

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

DIERKENS Alain, éd., "Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne", in *Problèmes d'histoire des religions*, Volume 5, Editions de l'Université de Bruxelles, 1994.

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

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

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

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

Editions de l'Université de Bruxelles

PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Edités par Alain Dierkens

5/1994

**PLURALISME RELIGIEUX ET LAICITES
DANS L'UNION EUROPEENNE**



**Institut d'étude des religions
et de la laïcité**

Comité directeur

Président : H. Hasquin

Vice-président : J. Marx

Secrétaire : A. Dierkens

Université libre de Bruxelles
Institut d'étude
des religions et de la laïcité

**Problèmes d'histoire
des religions**

**PLURALISME RELIGIEUX ET LAICITES
DANS L'UNION EUROPEENNE**

Edités par Alain Dierkens

5/1994

Editions de l'Université de Bruxelles

Dans la série "Problèmes d'histoire
du christianisme"

9. Hommages à Jean Hadot, 1980

13. Sécularisation,
éd. Michèle Mat, 1984

14. Luther : mythe et réalité,
éd. Michèle Mat et Jacques Marx,
1984

17. Propagande et contre-
propagande religieuses,
éd. Jacques Marx, 1987

18. Aspects de l'anticléricisme
du Moyen Age à nos jours,
éd. Jacques Marx, 1988

19. Sainteté et martyre dans
les religions du livre,
éd. Jacques Marx, 1989

Dans la série "Problèmes d'histoire
des religions"

1. Religion et tabou sexuel,
éd. Jacques Marx, 1990

2. Apparitions et miracles,
éd. Alain Dierkens, 1991

3. Le libéralisme religieux,
éd. Alain Dierkens, 1992

4. Les courants antimaçonniques
hier et aujourd'hui,
éd. Alain Dierkens, 1993

© 1994 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 - 1050 Bruxelles (Belgique)
ISBN 2-8004-1097-3
D/1994/0171/14

Imprimé en Belgique

Note de l'éditeur

par
Alain DIERKENS

Le tome v (1994) des *Problèmes d'Histoire des Religions* contient les textes des communications présentées lors du colloque annuel de l'Institut d'Etude des Religions et de la Laïcité. Ce congrès — fait exceptionnel et tout à fait neuf dans l'histoire de l'Institut — s'est tenu hors des murs de l'ULB, plus précisément à l'IRESCO dans le xvii^e arrondissement de Paris ; de plus, il a été organisé conjointement, les 7 et 8 février 1994, avec l'Association Française de Sociologie Religieuse et le Laboratoire « Histoire et Sociologie de la Laïcité » récemment créé au sein de la section des Sciences Religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Sous la plume des chevilles ouvrières du colloque (Jean Baubérot, Françoise Champion et Hervé Hasquin), l'*Avant-propos*, qui introduit les articles du présent volume, en dit plus sur cette collaboration. Une convention de coopération a d'ailleurs été signée depuis entre l'IERL de l'Université de Bruxelles et le Laboratoire susdit afin de favoriser notamment les échanges de personnel académique ou d'étudiants ainsi que l'organisation en commun de recherches et d'activités scientifiques.

Le thème du colloque « Pluralisme religieux et laïcités — ce pluriel est, à lui seul, tout un programme... — dans l'Europe communautaire » donne résolument au volume un ton d'actualité ; il peut donc apparaître encore plus directement engagé (et un peu moins historique) que les tomes précédents des *Problèmes d'Histoire des Religions* respectivement consacrés au libéralisme religieux (tome III/1992) et aux courants antimaçonniques (tome IV/1993). Les exposés étaient, à Paris, regroupés autour de quatre thèmes : « Etat-Eglise-Laïcité : problèmes généraux », « Etudes de cas : France, Belgique, Italie », « L'Islam dans l'Union européenne », table-ronde sur « La redistribution actuelle des cartes ». La plupart des interventions sont publiées ici, sous une forme nouvelle ; hélas, manquent les textes de la communication d'Emile Poulat (« Les catholiques et la laïcité en France, en Belgique et en Italie ») et de certaines des contributions à la table-ronde.

Avant-propos

par

Jean BAUBÉROT, Françoise CHAMPION et Hervé HASQUIN

Le thème de cet ouvrage est fort vaste. Devant l'ampleur des questions posées, liées aussi bien à la diversité des cas singuliers qu'aux nouvelles données qui s'affirment de toutes parts, nous avons dû opérer des choix.

Certes, il fallait d'abord donner des perspectives d'ensemble. C'est ce qui est proposé, aussi bien en vue d'une clarification des termes de « laïcité », « laïcisation » et « sécularisation », que pour le problème, central dans la gestion sociale du religieux, du financement des cultes. Les termes et expressions de « laïc », « morale laïque », « laïcité » sont utilisés de façon courante en Belgique et en France. Nous avons donc privilégié une analyse comparative de ces deux pays et tenté de percevoir les ressemblances et les différences entre une laïcité « à la belge » et une laïcité « à la française » tout en intégrant, dans la comparaison, la situation italienne. Nous avons ainsi mis l'accent sur des pays de culture catholique car c'est là, semble-t-il, que des problèmes de laïcité ont donné lieu (et donnent lieu aujourd'hui) à de forts enjeux sociaux.

Mais, afin d'élargir la comparaison, nous nous sommes également intéressés à la Grèce qui, par rapport aux autres pays de l'Union européenne, présente une forte spécificité tenant au rôle que joue la religion orthodoxe comme pierre angulaire d'un sentiment national toujours à vif. Pour autant, les pays de culture protestante n'ont pas été négligés. C'est ainsi que l'Allemagne s'est trouvée incluse dans l'attention particulière accordée à l'islam, bon analyseur des différentes modalités de « gestion » du pluralisme religieux dans divers pays. De même, la Grande-Bretagne a été prise comme exemple dans l'intérêt que nous avons porté à la franc-maçonnerie qui a joué, de façon différente dans les pays de tradition protestante et les pays de tradition catholique, un rôle important dans la définition du rôle social des institutions religieuses.

En fin de parcours, nous avons abordé la redistribution des cartes actuellement en jeu aussi bien avec la construction de l'Europe communautaire qu'avec les recompositions en cours en Europe du Centre et de l'Est.

Les textes publiés ci-après proviennent d'un colloque tenu à Paris en février 1994. Ce colloque ne pouvait prétendre à l'exhaustivité (ainsi la question de l'enseignement, sujet en soi, n'a pas été abordée, de même que les problèmes strictement juridiques). Tel quel, il a permis de confronter les analyses de chercheurs de plusieurs des pays

concernés qui travaillent sur la question des laïcités ou celle du pluralisme religieux, avec des problématiques renouvelées. Il a été également l'occasion d'un début de collaboration institutionnelle franco-belge entre trois organismes : l'Association Française de Sociologie Religieuse (AFSR), le Laboratoire « Histoire et sociologie de la Laïcité » de la Section des Sciences religieuses de l'Ecole Pratiques des Hautes Etudes (Sorbonne), l'Institut d'Etude des Religions et de la Laïcité de l'Université Libre de Bruxelles. Les organisateurs ont trouvé cette collaboration fructueuse et ils espèrent qu'elle se poursuivra.

Laïcité, laïcisation, sécularisation

par
Jean BAUBÉROT

En 1989 s'est tenu à Paris un colloque intitulé « Pluralisme et minorités religieuses »¹. Aujourd'hui — cinq ans plus tard — il me revient d'ouvrir le colloque consacré au pluralisme religieux et à la laïcité dans l'Union européenne. Outre une plus nette dimension internationale — qui n'était pas absente du premier colloque —, l'accentuation nouvelle, au sein même de la continuité des préoccupations, est la mise en avant du terme de « laïcité ».

Puisque ce colloque se tient à Paris, permettez-moi de commencer par quelques remarques sur l'environnement culturel français. J'espère que nos collègues belges, ultérieurement, nous donneront les informations analogues sur la situation en Belgique. En effet traiter, même sommairement, du contexte favorise la nécessaire distanciation.

Un constat s'impose : pendant un quart de siècle — en gros, de 1960 à 1985 — la laïcité a pratiquement disparu du débat intellectuel français. Auparavant elle y figurait encore, même si on était loin de la voir occuper le devant de la scène, comme au XIX^e et au début du XX^e siècle². La France, en 1946, était devenue, selon sa Constitution, une « République ... laïque » ; ce qui indiquait la fin d'un conflit frontal de légitimité entre « deux France ». D'ailleurs cette constitutionnalisation de la laïcité était opérée alors qu'un parti ouvertement démocrate-chrétien, le Mouvement Républicain Populaire, voyait l'un des siens, Georges Bidault, présider un gouvernement tripartite comprenant aussi des socialistes et des communistes.

Pendant, la Constitution de la IV^e République ne donne aucune définition de la laïcité³. Seule l'obligation pour l'Etat d'organiser un « enseignement public gratuit et laïque à tous les degrés » se trouve mentionnée dans le Préambule. Cela rendait possible réflexions et débats. De fait, par exemple, un important article de la revue *Esprit* cherche, en 1949, à intégrer dans le système de pensée catholique l'acceptation positive de la laïcité opérée dans le mouvement de la Résistance et de la Libération⁴.

En fait, le débat possible est rapidement hypothéqué par le retour d'un conflit scolaire, le compromis recherché en 1944-1945 sur ce problème n'ayant pas abouti⁵. En 1953, est fondé le Comité National d'Action Laïque (CNAL). Il va avoir tendance à devenir le lieu de production légitime du discours laïque en France et à réduire celui-ci

au refus de l'attribution de fonds publics à des établissements d'enseignement privé et à un projet de système scolaire laïque unique.

Ce rétrécissement de l'idée de laïcité ne s'effectue pas sans un certain malaise. Il s'exprime au sein d'organisations qui ont joué un rôle historique dans la construction de la laïcité française. Le Convent de 1958 du Grand Orient de France constate « les critiques renouvelées et une désaffection malheureusement incontestable » face à « l'idéal laïque ». Il en conclut à la nécessité de « repenser cet Idéal dans ses fondements et sa nature » et souhaite entreprendre un tel travail ⁶. De son côté, Albert Bayet, dirigeant de la Ligue française de l'Enseignement, plaide pour une « laïcité moderne », issue de la triple révolution — intellectuelle, esthétique, technique — du xx^e siècle et capable d'opérer une « réconciliation française » ⁷. Le souhait d'une réflexion plus globale sur la laïcité se manifeste également dans des milieux universitaires et un important colloque international, qui analyse la laïcité sous ses différents aspects, se tient en 1960 au Centre de sciences politiques de Nice ⁸.

Ces désirs de renouveau ou de réflexion globale n'aboutissent pas et, de la loi Debré du 31 décembre 1959 à l'échec, en juillet 1984, du projet de grand service public unifié et laïque de l'Education Nationale (SPULEN), l'idée de laïcité est pratiquement confondue, pour l'opinion publique, avec le seul conflit scolaire. Le camp laïque étant allé, sur ce sujet, d'échec en échec, elle semble assez largement discréditée. Le renouveau, pourtant, est ensuite rapide. Il se manifeste, dès 1986-1987, par diverses initiatives de la Ligue Française de l'Enseignement — notamment un colloque « Laïcité 2000 » où l'approche redevient pluridimensionnelle ⁹ — et, à un niveau universitaire, par l'ouvrage d'Emile Poulat *Liberté — Laïcité* ¹⁰. Depuis lors, de milieux catholiques plutôt traditionalistes ¹¹ au Grand Orient de France ¹², les colloques et rencontres portant sur la laïcité se sont multipliés au sein des différentes familles de pensée. Il faut même souligner que la laïcité a constitué un référent commun qui a permis à des groupements d'ordres très divers (politiques, éthiques, éducatifs, civiques, religieux, etc.) de se situer et de se confronter alors même que leur logique symbolique se situe à des niveaux différents ¹³. Par ailleurs, des universitaires de différentes disciplines — notamment des historiens et des philosophes — ont pris une large part à ce débat.

Mais, à l'exception de l'étude d'Emile Poulat et de quelques autres, la réflexion menée en France est restée à dominante très hexagonale ¹⁴. D'autre part, elle a peu touché le monde des sociologues. C'est pourquoi la tenue de ce colloque me semble une initiative très heureuse. A ma connaissance, c'est la première fois que l'Association Française de Sociologie Religieuse aborde cette question et sa collaboration, pour ce colloque, avec le jeune Laboratoire « Histoire et Sociologie de la Laïcité » de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes ¹⁵ permet le développement de contacts, qui, j'espère, seront fructueux. Surtout la co-organisation du colloque par l'Institut d'Etudes des Religions et de la Laïcité de l'Université Libre de Bruxelles est fondamentale pour opérer un désenclavement d'une problématique franco-française. Là aussi, ce colloque est un premier pas sur une route qui devra être parcourue en commun. Mais nul n'ignore l'importance du premier pas.

1. De l'utilité d'une distinction

Cette introduction a peut-être semblé à certains s'écarter du sujet précis que je dois traiter. Il me semble qu'il n'en est rien : c'est dans le contexte qui vient d'être décrit qu'est née la proposition que j'ai faite, lors de la création du Laboratoire « Histoire et Sociologie de la Laïcité », d'une distinction conceptuelle entre laïcisation et sécularisation. Avant l'aspect que j'espère heuristique, elle comporte un côté instrumental que je voudrais indiquer clairement. Cette proposition s'inscrit, en effet, dans l'écart entre la vitalité du débat intellectuel français sur la laïcité et le peu d'intérêt des sociologues sur ce sujet.

Cet écart contribue à centrer le débat, en France, surtout depuis 1989, sur le lien entre laïcité et République et à accréditer — à tort me semble-t-il — l'idée que la laïcité est une « exception française »¹⁶. Un exemple très récent illustrera mon propos : il y a quelques jours, un journaliste, lors d'une émission de « France Culture »¹⁷ se référait à une tribune du quotidien *Le Monde* pour affirmer que la séparation des Eglises et de l'Etat existe seulement dans cinq pays de notre planète. Pour quatre d'entre eux, elle se trouve en crise, seule la France résiste. Et il concluait son propos par cette question : « La France n'est-elle pas une citadelle assiégée ? ». Or, aussi bien « France Culture » que *Le Monde* constituent une sorte de recours pour les membres de la classe moyenne intellectuelle — et notamment les enseignants — contre ce qui leur semble être la médiocrité télévisuelle. Ces deux médias structurent la mentalité de beaucoup de décideurs culturels. Les sociologues devraient être les derniers à prendre cela à la légère.

Il est en train de se répandre en France l'idée que les autres pays, et notamment les autres pays de l'Europe communautaire, ne sont pas laïques¹⁸ et se trouvent en proie aux religions, elles-mêmes vues plus ou moins à travers le prisme des radicalismes religieux. Une menace pèserait donc sur la France, notamment avec la construction européenne. Face à cela, la réaction d'un sociologue comme Edgar Morin qui estime que la laïcité est d'emblée européenne parce qu'elle est la confrontation des idées, la tolérance, la constitution d'un espace pluraliste¹⁹ donne une définition trop large pour être crédible. Elle témoigne, en fait, de l'absence d'élaboration théorique concernant la laïcité en sociologie. On peut même dire que celle-ci est, jusqu'à présent, pratiquement ignorée par la communauté des sociologues — en France et à l'étranger — aussi bien comme notion que comme domaine d'études²⁰.

Depuis trente ans, en revanche, la notion de « sécularisation » est devenue classique dans la sociologie de la religion. Je n'insisterai pas sur ce point, connu de tous ici. Je rappellerai seulement que, très vite²¹, des critiques ont été faites à son encontre. Son utilisation amenait à penser que « qui trop embrasse mal étreint ». Le terme était jugé trop polysémique. Toute une littérature existe depuis vingt-cinq ans pour rendre la notion plus opératoire, ou suspendre son emploi. Mais aujourd'hui encore, malgré certains phénomènes de recomposition du religieux, la perte d'influence sociale de la religion qu'elle indique reste, en Occident, une tendance lourde et, à ce niveau, la sécularisation un mot-clef du vocabulaire sociologique.

De manière dominante, la sécularisation rend compte d'un processus. En parlant de « sécularisation », les sociologues ont tenté de « cadrer », à un niveau théorique, la dimension socio-religieuse de l'émergence et du développement de la modernité. La

sécularisation est donc une notion où sociologues et historiens pourraient confronter leur démarche. Or, il n'en est rien et des historiens, surenchérissant aux critiques déjà évoquées, ont tendance à refuser l'emploi de ce terme qui leur donne l'impression d'être un concept fourre-tout ²².

Peut-être la construction de deux types-idéaux permettrait de limiter l'usage de chaque notion, de les articuler entre elles et de mieux saisir les traits distinctifs que chacune pourrait avoir.

2. Laïcité et laïcisation

La première opération conceptuelle a simplement consisté à ajouter le terme de « laïcisation » à celui de « laïcité ». Non pas pour supprimer ce dernier terme, mais pour résoudre un paradoxe : la laïcité connote plutôt une situation établie, de l'ordre de la synchronie, et l'utilisation d'un semblable mot n'est pas, en France du moins, sans effet social. Il n'existe pratiquement pas d'histoire scientifique de la construction de la laïcité française ²³. En revanche, dans le débat social, on trouve, sous la plume de philosophes notamment, une vision fixiste. La laïcité est perçue — et promue — à la fois comme une « exception française » et comme un modèle intemporel et universel. Paradoxalement, c'est la notion sociologique de sécularisation qui connote davantage la diachronie.

Mais parler de « laïcisation » court le risque de se lancer dans une quête sans fin des origines de la laïcité ²⁴. Mon objectif a consisté plutôt à repérer des seuils de laïcisation comportant des événements structurants qui ont été autant d'étapes dans ce qu'est devenue, socialement et juridiquement, la laïcité.

L'hypothèse de travail adoptée considère la laïcisation comme liée à des tensions explicites entre différentes forces sociales (religieuses, culturelles, politiques, voire militaires) qui peuvent prendre l'aspect d'un conflit ouvert. L'enjeu devient alors le contrôle de l'appareil d'Etat (ou du moins, une forte influence sur lui) pour qu'il intervienne comme acteur social et donne, voire impose, une solution qui concerne d'abord la religion en tant qu'institution sociale.

Je n'aborderai pas maintenant la différence structurelle entre le cas de figure français et le cas de figure belge. Nous y reviendrons ²⁵. J'indiquerai simplement que, dans l'exemple français, il est possible de distinguer deux seuils de laïcisation.

Le premier se construit de 1789 à 1804. Dès l'élaboration de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, l'article 3 de cette Déclaration représente une laïcisation de la conception du pouvoir ²⁶ lourde de changements potentiels pour la situation socio-institutionnelle de la religion. Mais, à partir de là, deux logiques différentes vont se trouver à l'œuvre.

La première est effectivement celle de la laïcisation. Elle est marquée, notamment, par la disparition des délits d'ordre religieux, l'égalité de tous devant la loi, la reconnaissance du libre exercice des cultes — c'est-à-dire du droit à la concurrence entre religions — par la Constitution de 1791, et surtout par le transfert des registres d'état-civil des prêtres aux employés municipaux et l'instauration du mariage civil (1792). Le mariage civil, premier grand acquis laïque en France, a été mal accepté même par la partie de l'Eglise catholique jusqu'alors favorable à la Révolution (l'Eglise constitutionnelle). A diverses reprises, la hiérarchie catholique a tenté de la

remettre en cause sans jamais y parvenir ²⁷. Le mariage civil, en effet, a réussi à conjuguer l'unité politico-administrative du lien social, les évolutions de la mentalité commune en matière d'éthique ²⁸ et le pluralisme des convictions religieuses — possibilité, le plus souvent utilisée, d'une cérémonie religieuse libre sous la seule condition qu'elle soit faite après le mariage civil — cela dans la longue durée, du moins, jusqu'à une date récente. Aujourd'hui, le mariage civil décline non à cause de coups de boutoir des religions mais par montée de l'indifférence à son égard, ce qui indique peut-être un aspect méconnu d'une crise de la laïcité. Enfin, dernière mesure de laïcisation effective durant cette période, la tentative de séparation des Eglises et de l'Etat (1795) qui n'a pas bien réussi à fonctionner socialement.

Cet échec de la première séparation me semble en partie dû au fait que, dès les débuts de la période révolutionnaire, une autre logique se trouve à l'œuvre : celle développée à la fin du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau où l'existence d'une religion civile apparaît nécessaire au lien social ²⁹. Elle se manifeste dans les débats qui précèdent l'adoption difficile de l'article 10 de la *Déclaration des droits*. L'enjeu est la plus ou moins grande consistance donnée à la liberté religieuse face aux impératifs d'unité nationale ³⁰. On la retrouve explicitement indiquée dans le préambule de la Constitution Civile du Clergé qui veut réorganiser le catholicisme français selon un principe électif. Refusée par la hiérarchie, cette Constitution Civile aboutit à scinder en deux l'Eglise catholique, la rendant incapable de jouer le rôle de religion civile positive légitimant et cérémonialisant le nouvel ordre révolutionnaire.

D'ailleurs, au même moment ³¹, la Révolution inventait sa propre symbolique qui s'est transformée, dans le cadre de la radicalisation de 1793, en cultes révolutionnaires — la déesse Raison, la déesse Liberté, etc. — que Robespierre a tenté de ramener au culte moins conflictuel de l'Etre suprême, accompagné du dogme, typique d'une religion civile, de l'immortalité de l'âme.

La stabilisation du premier seuil de laïcisation, au début du XIX^e siècle, par Bonaparte, cherche à concilier les deux logiques à l'œuvre sous la Révolution. Plusieurs acquis de la Révolution sont maintenus et le Code Civil des Français codifie une laïcisation juridique ³². Mais par ailleurs, un certain rôle de religion civile est donné à différents « cultes reconnus » censés socialiser les Français par une morale commune judéo-chrétienne. En fait, — et cela contribuera au problème ! — ce pluralisme juridique ne correspond pas à une réalité sociale, le catholicisme étant alors la religion d'appartenance de la quasi-totalité des Français ³³.

Un tel dispositif se veut équilibré et il cherche à articuler des éléments centrifuges lors de la période révolutionnaire. Mais, après la chute de l'Empire, le pouvoir d'Etat va redevenir un enjeu, notamment lors de la Restauration, du Second Empire et surtout, après la défaite de 1870-1871, où la nature même du régime politique est en cause. L'établissement durable de la République des Républicains amène ce que j'ai qualifié de second seuil de laïcisation, marqué — au niveau événementiel — notamment par la création de l'école laïque et de la séparation des Eglises et de l'Etat. Je ne voudrais pas redire ici ce que j'ai déjà écrit par ailleurs sur les différentes caractéristiques de ce second seuil ³⁴. J'indiquerai seulement qu'il se produit alors un processus de privatisation de la religion, nettement moins strict que ne le prétendent les mémoires vives aussi bien catholique que laïque, mais où le catholicisme ne joue plus de rôle

de religion civile, même si on en conserve quelques éléments et si, par ailleurs, la symbolique républicaine donne aussi d'autres éléments plus ou moins contrastés. Il n'en reste pas moins que la laïcité, pour exister de façon conséquente, doit limiter les deux éléments de religion civile à la française de façon à ce qu'aucun d'entre eux ne puisse devenir prédominant ³⁵.

D'autres cas de figure sont possibles. Evoquons brièvement celui de la Turquie où l'appareil d'Etat, dans un délai temporel beaucoup plus court et de manière plus abrupte, a imposé une politique laïque. Dans ce pays, qui cherche à s'intégrer à l'Europe, la laïcisation apparaît liée, au niveau de ses tendances lourdes, à la disparition de l'Empire ottoman à caractère politico-religieux (abolition du sultanat et du califat) et à un nationalisme militaire. Avec le kémalisme, la religion est privatisée dans l'armée où l'islam se retrouve en posture d'accusé, considéré comme un obstacle à la modernité, où des symboles historiques pré-musulmans sont remis en honneur et où « l'auto-ritarisme politique développe exclusivement un discours de légitimation de type séculier » ³⁶.

Mais la Révolution kémaliste me semble avoir rencontré des problèmes assez analogues à ceux de la Révolution française. Une direction générale des affaires religieuses mise en place a eu pour mission, tout à la fois, de contrôler la bonne application de règles laïques et d'instrumentaliser un islam destiné à former — comme sorte de religion civile — de bons citoyens alors même que de nombreuses révoltes ethno-religieuses ont témoigné du refus par certains musulmans de cette gestion politique du religieux. Deux logiques conceptuellement divergentes me semblent donc à l'œuvre en Turquie, à cela correspond empiriquement une situation que chacun sait conflictuelle.

3. La sécularisation

Dans l'approche que je propose, la sécularisation, en revanche, constituerait de façon dominante un processus de progressive et relative perte de pertinence sociale du religieux s'effectuant, au niveau des tendances lourdes, principalement par le jeu de la dynamique sociale sans affrontement majeur entre le politique et le religieux. Autrement dit, dans ce cas de figure, les mutations économiques, politiques, religieuses, scientifiques peuvent amener, dans chaque champ, des tensions internes mais il n'existe pas de dissonances graves entre les mutations internes au religieux et les autres changements sociaux ³⁷. La religion peut ainsi, en interaction avec d'autres champs, se modifier ou restreindre ses prétentions sociales de manière à légitimer, ou même dans certains cas à contribuer à provoquer, une certaine perte de son emprise.

Cette dernière précision est importante. Un certain nombre de sociologues, en effet, ayant sur l'histoire un regard rétrospectif, ont tendance à considérer la sécularisation comme un effet socio-religieux de l'émergence et du développement de la modernité. Une semblable approche me paraît dépendre, en fait, d'une vision marxiste ou libérale de la religion. Les deux tentent de reléguer celle-ci au statut de superstructure. La critique de ce réductionnisme a été faite sans forcément en déduire toutes les conséquences nécessaires. De même le débat post-weberien, sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme a porté essentiellement sur le rôle économique des religions ³⁸ alors que Max Weber — s'il était intéressé au premier chef par ce

problème — posait une question plus générale : la possibilité pour la religion de constituer un élément actif — au sein d'un enchevêtrement complexe de causes et de conséquences — dans le changement socio-historique. La manière dont nous tentons de préciser et limiter la notion de sécularisation est aussi une façon de reprendre cet important problème.

Valorisant la vie séculière et relativisant ou refusant le rôle médiateur de l'Eglise, le protestantisme comme culture a favorisé historiquement un processus de sécularisation au sens où il vient d'être défini. L'Angleterre du xvii^e siècle, avec la forte dimension religieuse qu'ont comportée ses deux Révolutions, peut constituer un exemple privilégié. Beaucoup moins connu, mais tout aussi intéressant peut-être, est le cas de figure danois.

Au Danemark, à partir du xv^e siècle, le luthéranisme imprègne l'identité culturelle et le loyalisme à l'égard de l'Etat. Il ne constitue pas un enjeu politique disputé et peut accompagner, sans véritable heurt, l'évolution du pays. Aux xvii^e et xviii^e siècles, à la monarchie qui adopte un despotisme éclairé et procède à la modernisation du pays correspond le piétisme, mouvement protestant né dans l'aire rhénane, qui recherche une religion plus personnelle et incite au développement de l'éducation et de l'assistance publique ³⁹. Au xix^e siècle, le pasteur et théologien N.F.S. Grundtvig (1783-1872) est un « intellectuel organique » au sens de Gramsci. Il développe une conception de la démocratie politique et religieuse. Selon lui, l'Etat — qui doit adopter un système plus libéral — peut protéger plus efficacement la liberté religieuse des individus et des communautés locales qu'une ou plusieurs Eglises indépendantes. Il est donc hostile à la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Le problème de la séparation de l'Eglise et de l'Etat donne lieu à un conflit interne au sein du luthéranisme danois. Et il est impossible de qualifier les adversaires de la séparation de « conservateurs » (ou de réactionnaires). On le voit, la situation est structurellement différente de la situation française et, plus généralement, de celle des pays de culture catholique où le problème de la séparation entre dans le cadre de la lutte entre le cléricanisme et l'anticléricanisme ⁴⁰.

Au Danemark le triomphe des adversaires de la séparation est, au bout du compte, lié à une évolution politico-religieuse, où la monarchie — devenue constitutionnelle en 1849 — apparaît le garant de la liberté religieuse, non seulement dans la société civile mais au sein de l'Eglise évangélique luthérienne elle-même. La législation veille à l'équilibre des libertés — celle des laïcs et celle des pasteurs —, à la démocratisation et à la décentralisation religieuse, au droit à la dissidence. Politique et religion évoluent globalement en symbiose ⁴¹. Ainsi, en 1903, les femmes obtiennent le droit de vote et aux élections paroissiales et aux élections municipales. La société se sécularise sans se laïciser.

Une relative dissociation peut se produire : le luthéranisme au Danemark — comme, d'une façon différente et en tenant compte du rôle novateur des divers « non-conformismes », l'anglicanisme en Angleterre — peuvent servir de support à une religion civile, valable pour la nation dans son ensemble, sans qu'un puissant mouvement social conteste cet état de fait, alors qu'ils ne regrouperont plus, au niveau d'une pratique religieuse effective, qu'une minorité de « fidèles ». Institutionnellement, dans ce cas, une religion peut rester une religion établie ou nationale au sein d'une société sécularisée.

Dans la perspective proposée, une société peut donc se trouver fortement sécularisée tout en étant relativement peu laïcisée. Inversement, la religion peut réussir à maintenir une influence assez forte pour contenir la sécularisation, même quand des mesures de laïcisation sont prises par l'appareil d'Etat. Cela a été effectivement le cas dans certaines régions françaises, avant que « Dieu ne change en Bretagne » par exemple ⁴². On trouve une situation assez analogue en Turquie où l'islam est, depuis plusieurs décennies, aboli comme religion d'Etat mais où la société reste moins sécularisée qu'en Grande-Bretagne ou au Danemark. L'islam villageois actuellement réoccupe la ville. Il rythme le temps public par les appels des muezzins à la prière diffusée par haut-parleurs. Il imprègne et donne sens à la culture d'une grande partie de la population.

4. Quelques hypothèses inhabituelles

Si cette distinction entre laïcisation et sécularisation ⁴³ a dû être lestée empiriquement, gardons à l'esprit qu'elle est de l'ordre du type-idéal. Elle ne prétend donc pas donner une description empirique, « concrète », des situations mais permettre de les analyser à travers un triple instrument de mesure : le degré de laïcisation ; le degré de sécularisation, avec les écarts (dans un sens ou dans l'autre) entre laïcisation et sécularisation ; enfin la possibilité — ou l'impossibilité — d'arriver à trouver une structure symbolique qui puisse jouer le rôle de religion civile de façon stable et opératoire.

L'emploi large et polysémique de la notion de sécularisation est très répandu en sociologie. Il a continué malgré de nombreuses remarques critiques. Il subsistera tel quel, bien sûr. Mais la proposition faite n'a pas la prétention d'amener un changement général de terminologie. Elle vise à constituer un petit dispositif conceptuel qui favorise certaines études et suggère quelques hypothèses inhabituelles.

Une étude de Françoise Champoin constitue un exemple très significatif de l'aspect heuristique que peut avoir une telle problématique. Retravaillant la distinction laïcisation-sécularisation, elle montre notamment que le cas italien correspond, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, « à la logique de laïcisation » mais s'en « écarte » aujourd'hui à cause de la faiblesse de l'Etat italien, de la capacité de l'Eglise catholique de rester, malgré une baisse considérable de la pratique, « la religion de la grande majorité des Italiens » et du fait que l'anticléricalisme n'a pas mobilisé durablement de larges couches de la population. De même, en Espagne, après les « affrontements entre cléricaux et anticléricaux (qui ont) culminé dans les années 1930 », une nouvelle donne a été « rendue possible par les transformations de l'Eglise catholique » : « l'histoire récente de l'Espagne la voit donc s'éloigner de la logique de laïcisation, se rapprocher d'une logique de sécularisation. Société, Eglise, monde politique se sont en effet transformés de pair, et les mêmes conflits les traversent » ⁴⁴. Il me semble que l'étude de semblables cas de figure montre comment la distinction entre laïcisation et sécularisation permet de compléter des analyses souvent globales en cernant de façon plus précise le rapport au politique et les lieux où se situent conflits et/ou changements sociaux.

Mais cette communication s'est délibérément située dans le contexte d'un débat intellectuel français pour contester son caractère trop hexagonal. Faire fonctionner la

distinction laïcisation-sécularisation peut permettre de comprendre, et de faire comprendre, que la relation entre le statut institutionnel de la religion et le rapport culturel aux valeurs est peut-être beaucoup plus complexe que ne le pensent certains philosophes ou historiens partisans de la laïcité. La différence — plus relative d'ailleurs qu'on ne le croit généralement ⁴⁵ — de situation institutionnelle de la religion en France par rapport à d'autres pays européens ne signifie pas forcément une hétérogénéité culturelle qui relèverait, elle, d'une différence dans l'ordre de sécularisation ⁴⁶.

La perspective proposée permet également de comprendre certains paradoxes. Ainsi la diplomatie turque, en faisant acte de candidature à l'Europe communautaire, estime que son intégration à l'ensemble européen est le salaire et la garantie de son attachement à la laïcité ⁴⁷. Cet argument est pris à contre-pied par des islamistes qui font remarquer que plusieurs pays européens comportent une religion officielle ou nationale. Objection imparable si on ne tient pas compte du fait, précisément, que ces pays européens sont plus sécularisés que laïques.

Référer ce débat à la distinction laïcisation-sécularisation permet d'ailleurs de dépasser l'habituel problème de « la compatibilité ou de l'incompatibilité de l'islam et de la laïcité ». C'est peut-être moins la possibilité « concrète » de la laïcisation qui serait en cause dans les pays à majorité musulmane (elle peut être imposée par l'appareil d'Etat à la suite de certaines circonstances) que celle, dans la conjoncture historique et culturelle présente (suites de la décolonisation, crise de la modernité, etc.), d'un degré substantiel de sécularisation (ce qui, bien sûr, fragilise l'aspect laïque).

Le premier exposé d'un colloque a pour but de lancer quelques hypothèses de travail. C'est ce que j'espère avoir effectué.

Notes

¹ J. BAUBÉROT (éd.), *Pluralisme et minorités religieuses*, (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, vol. CXVI, Louvain-Paris, Peeters, 1991.

² Fort significativement l'ouvrage de G. GAUTHIER et Cl. NICOLET, *La laïcité en mémoire*, Paris, Edilig, 1987, qui publie les grands textes laïques, s'arrête en 1914.

³ La Constitution de la 5^e République du 4 octobre 1958 réaffirme que « la France est une République (...) laïque » et ajoute « Elle respecte toutes les croyances ».

⁴ Article manifeste de J. VIALATOUX et A. LATREILLE, « Christianisme et laïcité », dans *Esprit*, octobre 1949, p. 520-551.

⁵ Voir, sur ce sujet encore méconnu, P. RICOEUR, « Les travaux de la commission Philip », dans *Laïcité et paix scolaire*, Paris, Berger-Levrault, 1957, p. 219-232.

⁶ Cité dans *Humanisme. Revue des Francs-Maçons du Grand Orient de France*, n° 193, octobre 1990, p. 11.

⁷ A. BAYET, *Pour une réconciliation française, Laïcité 20^e siècle*, Paris, Hachette, 1958.

⁸ *La laïcité. Colloque du Centre de Sciences politiques de Nice*, Paris, PUF, 1960.

⁹ *Laïcité 2000*, Paris, Edilig, 1987.

¹⁰ E. POULAT, *Liberté, Laïcité*, Paris, Cerf-Cujas, 1987.

¹¹ Voir notamment, les Actes du 5^e colloque national des Juristes Catholiques, *La laïcité au défi de la modernité*, Paris, Tequi, 1990.

¹² A travers, notamment, les Comités *Laïcités et République* et la revue *Humanisme*.

¹³ Par exemple « sos Racisme », l'École des Parents, des clubs et des associations civiques et politiques, des organisations d'inspiration chrétienne (voir, notamment, *Nouveaux enjeux de la laïcité*, Paris, Centurion, 1990 et *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et Fides, 1990).

¹⁴ Bonne synthèse par P. OGNIER, « Ancienne ou nouvelle laïcité ? Après dix ans de débats », dans *Esprit*, août-septembre 1993, n° 8-9, p. 202-221.

¹⁵ Fondé en 1990.

¹⁶ Voir, notamment, R. DEBRAY, « La laïcité, une exception française ? », dans *Genèse et Enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 199-208.

¹⁷ « Le Grand Débat », *France-Culture*, 24 janvier 1994.

¹⁸ Le Laboratoire « Histoire et Sociologie de la Laïcité » a passé cette idée au crible dans J. BAUBÉROT (éd.), *Religions et Laïcité dans l'Europe des douze*, Syros, 1994.

¹⁹ E. MORIN, « Le trou noir de la laïcité », dans *Le Débat*, n° 58, janvier-février 1990, p. 40.

²⁰ Dans les ouvrages de synthèse sur l'état des lieux en sociologie, le silence est souvent de rigueur. Une exception : J.-P. DURAND, R. WEIL (éd.), *Sociologie Contemporaine*, Paris, Vigot, 1989, p. 466 (la sociologie de la laïcité y est, cependant, rattachée à la sociologie de l'œcuménisme).

²¹ Voir, par exemple, D. MARTIN, *The Religions and the Secular. Studies in Secularization*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.

²² Deux exemples parmi d'autres : M. VOVELLE, *La Révolution contre l'Église*, Bruxelles, Complexe, 1988, p. 14 ; M. AGULHON, dans Colloque, *Religions-Laïcité-Intégration*, Paris, Centre Galilée, 1993, p. 89 et suiv.

²³ La synthèse la plus sérieuse date ... de 1925 : G. WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle*, Paris, Félix Alcan, 1925.

²⁴ J'ai cherché à montrer que cette quête des origines correspond plus à des enjeux symboliques qu'à une démarche scientifique dans le texte à paraître : « La laïcité a-t-elle des origines religieuses ? », dans *Encyclopédie des Religions*, Paris, Le Centurion.

²⁵ Voir, notamment, la communication d'un autre membre du Laboratoire « Histoire et Sociologie de la Laïcité », Jean-Paul Martin.

²⁶ L'unique source de la souveraineté provient de la Nation.

²⁷ Sauf de 1816 à 1884 en ce qui concerne le divorce.

²⁸ Sur le mariage civil et sa remise en cause actuelle voir, notamment, J. CARBONNIER, « Vertu du mariage civil », dans *Couples d'aujourd'hui*, Paris, « Les Bergers et les Mages », 1983, p. 37-48.

²⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, 1762 (nombreuses rééditions).

³⁰ Sur les débats qui précèdent l'adoption de l'article 10 (et des divers projets émis), voir notamment J. BAUBÉROT, « Introduction », dans A. DUPONT, *Rabaut Saint-Etienne*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. III-XVII.

³¹ Comme l'avait déjà perçu A. MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires*, Paris, 1904.

³² Voir J. CARBONNIER, « Le Code Civil », dans P. NORA (éd.), *Les Lieux de la Mémoire*, II, *La Nation*, Paris, Gallimard, 1986, p. 293-315.

³³ On parle, en général, de « système concordataire » pour désigner le régime des cultes en France au XIX^e siècle. Cela indique une dominante mais occulte la tentative d'organisation juridique du pluralisme religieux lié au régime des cultes reconnus.

³⁴ Voir notamment *La laïcité : quel héritage, de 1789 à nos jours ?*, Genève, Labor et Fides, 1990 et la première partie de *Vers un nouveau pacte laïque ?* Paris, Seuil, 1990.

³⁵ La laïcité amène donc un processus pacificateur. C'est à un niveau scolaire que le « conflit des deux France » ne s'arrête pas de finir. Mais la « société civile » joue un rôle de plus en plus important pour trouver un point d'équilibre.

³⁶ M. BOZDEMİR, « Islam et politique à travers l'expérience kémaliste », Communication au IV^e Congrès de l'Association française de Science Politique (septembre 1992).

³⁷ Selon R. RÉMOND (*L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Bruxelles, Complexe, 1985, p. 11 et suiv.), l'anticléricalisme est un phénomène social essentiellement dans les pays de culture catholique.

³⁸ Voir Ph. BESNARD, *Protestantisme et Capitalisme*, Paris, A. Colin, 1970.

³⁹ Voir notamment M. SCHARFE, *Die Religion des Volkes. Kleine Kultur und Sozialgeschichte des Pietismus*, Gütersloh, G. Mohn, 1980.

⁴⁰ Que le conflit ait abouti, ou non, à une séparation durable.

⁴¹ C'est d'ailleurs cette symbiose que Kierkegaard contestait en trouvant son Eglise trop conformiste et en déclarant que « la Vérité est toujours en minorité ».

⁴² Voir Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne, La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985.

⁴³ Dont il faudrait poursuivre l'élaboration théorique, en particulier en l'inscrivant dans les diverses théories sociologiques de sécularisation. Celle dont elle est le plus proche est sans doute la conception de K. DOBBELAERE (« Secularization : a multidimensionnal concept », dans *Current Sociology*, 29/2, Summer 1981) qui perçoit cependant la laïcisation comme une dimension de la sécularisation.

⁴⁴ Fr. CHAMPION, « Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire », dans *Le Débat*, novembre-décembre 1993, n° 77, p. 46-72.

⁴⁵ Voir notamment, sur ce sujet, F. MESSNER, « Laïcité imaginée et laïcité juridique », dans *Le Débat*, *ibid.*, p. 88-94 et le chapitre sur la France dans l'ouvrage cité *Religions et Laïcité dans l'Europe des Douze*, p. 57-68.

⁴⁶ De même la laïcisation n'a que peu d'incidence sur la pratique religieuse. Voir Y. LAMBERT dans *Religions et laïcité...*, p. 241-271.

⁴⁷ Voir O. ABEL, « La condition laïque, réflexions sur le problème de la laïcité en Turquie et en France », à paraître.

L'Etat et les Eglises dans l'Europe communautaire

A propos du financement des cultes

par
Hervé HASQUIN

I. Les conditions du changement

Qu'est-ce qui a contribué à favoriser l'évolution des rapports entre les Etats et les Eglises depuis un quart de siècle, dans le sens d'une indépendance grandissante du Temporel et du Spirituel l'un à l'égard de l'autre, de la reconnaissance d'une plus grande liberté de conscience et de son corollaire, l'accélération de la sécularisation de l'Etat et de la société en Europe ?

Il importe de répondre à cette question préalable si l'on veut resituer dans leur exacte perspective les mutations profondes que l'on a enregistrées dans plusieurs pays de la Communauté européenne, cette « Europe vaticane » comme n'hésitaient pas à l'appeler certains observateurs dans les années cinquante, tant il est vrai que le poids du catholicisme y a été prépondérant dès l'origine ¹. A l'évidence, l'évolution idéologique de l'Eglise catholique est à prendre en compte, mais comment ignorer les grandes Déclarations émanant d'instances internationales en faveur des droits civils et politiques, comment faire fi de l'attrait exercé par la Communauté européenne dont les exigences démocratiques inébranlables étaient susceptibles de faire plier bien des résistances ?

1. C'est un truisme, mais plus que jamais il convient de le rappeler lorsque l'on aborde la problématique qui est la nôtre, l'Eglise catholique a changé et Vatican II (1959-1965) a eu un rôle déterminant. Pour être bref, je mettrai l'accent sur deux textes essentiels.

La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* sur l'Eglise dans le monde de ce temps (7 décembre 1965) aborde largement sous le n° 76 la question des relations entre la communauté politique et l'Eglise. L'Eglise s'en fait une raison : la société de la fin du xx^e siècle est inexorablement pluraliste. L'Etat de droit et l'Eglise doivent donc se partager la responsabilité du temporel et du spirituel dans le cadre d'une « saine coopération », mais en n'omettant pas qu'ils sont tous deux « au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes ».

La Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, également promulguée le 7 décembre 1965, permet à l'Eglise de tourner une page : elle accepte le plura-

lisme religieux et n'attend plus de l'Etat qu'il reconnaisse et privilégie la seule « vraie religion » au détriment d'autres communautés religieuses ².

Comme le démontre Jan Grootaers dans son étude de la genèse de *Dignitatis humanae* — l'influence de l'épiscopat des Etats-Unis a été déterminante —, la Déclaration rompit avec la théorie disjonctive, avec la subtile distinction entre la *thèse* et l'*hypothèse*. La sécularisation de la société est acceptée ³.

2. Au plan international se sont élaborés, dans la ligne de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (Nations-Unies — 10 décembre 1948 ; l'article 18 concerne la liberté de conscience et de religion) et de la *Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales* (Conseil de l'Europe — 4 novembre 1950 ; articles 9 et 14), quelques textes fondamentaux qui contiennent des clauses relatives au respect des droits de l'homme, en particulier de sa liberté de conscience et de religion. Il en est ainsi du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* (Nations-Unies — 16 décembre 1966 ; art. 18), entré en vigueur en mars 1976, et surtout de l'*Acte final de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe* signé à Helsinki le 1^{er} août 1975 (« Questions relatives à la sécurité en Europe, I, a. Déclaration sur les principes qui régissent les relations mutuelles des Etats participants : VII. Respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales, y compris la liberté de pensée, de conscience, de religion ou de conviction ») ⁴.

3. Le Traité instituant la Communauté économique européenne (signé à Rome le 25 mars 1957) et regroupant au départ six pays —, l'Allemagne, la France, l'Italie, les Pays-Bas, la Belgique et le grand-duché de Luxembourg —, qui seront rejoints en 1972 par le Danemark, l'Irlande et le Royaume-Uni, va constituer un moteur puissant. En quelques lignes, Jacques Velu a synthétisé la portée juridique de cette Europe en voie d'unification :

« (...) les traités communautaires de Paris ⁵ et de Rome n'avaient pas expressément comme finalité spécifique d'assurer la sauvegarde et le développement des droits de l'homme. Ils ne comportent pas un catalogue de ces droits. Cela n'empêche que, sur le plan juridique, mais aussi sur le plan politique, l'action des Communautés européennes dans le domaine qui nous occupe a été d'une efficacité remarquable.

Sur le plan juridique, le développement des rapports directs entre les Communautés européennes et les particuliers a fait apparaître progressivement la nécessité d'assurer de manière plus efficace la protection des droits de l'homme à l'encontre du pouvoir communautaire.

Cette exigence s'est reflétée, à partir de 1969, dans la jurisprudence de la Cour de justice, laquelle a relevé que le respect des droits fondamentaux faisait partie intégrante des principes généraux du droit dont elle assurait le respect et qu'il lui appartenait, dans la détermination de ces droits, de s'inspirer des traditions constitutionnelles communes aux Etats membres. La Cour a ajouté que « les instruments internationaux concernant la protection des droits de l'homme auxquels les Etats membres ont coopéré ou adhéré peuvent également fournir des indications dont il convient de tenir compte dans le cadre du droit communautaire ». A ce titre, les références aux clauses normatives de la Convention européenne des droits de l'homme se sont multipliées. La Cour de Luxembourg est ainsi parvenue à développer, directement ou indirecte-

ment, sa propre jurisprudence interprétative de la Convention européenne des droits de l'homme »⁶.

Dans les faits, la CEE s'est voulue, dès l'origine, une association d'Etats, membres du Conseil de l'Europe, partageant les idéaux de démocratie et de liberté dont le Parlement européen s'est fait très rapidement le porte-parole sourcilleux et le gardien vigilant. Dans cette Europe-là, il n'y avait donc pas de place pour la Grèce des colonels (1967-1974), le Portugal de Salazar, disparu en 1970 mais dont le régime survécut jusqu'en 1974 et l'Espagne de Franco décédé le 20 novembre 1975. L'adhésion à la CEE impliquait un changement de cap et l'attrait exercé par celle-ci ne pouvait avoir que d'heureuses conséquences sur le respect des libertés fondamentales dans les Etats demandeurs. La CEE ne s'élargira à la Grèce qu'en 1981, à l'Espagne et au Portugal qu'en 1983.

En conclusion, le virage de l'Eglise catholique et le retour à la démocratie de plusieurs pays expliquent que les mutations les plus importantes dans le domaine des relations entre l'Etat et les Eglises se soient produites dans les pays riverains de la Méditerranée, surtout en Espagne et en Grèce, mais aussi en Italie, dans une moindre mesure au Portugal car Salazar, bien plus laïciste que Franco, ne s'en était guère laissé imposer par l'Eglise catholique⁷.

II. Etat et Eglises : les grandes caractéristiques

En 1994, l'Union européenne reste dominée par le poids de l'Eglise catholique. Sept pays sont de culture majoritairement catholique — Italie, Espagne, Portugal, Irlande, France, Luxembourg et Belgique — ; quatre pays se réclament depuis le xv^e siècle de la tradition protestante — le Danemark, le Royaume-Uni, l'Allemagne et les Pays-Bas, mais ces deux derniers Etats comptent une forte minorité catholique évaluée à un peu plus de 40 %⁸ — ; enfin, la Grèce reste l'apanage de l'Eglise orthodoxe⁹.

Il n'est guère aisé de définir le système juridique qui régit les rapports entre l'Etat et les Eglises, que ce soit dans l'Europe communautaire ou ailleurs dans le monde, à moins que, comme c'est le cas pour la France depuis la Constitution de 1946 — ce fut confirmé dans le texte fondateur (article 2) de la v^e République en 1958 — la laïcité de l'Etat ne soit explicitement affirmée. E. Poulat a parfaitement identifié la difficulté :

« Sous réserve de préciser la notion et de poursuivre l'examen, on peut tenir pour laïque au moins tout Etat qui se déclare tel. A l'opposé, aucun ne se déclare confessionnel. On peut considérer comme tels ceux qui reconnaissent une religion d'Etat. Mais ces deux cas de figure n'épuisent pas la réalité (...). Entre ceux qui ne reconnaissent aucune religion et ceux qui n'en reconnaissent qu'une seule, beaucoup jouent sur toutes les possibilités intermédiaires, outre qu'il est bien des manières de n'en reconnaître aucune ou de n'en reconnaître qu'une (...). De surcroît, toute définition absolue se heurterait à la perception que les acteurs ont d'eux-mêmes et des autres en ce domaine »¹⁰.

Un peu plus loin, il ajoute : « Deux axes croisés permettent de situer l'ensemble des positions adoptées par les Etats : l'axe de l'administration, du *juridictionnalisme* à l'*ultra-libéralisme* ; l'axe de l'inspiration, du *confessionnalisme* à l'*athéisme* »¹¹.

Tels sont les points de repère qui sont à la base de notre grille de lecture : la plus ou moins grande intervention des Etats dans la vie des Eglises, la protection spéciale, les avantages plus ou moins étendus réservés à une ou plusieurs confessions religieuses. Nous distinguerons deux grands groupes, les pays à « religion officielle » et ceux de « type séparatiste » ; ces derniers comportent essentiellement deux variantes, d'une part les régimes de séparation absolue, d'autre part les systèmes d'indépendance réciproque des deux Puissances, en réservant un traitement particulier dans cette dernière catégorie d'une part aux Etats et Régions où s'exerce encore totalement ou partiellement l'esprit du Concordat de 1801 conclu entre la France et le Saint-Siège, et d'autre part aux Etats catholiques du bassin méditerranéen qui ont renoncé récemment à la religion officielle ¹².

A. *Etats à « religion officielle »*

Trois pays de l'actuelle Union européenne sont à ranger dans cette catégorie.

1. Dans la Grèce libérée de l'occupation ottomane, les Constitutions successives ont depuis 1833 jusqu'à la dernière en date, celle du 11 juin 1975, proclamé le caractère « dominant » de l'Eglise autocéphale orthodoxe. L'article 3 de la Constitution est, sans ambiguïté ¹³. Par ailleurs, la loi n° 590 des 27/31 mai 1977, qui constitue la Charte fondamentale de l'Eglise de Grèce ¹⁴, assimile le clergé à la fonction publique ; les actes du Saint-Synode Permanent relatifs au statut du personnel ecclésiastique, ainsi que divers actes réglementaires considérés comme importants sont obligatoirement publiés au « Journal officiel » (art. 42-2, 42-4, et 42-5) ¹⁵.

2. Depuis 1849 au Danemark, « l'Eglise évangélique luthérienne est l'Eglise nationale » (art. 4 de la Constitution de 1953) ; l'art. 66 de cette même Constitution stipule que « le statut de l'Eglise nationale sera réglé par une loi ». Cette étroite dépendance de l'Eglise par rapport à l'Etat justifie l'existence d'un ministère des Affaires de l'Eglise (*Kirkeministeriet*) dont les compétences sont extrêmement étendues : direction centrale de l'Eglise nationale ¹⁶, qui s'étend d'ailleurs aux communautés religieuses dissidentes de cette Eglise, intervention dans les affaires religieuses en général, mais sous un angle plus politique, ne serait-ce que pour faire respecter la liberté de conscience et de culte reconnue à chaque citoyen par la Constitution (art. 67 et 70).

3. A ce jour, le Royaume-Uni compte deux Eglises établies (*Established Church*), l'Eglise anglicane et l'Eglise presbytérienne d'Ecosse ¹⁷. L'exemple de l'Angleterre est particulièrement significatif des implications de cette situation. Le Chef de l'Etat s'engage par serment à maintenir le caractère de l'institution ; il est garant de sa doctrine, de son culte, de sa discipline et de son gouvernement ; il participe, à travers son premier ministre, à la nomination des évêques ainsi qu'à d'autres charges importantes dans l'Eglise, même si depuis 1976, une procédure de concertation a davantage permis au Synode d'orienter le choix des évêques ; par ailleurs, le *Praayer Book*, approuvé par le Parlement en 1662, ne peut être modifié sans son accord ; l'expérience récente (1974), a montré que le Parlement, jaloux de ses prérogatives, accepte mal que l'on veuille déroger à la règle. Son statut particulier vaut à l'Eglise anglicane quelques droits et privilèges : les archevêques de Canterbury et d'York, les évêques de Londres, Durham et Winchester ainsi que vingt et un autres évêques siègent de droit à la Chambre des Lords ; dans les universités d'Oxford, Cambridge et Durham, certains

postes académiques sont réservés à des clercs de l'Eglise d'Angleterre ; lors des services religieux célébrés à l'occasion de cérémonies nationales, les évêques et le clergé jouissent d'un droit de préséance ; quiconque exerce une fonction dans l'Eglise (paroisse, etc.) ne peut être destitué, que par un procès légal, avec jugement et sentence, reconnu par l'Etat, etc. ¹⁸.

B. Etats à régime de « séparation » ou de type « séparatiste »

1. Séparation

Deux pays, la France et le Portugal prévoient explicitement la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

En France, la loi du 9 décembre 1905 dite « de séparation de l'Eglise et de l'Etat » instaure la liberté des Eglises, appelées à s'organiser, selon leurs règles propres, comme toute association de droit privé (art. 4). C'est la contrepartie de l'article 2 : « La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte... » ; en d'autres termes, il n'y a pas, ou plus, d'Eglise privilégiée en droit et toutes, présentes et à venir, sont mises sur un strict pied d'égalité. Aux « établissements publics du culte », on substitue des « associations culturelles », devenues « associations culturelles diocésaines » pour le culte catholique à la suite d'accords non conventionnels entre la France et le Saint-Siège (1921-24). Ce régime de séparation s'étend à l'ensemble du territoire de la République à l'exception des trois départements de l'Est (Haut-Rhin, Bas-Rhin, Moselle) récupérés après la victoire de 1918 et des territoires d'Outre-Mer soumis à des régimes particuliers ¹⁹. La République française, laïque, affirme donc clairement sa neutralité et l'indépendance du politique par rapport au religieux.

La Constitution (1976) du Portugal rallié à la démocratie précise en son article 41-4 : « Les Eglises et les Communautés religieuses sont séparées de l'Etat et peuvent librement s'organiser, exercer leurs fonctions et célébrer leur culte ». A vrai dire, le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat avait déjà été inscrit dans la Constitution de 1933 (art. 46), témoignage d'une conception déjà solidement établie dans le Portugal du début du siècle de l'indépendance du pouvoir civil. Voilà qui explique que, même si des dispositions constitutionnelles ultérieures ont qualifié la religion catholique de « religion de la nation portugaise » (1951), le Concordat, signé à Rome le 7 mai 1940, entre le Portugal et le Saint-Siège n'est guère apparu incompatible avec la Constitution de 1976 ; il est vrai que sur un point important, un protocole additionnel du 15 février 1975, approuvé par le loi 187/75 du 4 avril, a modifié l'article xxiv qui empêchait le « divorce des conjoints mariés canoniquement » ²⁰.

2. Les systèmes de « type séparatiste »

Les régimes d'indépendance réciproque se rapprochent à beaucoup d'égards de la *séparation*, mais s'en éloignent dans la mesure où ces systèmes ne prennent pas des allures de *divorce laïciste* : les deux Puissances ne s'ignorent pas totalement ; chacune est maîtresse de son domaine, mais elles collaborent.

a) 1. Helmut Kohl, dans un texte qu'il a rédigé alors qu'il était chef de l'opposition de l'Union démocratique chrétienne au Parlement de Bonn, a parfaitement synthétisé les mécanismes qui régissent les rapports Etat-Eglise en République fédérale :

« — l'indépendance réciproque de l'Eglise et de l'Etat ;

- la liberté de religion ;
- le principe de neutralité idéologique de l'Etat.

L'Etat ne doit pas s'immiscer, par des actes de souveraineté, dans la sphère d'activité des Eglises ; il n'a pas le droit de s'identifier à des contenus idéologiques ou confessionnels.

Toutefois, notre Constitution comporte, dans les domaines les plus divers, des institutions qui se sont développées au cours de l'histoire et qui impliquent une collaboration entre l'Eglise et l'Etat », mais « la Constitution empêche (...) que l'entente et la collaboration entre l'Etat et l'Eglise aboutissent à une fusion et à une interdépendance »²¹.

Le socle du système réside dans l'article 140 de la loi fondamentale (23 mai 1949) qui intègre les dispositions 136 à 139 et 141 de la Constitution de Weimar (11 août 1919) organisant la liberté religieuse. La nécessaire collaboration s'est traduite au fil du temps par la conclusion de Concordats avec l'Eglise catholique et d'Accords avec les Eglises évangéliques. A la veille de la réunification étaient en vigueur, entre l'Etat fédéral ou certains *Bundesländer* et les Eglises, cinq Concordats et neuf Accords²². Depuis la réunification, trois Accords ont été signés entre les Eglises évangéliques, le *Land* de « Thüringen », le « Freistaat Sachsen » et le *Land* de « Sachsen-Anhalt », mais à ce jour ils n'ont pas encore été ratifiés par les Parlements et les Synodes²³.

2. La constitution de 1937 reconnaissait à l'Eglise catholique d'Irlande une « position spéciale » en sa qualité de religion majoritaire, une clause qui fut abolie en 1972 par referendum. Néanmoins, l'article 44-1 reste très explicite quant aux obligations de l'Etat envers le Tout-Puissant (« The State acknowledges that the homage of public worship is due to Almighty God. It shall hold His Name in reverence, and shall respect and honour religion »).

Les autres paragraphes de cet article garantissent une totale liberté de conscience et empêchent l'Etat d'exercer la moindre discrimination, mais à l'évidence, pour des raisons qui tiennent à l'histoire et à la sociologie, la législation s'est efforcée de maintenir une étroite harmonie entre l'Etat et l'Eglise catholique en faisant prévaloir ses valeurs, au risque d'atténuer parfois exagérément la portée d'une Constitution d'esprit libérale²⁴.

3. L'histoire des relations entre l'Etat et les Eglises dans les Pays-Bas est celle d'un long distanciellement, commencé en 1798 avec le renoncement à l'Eglise d'Etat (la *Nederlandse Hervormde Kerk* — Eglise réformée néerlandaise) et achevé en 1983 avec la mise en place d'un système de quasi-séparation. La révision constitutionnelle a supprimé toute référence à la religion ; le chapitre 8 de l'ancienne Constitution (*Van de Godsdienst*, De la religion, art. 181 à 187) a été biffé et on lui a substitué un article 6 qui, dans son premier alinéa, affirme le droit de professer librement sa religion (*Godsdienst*) ou sa conception philosophique (*levensovertuiging*), les deux étant placés pour la première fois sur un pied d'égalité²⁵. Il n'en reste pas moins vrai que subsistent de nombreux modes de collaboration dans la sphère de l'intérêt général.

Mais, par ailleurs, l'Etat continue à financer dans les universités d'Etat des chaires au profit de la formation théologique du clergé de la *Nederlandse Hervormde*

Kerk ; de toute façon, celle-ci apparaît toujours comme un fidèle soutien à la dynastie d'Orange-Nassau, une gardienne de la tradition ainsi que cela ressort encore des cérémonies publiques et des inaugurations solennelles des souverains ²⁶.

b) Venons-en à trois pays et régions marqués à des degrés divers par l'esprit du Concordat de 1801 signé par Napoléon, premier consul et le pape Pie VII, car ils faisaient alors partie de la République française.

1. Réunie à la Hollande par le Traité de Londres (1814) pour former le Royaume-Uni des Pays-Bas, réunion confirmée après la défaite française de Waterloo, la Belgique continuera à vivre sous le régime du Concordat de 1801. Le Concordat de 1827 signé par le roi Guillaume I^{er} avec le Saint-Siège confirma celui de 1801 et en étendit les effets aux provinces septentrionales (Hollande). Devenue indépendante la Belgique « a cessé d'être un Etat concordataire car le Concordat n'y fut point reconduit » ²⁷. Toutefois, tant en ce qui concerne le financement des cultes (voir *infra*) que dans les matières non réglées par la Constitution et les lois et qui nécessitent une collaboration (protocole dans les cérémonies publiques, *Te Deum*, érection de nouvelles paroisses, etc.), les dispositions concordataires subsistent ; on retrouve l'« esprit » du Concordat jusque dans la loi du 4 mars 1870 relative au temporel des cultes.

Pour le reste, la Constitution a organisé un système d'indépendance réciproque ²⁸ et de liberté protégée conformément à l'esprit qui prévalait vers 1830 dans certains milieux catholiques libéraux (*l'Ecole de Malines*) et dont l'un des représentants les plus éminents, le cardinal Sterckx, écrivait une vingtaine d'années plus tard :

« C'est par voie de concert et de correspondance, et non par voie de subordination ou de sujétion que les deux pouvoirs doivent se prêter un secours mutuel... L'indépendance de l'Etat ne consiste absolument pas en ce qu'il puisse impunément fouler aux pieds les devoirs de la conscience, et l'indépendance de l'Eglise ne consiste pas en ce qu'elle puisse, quand elle le veut, regarder les lois civiles comme non avenues (...) une paix honorable règle les rapports mutuels dans les matières communes, c'est-à-dire dans des choses qui, à des titres différents, appartiennent aux deux autorités » ²⁹.

En fait, la Belgique, en dépit du vocabulaire utilisé par nombre de membres du Congrès national en 1830-31, n'a donc pas instauré un régime de séparation ; mais elle a veillé à garantir la souveraineté de l'Etat et à respecter la liberté du citoyen tout en laissant aux cultes une totale liberté d'organisation ³⁰.

2. Le grand-duché de Luxembourg a sous l'Ancien Régime partagé la même histoire que les Pays-Bas espagnols, devenus autrichiens au XVIII^e siècle, puis pendant la période française (1794-1814) celle des départements « belgiques ». Le territoire de l'actuel grand-duché fit partie intégrante de la Belgique indépendante de 1830 à 1839, à l'exception de la forteresse de Luxembourg. Ce long passé commun explique sans doute pourquoi les Constitutions luxembourgeoises de 1848 et de 1868 ont bien souvent repris tels quels les principes énoncés dans la Constitution belge. C'est vrai notamment pour le régime constitutionnel des cultes, avec cette nuance qu'un des articles n'est pas dépourvu d'ambition juridictionnaliste ; c'est dû vraisemblablement aux rapports très conflictuels entre libéraux et catholiques au milieu du XIX^e siècle ³¹.

3. L'Alsace et la Moselle ne sont pas concernées par les lois françaises du 1^{er} juillet 1901 (congrégations religieuses) et de 1905 (séparation). Le concordat de 1801 y est d'application pour le culte catholique mais la base juridique générale sur

laquelle repose le système des « cultes reconnus » est la loi du 18 germinal an x (8 avril 1802). A l'évidence, des trois pays et régions concernés par l'héritage de la législation napoléonienne, l'Alsace-Moselle est la plus exposée à l'interventionnisme des pouvoirs législatif et exécutif (ainsi les principaux responsables des cultes reconnus sont nommés par l'Etat) mais il est de règle que la puissance publique ne prenne ses décisions qu'après concertation avec les responsables des confessions religieuses ³².

c) L'Espagne et l'Italie, pays catholiques qui, il y a peu, connaissaient encore un régime d'Eglise d'Etat, méritent une analyse plus fouillée tant les bouleversements y ont été profonds.

L'Espagne démocratique s'est dotée d'une nouvelle Constitution le 27 décembre 1978. Peu après la disparition de Franco, le gouvernement et le Saint-Siège ont signé le 28 juillet 1976 un Accord (*Acuerdo*) ³³ modifiant le Concordat de 1953 ; il fut complété par quatre autres Accords le 3 janvier 1979 ³⁴.

En Italie, ce ne fut que le 18 février 1984 que fut conclu avec le Saint-Siège l'Accord (*Accordo*) modifiant le Concordat de Latran de 1929 ; lors de l'échange des instruments de ratification, les parties ajoutèrent un « protocole additionnel » interprétatif considéré comme faisant partie de l'Accord ³⁵. Enfin, le 15 novembre 1984, l'édifice fut couronné par la signature d'un Protocole d'approbation des « règles concernant le statut juridique des institutions et des biens ecclésiastiques en Italie, ainsi que la révision des engagements financiers de l'Etat italien et des interventions de celui-ci dans la gestion du patrimoine des institutions ecclésiastiques » ³⁶.

Dans les deux pays, le processus a débouché sur la fin du catholicisme, considéré comme religion d'Etat, même si, en Italie, la Cour Constitutionnelle, entrée en fonction en 1956, avait déjà déclaré dans plusieurs sentences en 1957-58 le caractère illégitime, au regard de la Constitution, des normes restrictives dans le domaine de la liberté religieuse. En Espagne, la « Loi organique de liberté religieuse » du 5 juillet 1980 traite des droits individuels, des rapports de coopération entre l'Administration de l'Etat et certaines confessions religieuses ; surtout, elle a prévu de pouvoir étendre aux Eglises, confessions et communautés religieuses « bien implantées » un régime d'« accord » analogue à celui qui régissait déjà les rapports avec l'Eglise catholique ³⁷. En Italie, la révision du Concordat et l'évolution des mentalités allaient enfin permettre la mise en application de l'article 8-3 de la Constitution de 1948, stipulant à propos des confessions catholiques : « leurs rapports avec l'Etat sont réglés par la loi, sur la base d'ententes avec les représentants de chacune d'entre elles » ³⁸.

Dès 1984, la nouvelle politique religieuse va favoriser la conclusion d'Ententes (*Intesi*) avec une série de communautés religieuses ignorées jusque-là. On en compte six à ce jour :

- Table vaudoise (21 février 1984) ³⁹,
- Union des Eglises chrétiennes Adventistes du Septième jour (29 décembre 1986) ⁴⁰,
- Assemblées de Dieu (Pentecôtistes) (ADI) (29 décembre 1986) ⁴⁰,
- Union des Communautés israélites (27 février 1987) ⁴¹,
- Union de l'Eglise évangélique baptiste d'Italie (UCEBI) (29 mars 1993) ⁴²,
- Eglise évangélique luthérienne d'Italie (CELI) (20 avril 1993) ⁴².

En Espagne, les choses ont été menées moins rondement. L'application de l'article 16-3 de la Constitution et de l'article 7 de la Loi Organique de Liberté religieuse ne s'est concrétisée qu'à partir de 1992. L'Etat a signé un *Acuerdo de Cooperacion* successivement avec la Fédération des Entités religieuses évangéliques, la Fédération des Communautés Israélites et la Commission Islamique ⁴³.

Au terme de ce rapide aperçu, deux ultimes remarques s'imposent.

L'Eglise catholique perd dans ces deux pays son statut privilégié — on reconnaît même pour la première fois en Italie (1984) et en Espagne (1992) des confessions religieuses non catholiques — mais, par ailleurs, l'Etat renonce à intervenir dans les affaires intérieures de l'Eglise, notamment les nominations, sinon qu'en Espagne est toujours prévue une procédure de communication au pouvoir civil qui dispose de quinze jours pour présenter ses objections. L'esprit de Vatican II a imprégné les négociations dans les deux cas.

Ensuite, le vocabulaire juridique utilisé est symbolique : il n'est plus question de Concordat, mais bien d'Accord, ce qui traduit bien la volonté, dans le respect des prérogatives des deux Puissances, de régler des questions précises dans des matières qui supposent la collaboration des deux parties, et sur lesquelles il peut y avoir « accord », sans avoir l'ambition de vouloir régler l'ensemble des problèmes qui peuvent faire difficulté ⁴⁴.

Au total, se sont mis en place en peu d'années des systèmes que les analystes ont qualifié pour l'Espagne de « Coopération entre l'Etat et les confessions religieuses » avec en toile de fond la liberté religieuse, la neutralité religieuse de l'Etat et la « valorisation positive de l'aspect religieux » ⁴⁵ et pour l'Italie de « séparation contractuelle » qui respecte le caractère laïque de l'Etat, la liberté de conscience et « le libre exercice des comportements individuels » ⁴⁶.

III. Le financement des cultes

Comme on va pouvoir le constater, il n'y a pas nécessairement un lien logique entre d'une part le type de rapports qu'entretiennent l'Etat et les Eglises et d'autre part les modes de financement des cultes *stricto sensu*, c'est-à-dire la prise en charge des traitements et pensions des ministres des cultes ainsi que les frais afférents à l'entretien des édifices du culte et autres bâtiments ecclésiastiques.

Dans l'Europe communautaire, le système peut se ramener à trois modèles principaux, avec bien sûr toute une gamme de nuances :

- A. le système « à la française » : aucun financement public ;
- B. le système « à l'allemande » : impôt d'Eglise (*Kirchensteuer*) ;
- C. le système « à la belge » : financement par l'Etat.

A. Le modèle français

1. En France, le système de séparation radicale exclut toute forme de financement par l'Etat. Mais il est une exception notoire relative aux « édifices qui ont été mis à la disposition de la nation et qui, en vertu de la loi du 18 germinal an X, servent à l'exercice public des cultes ou au logement de leurs ministres » : les églises, temples, synagogues, presbytères, etc., qui existaient avant 1905 restent propriété des pouvoirs publics qui en ont les charges du propriétaire, mais les mettent gratuitement à disposition

des associations culturelles (art. 12 et 13 de la loi de 1905). En revanche, ce qui se construit depuis 1905 est intégralement à charge des confessions religieuses. A l'évidence, sans le vouloir, le législateur de 1905 a engendré des inégalités, au détriment des religions qui n'ont connu que des développements récents, l'Islam par exemple.

A titre indicatif, voici comment se répartissaient en 1988 les ressources de l'Eglise catholique :

- le Denier du Culte ou Denier de l'Eglise (collecte spéciale annuelle) (40 %),
- les quêtes paroissiales (26 %),
- les offrandes (pour des intentions de messe) (20 %),
- frais payés par les familles pour des célébrations particulières (14 %) ⁴⁷.

2. Au Portugal, l'Etat ne finance aucun culte. Les questions relatives aux édifices du culte catholique, leur propriété, leur entretien sont réglés essentiellement par l'article vi du Concordat de 1940 :

« Est reconnue à l'Eglise catholique au Portugal la propriété des biens qui lui appartenaient auparavant et qui sont encore en la possession de l'Etat, tels qu'églises, palais épiscopaux, maisons paroissiales et leurs dépendances, séminaires et leurs dépendances, maisons d'institutions religieuses, ornements, ameublements sacrés et autres objets affectés au culte et à la religion catholique, sauf ceux qui sont actuellement affectés à des services publics ou qui sont classés comme « monuments nationaux » ou comme « immeubles d'intérêt public ».

Les biens dont question au paragraphe précédent, qui ne sont pas actuellement en possession de l'Etat, peuvent être transférés à l'Eglise par leurs propriétaires sans aucune charge de caractère fiscal, si l'acte de transfert est conclu dans un délai de six mois à partir de l'échange des ratifications du présent Concordat.

Les immeubles classés comme « monuments nationaux » et comme « d'intérêt public », ou qui le seraient dans les cinq ans à compter de l'échange des ratifications, resteront la propriété de l'Etat avec affectation permanente au service de l'Eglise. Il appartient à l'Etat d'assurer leur conservation, leur réparation et leur restauration conformément au plan établi d'accord avec l'Autorité ecclésiastique, pour éviter des perturbations dans le service religieux ; il appartient à l'Eglise d'assurer leur garde et leur régime intérieur, en particulier en ce qui concerne l'horaire des visites, dans le règlement desquels pourra intervenir un fonctionnaire nommé par l'Etat.

Les objets destinés au culte qui se trouveraient dans un musée de l'Etat ou des *autarchies* locales ou institutionnelles seront toujours cédés pour les cérémonies religieuses qui auront lieu dans l'église à laquelle lesdits objets appartenaient, quand celle-ci se trouve dans la localité où ils sont conservés. Cette cession se fera à la demande de l'autorité ecclésiastique compétente, qui se chargera de la garde des objets cédés, sous la responsabilité d'un fidèle dépositaire ».

Enfin, l'article vii donne à l'Eglise un certain nombre de garanties en cas d'expropriation publique, de démolition ou de modification de destination d'édifices du culte à l'initiative de l'Etat ⁴⁸.

3. Au Royaume Uni, l'Etat ne consent pas de dépenses au profit des confessions religieuses. Toutefois, depuis 1977, une aide limitée a été accordée pour la réparation des Eglises qui ont une valeur historique ; en 1990-91, les interventions effectuées dans ce cadre (*English Heritage grants*) ont atteint un total de 8,2 millions de livres

sterling. En avril 1991, le gouvernement a annoncé que 11,5 millions de livres sterling seraient mis à disposition pour les trois années suivantes : il s'agit d'une participation au coût des réparations de cathédrales et d'édifices analogues — en principe, ces fonds ne sont pas destinés exclusivement à l'Eglise d'Angleterre. Par ailleurs, l'Etat participe également au financement du « Redundant Churches Fund » qui pourvoit à l'entretien de 270 églises anglicanes inoccupées, mais qui présentent un intérêt architectural ou historique ; la contribution gouvernementale se monte à 8,7 millions de livres sterling pour la période 1989 à 1994-95. Au total, on constate donc que le régime d'« Established Church » n'a guère grevé les finances publiques.

4. L'exemple de l'Irlande n'appelle guère de commentaires. Le clergé n'est pas rémunéré par l'Etat ; en revanche, ce dernier, mais ceci sort à proprement parler du cadre délimité, prend en charge énormément de services éducatifs et sociaux ⁵⁰.

5. Depuis une décennie, les Pays-Bas ont connu une évolution originale. A la suite d'un compromis intervenu le 18 mai 1981, mais l'idée avait déjà été lancée une dizaine d'années auparavant, l'Etat et la « Commission inter-Eglises pour les Affaires publiques » (*Interkerkelijk Contact in Overheidszaken*) tombèrent d'accord pour une indemnisation forfaitaire au profit d'une douzaine d'Eglises moyennant le versement d'un capital de 250 millions de florins ; géré par une Fondation (*Stichting Interkerkelijke Behangenbehartiging*), les revenus assurent pour l'essentiel le service des pensions. Traduit en loi du 7 décembre 1983, l'accord fut d'application dès le 1^{er} janvier 1984. Ainsi était mis un terme à l'ancien article 185 de la Constitution, annexé encore à celle de 1983, et par lequel l'Etat s'engageait à payer les traitements et pensions des ministres des confessions chrétiennes reconnues. Le même compromis a amené la suppression en 1994, après une période transitoire de dix ans, de la franchise postale dont bénéficiaient les autorités ecclésiastiques. Enfin, dans la logique de l'esprit de désengagement de l'Etat qui présida à l'élaboration de l'accord de 1981 et à la révision constitutionnelle de 1983, la loi du 26 avril 1982 a révoqué la loi qui réglementait les subsides en matière de construction d'Eglises (*Premie Kerkenbouw*). Il n'en reste pas moins vrai que le débat reste ouvert aux Pays-Bas sur le point de savoir si la subsidiarité de la construction d'un espace de prière est compatible ou non avec la séparation de l'Eglise et de l'Etat ⁵¹.

B. Le modèle allemand

1. Le *Kirchensteuer* ou impôt d'Eglise, introduit en Allemagne au début du siècle, a véritablement créé une voie originale en matière de financement des cultes. Le taux de taxation, en moyenne de 8 à 9 % de l'impôt sur le revenu moyen des ménages, varie dans chaque Etat fédéré. Chaque contribuable désigne sur sa feuille d'impôt la confession religieuse bénéficiaire ; en principe, chaque citoyen baptisé, à moins qu'il n'ait répudié son appartenance à son Eglise d'origine, est tenu de payer cet impôt ⁵². En 1992, le système a rapporté 8,7 milliards de Marks à l'Eglise catholique et 8,5 milliards aux Eglises protestantes, auxquels s'ajoutent des dons et les revenus du patrimoine immobilier ⁵³.

2. En Italie, la loi du 20 mai 1985 a débouché sur la mise en place progressive d'un nouveau système de financement des cultes, d'abord réservé à l'Eglise catholique, puis étendu aux confessions religieuses, qui le souhaitaient, dans le cadre de

l'Entente signée avec le gouvernement et ratifiée sous forme de loi par le Parlement. Depuis 1990, le contribuable italien peut verser annuellement des dons déduits de ses revenus jusqu'à concurrence de deux millions de liras en faveur de la confession religieuse de son choix. Par ailleurs, le *Kirchensteuer* a fait école : le contribuable peut attribuer une part équivalente à huit pour mille de l'impôt sur le revenu des personnes physiques (IRPEF), évaluée par l'administration sur la base de sa déclaration annuelle, au profit d'une Eglise ; la répartition est effectuée à la proportionnelle à partir des choix exprimés par les contribuables ; lorsque le contribuable n'exprime pas de choix, l'Etat tend à se réserver la libre utilisation des fonds. Actuellement, seules deux confessions religieuses ont préféré ne pas participer à ce système d'impôt d'Eglise, l'Union des Communautés israélites et les Baptistes (UCEBI) ⁵⁴.

3. L'Espagne a suivi une évolution analogue en bien des points à celle de l'Italie. L'*Acuerdo sobre Asuntos Economicos* du 3 janvier 1979 a établi les principes d'une révision fondamentale « du système de contribution économique de l'Etat espagnol à l'Eglise catholique » ; par son article II, il a prévu l'instauration progressive d'un système d'impôt d'église. La concrétisation s'est révélée plus lente que prévue. Jusqu'en 1987, l'Etat a continué à accorder à l'Eglise une dotation budgétaire ; lors d'une seconde étape, entre 1988 et 1990, un système mixte a été en vigueur ; enfin, depuis 1991, il s'est agi exclusivement du prélèvement d'une part de l'impôt sur les revenus des personnes physiques (5,2 pour mille des revenus) attribuée par le contribuable. Dans l'esprit du gouvernement, ce n'est encore qu'une étape transitoire avant l'autofinancement ⁵⁵. D'ailleurs, les trois confessions religieuses, signataires d'un *acuerdo* en 1992, ne bénéficient pas de l'impôt d'église ; en revanche, on leur concède, comme à l'Eglise catholique, des exonérations fiscales notamment sur les biens immobiliers.

4. Au Danemark, où, en 1993, l'Eglise nationale rassemble encore 87,7 % de la population ⁵⁶, l'allocation de l'Etat ne dépasse pas 11 % de ses revenus ⁵⁷ ; l'essentiel des ressources provient donc de l'impôt d'église payable par tout citoyen baptisé qui de ce fait devient automatiquement membre de l'Eglise. La loi n° 352 du 6 juin 1991 a apporté une série de précisions quant aux modalités d'affiliation ou de rupture avec l'Eglise ⁵⁸.

C. Le modèle belge

1. En 1830-31, l'esprit de continuité a prévalu en Belgique ; en harmonie avec le système en vigueur sous les régimes français et hollandais, l'Etat a pris en charge les traitements et pensions des cultes reconnus, au nombre de six actuellement (art. 181 de la Constitution, ancien 117) ⁵⁹. La gestion des édifices destinés à l'exercice du culte est également marquée par une législation héritée de Napoléon (décret du 30 décembre 1809) qui sera complétée par la loi sur le temporel des cultes (4 mars 1870) : il en découle des charges financières importantes pour les communes et les provinces qui sont obligées de pourvoir aux grosses réparations et de couvrir les déficits des fabriques d'églises. En 1990, les subventions publiques aux cultes reconnus ont atteint environ 10 milliards de francs belges, dont 4 milliards pour les traitements et pensions et 5 milliards pour suppléer à l'insuffisance des revenus des fabriques d'églises. L'Eglise catholique a bénéficié de 97 % des fonds publics consacrés au financement des cultes ⁶⁰.

Mais la Belgique s'est récemment singularisée par une modification de l'article 117 de la Constitution, devenu depuis le 181, qui met sur pied des communautés philosophiques et religieuses par l'ajout d'un alinea 2 :

« Les traitements et pensions des délégués des organisations reconnues par la loi qui offrent une assistance morale selon une conception philosophique non confessionnelle sont à charge de l'Etat ; les sommes nécessaires pour y faire face sont annuellement portées au budget de l'Etat »⁶¹.

Cette nouvelle disposition constitutionnelle est l'aboutissement d'une évolution qui s'est fait jour depuis les environs de 1960 ; en matière financière, en matière d'émissions radio et télévision, etc., elle a tendu à mettre progressivement sur pied d'égalité avec les confessions religieuses la laïcité en tant que mouvement philosophique qui a pour étendard le principe du libre examen. La Belgique a donc opté indiscutablement pour une voie originale⁶².

2. Dans la logique de l'esprit concordataire, le grand-duché de Luxembourg a une législation en matière de traitements et pensions des ministres des cultes reconnus (art. 106 de la Constitution) semblable à celle de la Belgique. Outre le catholicisme, trois autres cultes sont reconnus, les cultes protestant et israélite — la législation de base remonte à Napoléon — et plus récemment l'Eglise protestante Réformée (loi du 23 novembre 1982)⁶³. Enfin, les communes doivent assumer, chaque fois que la nécessité s'en fait sentir, les frais relatifs à l'entretien des édifices du culte et subvenir aux frais du culte proprement dit (loi communale du 24 février 1843)⁶⁴.

3. Conformément à la tradition concordataire, l'Etat prend en charge en Alsace et en Moselle les traitements des ministres des quatre cultes reconnus : outre le catholicisme, l'Eglise de la confession d'Augsbourg, l'Eglise réformée d'Alsace-Moselle et le culte israélite ; il en est de même de leurs pensions en application de la loi allemande du 15 novembre 1909, maintenue en vigueur au lendemain du retour à la France de ces territoires⁶⁵. Quant à l'entretien des bâtiments affectés aux cultes, les communes suppléent aux défaillances des fabriques d'église ou de ce qui en tient lieu⁶⁶.

4. Les articles 32, 42-1 et 46 de la Charte fondamentale de l'Eglise de Grèce de mai 1977 règlent les modalités de prise en charge par l'Etat du traitement des évêques, des curés et des diacres, ainsi que les missions de l'« Organisme d'Administration des biens ecclésiastiques » chargé de gérer « les biens aliénables des monastères »⁶⁷.

IV. Conclusions

1. L'Eglise catholique n'a plus le statut de religion d'Etat dans aucun pays de l'Union européenne. Pourtant sa situation est enviable par comparaison aux Eglises officielles. En effet, le régime d'Eglise d'Etat n'implique pas nécessairement une aide financière ; en revanche la protection qu'il suppose induit une contrainte importante : l'interventionnisme des pouvoirs publics dans leur gestion. C'est vrai en Angleterre, d'où l'attitude de l'enfant terrible de l'épiscopat, D. Jenkins, évêque de Durham, qui considère comme inéluctable la séparation de l'Eglise et de l'Etat⁶⁸. Ça l'est au Danemark où le ministre des Affaires religieuses déborde d'activité. Ça l'est *a fortiori* en Grèce où le juridictionnalisme s'est manifesté spectaculairement avec la loi 1700 du 5 mai 1987 relative à la nationalisation des biens des monastères orthodoxes, mesure

présentée à la fois comme une contrepartie du financement de l'Etat et comme une intervention positive au profit de l'économie nationale car elle avait pour conséquence la redistribution d'une partie de terres mal cultivées ou jugées utilisables à des fins touristiques ; le conflit s'envenima entre le gouvernement et l'Eglise ; la loi 1811 en 1988 modifia substantiellement celle de 1887, mais le débat est loin d'être clos ⁶⁹. Ces trois pays sont, avec l'Alsace et la Moselle, les derniers territoires où s'exercent des formes patentées de juridictionnalisme.

2. Globalement, partout en Europe communautaire, la sécularisation a progressé et les Eglises traditionnelles ont continué à perdre des adeptes ; la prise de distance à l'égard de l'institution ecclésiastique se poursuit ⁷⁰. Là où elles vivent désormais pour l'essentiel de dons et de l'impôt d'église, elles ont des raisons de s'inquiéter. En Allemagne, où le tribut payé à la réunification est lourd fiscalement, la population commence à maugréer et les « désertions » de contribuables protestants et catholiques sèment la panique. Les finances de l'Eglise anglicane, sont catastrophiques ; elle ne compte plus en 1993 que 1,1 million de pratiquants et ses avoirs ont diminué de 750 millions de livres depuis 1989 ⁷¹.

3. Le poids des traditions religieuses s'est progressivement atténué dans toutes les législations, sans exception, même en Irlande où cependant l'avortement et le divorce ne sont toujours pas permis. En revanche, le divorce a été introduit en Italie en 1970, au Portugal en 1977, alors qu'il était interdit aux couples catholiques, et en Espagne en 1981 ⁷². Le blasphème n'est plus véritablement un délit passible des tribunaux qu'en Allemagne, en Grande-Bretagne, en Grèce, en Irlande et en Italie ⁷³, alors que la législation sur cette matière est tombée en désuétude dans d'autres pays, comme le Danemark ; cependant, tant en Belgique qu'au grand-duché de Luxembourg, le port abusif de l'habit clérical, de même que les outrages aux ministres des cultes dans l'exercice de leur ministère, sont sévèrement réprimés par le Code pénal ⁷⁴.

4. En cette fin de siècle, la liberté religieuse et de conscience est reconnue à tous les citoyens de l'Union européenne, à l'exception des souverains d'Angleterre et du Danemark que leur fonction oblige à adhérer à l'Eglise anglicane et à l'Eglise évangélique luthérienne. Le souci de respecter les minorités est général ; la volonté de prendre en compte les convictions de chacun autant que faire se peut, gagne du terrain, plus particulièrement dans les deux pays dont on a longuement souligné la rapide évolution depuis une quinzaine d'années : l'Espagne et l'Italie. Ainsi, le 11 janvier 1985, le ministre espagnol de l'Education a garanti à tout écolier « tenu en raison de ses convictions religieuses d'observer les jours de fêtes ne figurant pas dans le calendrier scolaire » la pleine jouissance de sa liberté religieuse ⁷⁵. Ainsi, en avril 1989, la Cour Constitutionnelle italienne a estimé que ce serait « une discrimination flagrante à leur rencontre que d'obliger des étudiants qui refusent l'enseignement religieux à suivre une branche alternative » ; en d'autres termes, « on ne peut contraindre un élève de choisir entre un enseignement confessionnel et un autre enseignement, quel qu'il soit » ⁷⁶.

Dans tous les pays où existe un service militaire obligatoire, l'objection de conscience a été consacrée soit dans la Constitution soit au niveau législatif ; les derniers à se rallier au droit qu'a chaque individu d'être dispensé d'un service armé en raison de ses convictions religieuses, éthiques ou morales ont été le Portugal (1976), la Grèce

(1977) et l'Espagne (1981). En fait, la loi grecque est très restrictive et a fait l'objet de nombreuses critiques à la Cour de Justice de Strasbourg ⁷⁷. Cette situation illustre un malaise plus général : l'Eglise orthodoxe grecque pose problème. Tant le gouvernement ⁷⁸ que la Cour suprême ⁷⁹ éprouvent bien des difficultés à contenir les débordements d'intolérance d'une Eglise qui, se voulant la gardienne de la préservation de l'identité grecque, agit à ce titre de puissants courants hostiles à l'Occident et à l'Europe des douze ⁸⁰. La violente campagne menée en 1993 par l'Eglise orthodoxe a d'ailleurs eu raison de la résistance du gouvernement, en dépit des démarches pressantes des Etats membres de la Communauté, dans la question de la mention de l'appartenance religieuse sur la carte d'identité. Enfin, comment ne pas rappeler l'interprétation extensive, et donc abusive, de l'article 13-2 de la Constitution (le prosélytisme est interdit) quand il s'agit de religions minoritaires ⁸¹ ?

5. La sécularisation de la société s'est accompagnée d'une consolidation de la laïcité de l'Etat. Celle-ci aurait pu impliquer de la méfiance, voire de la malveillance à l'égard des Eglises. Or, dans les faits, on s'oriente partout vers la reconnaissance des activités sociales et sanitaires des Eglises au travers de la subsidiarité dans un cadre contractuel des institutions et services qu'elles ont créés. Le cas français est significatif de cette évolution. Selon l'expression de R. Rémond, on est passé progressivement en France d'une « neutralité négative » des pouvoirs publics à une « neutralité positive », ainsi qu'en témoignent de multiples exemples depuis la loi Debré de 1959 (l'école publique est ouverte aux ministres des cultes, tandis que l'école privée moyennant certaines conditions reçoit un financement public), en passant par la garantie des emprunts pour la construction d'églises que peuvent accorder les départements et les communes aux associations culturelles et diocésaines (1961), jusqu'à l'assouplissement de la législation en matière de reconnaissance légale des congrégations religieuses, y compris des non-catholiques ⁸².

6. Enfin, il nous faut aborder la situation des « nouveaux mouvements religieux », les « sectes » comme les appellent certains. A l'évidence, les Etats ont bâti une législation fondée sur l'histoire de leurs relations séculaires avec les grandes églises chrétiennes traditionnelles, mais l'Etat de droit doit pouvoir respecter les libertés individuelles de tout un chacun ; or, il est souvent pris au dépourvu face à la multitude de confessions religieuses nouvelles. Il est donc confronté à une triple interrogation dont l'acuité est grandissante en cette fin de siècle. Qu'est-ce qu'une religion ? Quelles sont les limites à la liberté des cultes ? Y-a-t-il des communautés philosophiques qui ne peuvent pas être assimilées à des communautés religieuses ⁸³ ? Quoi qu'il en soit, l'efflorescence religieuse, ou pseudo-religieuse, soumet à rude épreuve un cadre juridique rarement préparé à affronter à ce point la diversité, d'autant qu'elle se conjugue, par rapport aux périodes antérieures, avec une exigence absolue, jamais formulée à ce point par le passé, du respect de la liberté de conscience.

Notes

¹ Ph. CHENAUX, *Une Europe Vaticane ? Entre le Plan Marshall et les Traités de Rome*, Bruxelles, Ciaco, 1990.

² R. MINNERATH, *Le droit de l'Eglise à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*, Paris, éd. Beauchesne, 1982, p. 178 et sv.

³ R. GROOTAERS, « La Déclaration du Concile Vatican II concernant la liberté religieuse », dans *Le libéralisme religieux, Problèmes d'histoire des religions*, éd. A. DIERKENS, t. 3, 1992, p. 95-109. J.B. D'Onorio ne peut s'empêcher de constater, avec une pointe de dépit : « Il est vrai, toutefois, qu'en traitant des droits individuels et collectifs à faire valoir devant l'Etat, le Concile a omis de traiter, en complément logique, des droits et devoirs de l'Etat envers Dieu et Son Eglise, alors que la liberté ne se conçoit qu'ordonnée à la Vérité. La question était, certes, devenue difficile et particulièrement délicate pour nos sociétés dites pluralistes, mais on pouvait espérer un éclairage doctrinal intéressant et renouvelé ; il n'est pas venu. Vraisemblablement parce qu'elle constitue le modèle contemporain le plus répandu en Occident, on en est resté à l'hypothèse de l'Etat neutre. La théorie de l'Etat chrétien est passée au compte des profits et pertes conciliaires » « Droit et Libertés publiques selon le Concile de Vatican II », dans *L'année canonique*, t. 31, 1988, p. 362. Pour une analyse globale de l'évolution des positions de l'Eglise, voir G. THILS, *Le statut de l'Eglise dans la future Europe politique*, Louvain-la-Neuve, 1991 ; P. JESUS LASANTA, *La Iglesia frente a las realidades temporales y el Estado : el juicio moral*, Pampelune, Ed. Universidad de Navarra, 1992, p. 181-191.

⁴ Jean-Paul II fait souvent référence à ces grands Pactes internationaux, voir D. DUSTIN et Ch. PIRE, *La politique selon Jean-Paul II*, Mame-Editions Universitaires, 1993, p. 36-40.

⁵ Instaurant la Communauté européenne du charbon et de l'acier (18 avril 1951) et dont les pays signataires furent les mêmes que ceux du Traité de Rome.

⁶ J. VELU, *Les droits de l'homme dans la nouvelle Europe*, dans *Vers une nouvelle Europe ? Towards a New Europe ?* (dir. M. TELO), Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles, 1992, p. 325.

⁷ Le chemin parcouru depuis l'excellent état de la question qu'avait établi A. W. ZIEGLER est considérable (*Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa*, Munich, Manz Verlag, 1972; ce livre constituait le t. II de *Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart*, 3 vol., 1969-1974).

⁸ Dans l'Allemagne réunifiée, on compte 9,2 millions de protestants et 8,2 millions de catholiques (article d'Eric LE BOUCHER, *Haro sur « l'impôt d'Eglise »*, dans *Le Monde*, 20 janvier 1994).

⁹ En 1991, l'Europe des 12 comptait 60 % de catholiques, 16 % de protestants, 9,2 % d'anglicans et 3,3 % d'orthodoxes, soit 88,5 % au bénéfice des confessions chrétiennes. Si les Eglises sont de plus en plus désertées, en revanche seulement 5 % d'Européens se déclarent athées convaincus (J.-P. WILLAUME, « Le défi d'une Europe sécularisée et pluraliste », dans *Protestantisme et construction européenne. Acte du Colloque des Facultés de théologie protestante des pays latins d'Europe Bruxelles (8-12 septembre 1991)*, Bruxelles, Ad Veritatem (Fac. de Théologie protestante), 1991, p. 15-23.

¹⁰ E. POULAT, *Liberté-Laïcité*, Paris, Cerf-Cujas, 1987, p. 148.

¹¹ *Ibidem*, p. 151.

¹² Outre les ouvrages et articles spécialisés auxquels je renverrai le lecteur, voir le dossier *Eglises et Etats dans l'Europe des Douze*, succession de monographies publiées dans *Conscience et Liberté*, Berne, n° 32, 1986 ainsi que le livre à connotation essentiellement sociologique *Religions et Laïcité dans l'Europe des Douze* (dir. J. BAUBÉROT), Paris, Syros, 1994.

¹³ « Section B — Rapports entre l'Eglise et l'Etat — Article 3 —

1. La religion dominante en Grèce est celle de l'Eglise Orthodoxe orientale du Christ. L'Eglise Orthodoxe de Grèce, reconnaissant pour Chef Notre Seigneur Jésus-Christ, est indissolublement unie, quant au dogme, à la Grande Eglise de Constantinople et à toute autre Eglise chrétienne du même dogme, observant immuablement, comme celles-ci, les saints canons apostoliques et synodiques ainsi que les saintes traditions. Elle est autocéphale et administrée par le Saint-Synode, qui est composé des Evêques en fonction, et par le Saint-Synode Permanent qui, émanant de celui-ci, est constitué comme il est prescrit par la Charte Statutaire de l'Eglise, les dispositions du Tome Patriarcal du 29 juin 1850 et de l'Acte Synodique du 4 septembre 1928 étant observées.

2. Le régime ecclésiastique existant dans certaines régions de l'Etat n'est pas contraire aux dispositions du paragraphe précédent.

3. Le texte des Saintes Ecritures reste inaltérable. Sa traduction officielle est une autre forme de langage sans l'approbation de l'Eglise Autocéphale de Grèce et de la Grande Eglise du Christ à Constantinople est interdite ». Voir J. KONIDARIS, « Die orthodoxen Kirchen in Griechenland nach der neuen Grundgesetzgebung », dans *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, Tübingen, t. 23, 1978, 2-3, p. 189-201.

¹⁴ Notons que l'Eglise de Crète et le Mont-Athos sont régis par un droit ecclésiastique spécifique à chacune de ces deux entités.

¹⁵ J. PETRAKIS, « La nueva carta fundamental de la Iglesia de Grecia », dans *Revista española de derecho canonico*, t. 34, 1978, n° 97, p. 103-106.

¹⁶ Ainsi en est-il de la loi n° 587 du 25 juin 1992 (*Kirkeministeriets Lovbekendtgørelse nr 587 af 25 juni 1992*), les modes d'élection, le nombre de membres des Conseils paroissiaux ainsi que les compétences de ces derniers (ex. : participation à la nomination des pasteurs, des employés d'Eglise et du cimetière, horaire des services religieux, achat de nouveaux livres de psaumes). Notons qu'au Danemark, la social-démocratie, après avoir longtemps combattu le système d'Eglise d'Etat, a modifié son attitude depuis une vingtaine d'années à l'instar des partis sociaux-démocrates des autres pays nordiques qui ont tous des religions d'Etat (G. GUSTAFSSON, « Politicization of State churches. A welfare State Model », dans *Social Compass*, t. 37 (1), 1990, p. 107-116).

¹⁷ L'union de l'Etat et de l'Eglise a été rompue en Irlande en 1869 et au Pays de Galles en 1920.

¹⁸ J. MARTINEZ VALLS, « Algunos aspectos de las relaciones Iglesia y Estado en Inglaterra », dans *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardia*, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, 1989, p. 625-639 ; J.A. BECKFORD, « Politics and religion in England and Wales », dans *Daedalus*, 1991, 120-3, p. 187 et sv.

¹⁹ L'analyse juridique la plus complète dans *Droit canonique*, dir. P. VALDRINI, J. VERNAY, J.P. DURAND, O. ECHAPPE, Paris, Précis Dalloz, 1989, p. 527 et sv.. Voir également J. BOUSSINESQ, M. BRISACIER, E. POULAT, *La laïcité française. Mémento juridique*, Paris, éd. Seuil, 1993 ; pour un aspect historique : J.-M. MAYEUR, *La séparation des Eglises et de l'Etat*, Paris, Les éditions ouvrières, 1991.

²⁰ A. LEITE et al., *A concordata de 1940. Portugal-Santa Sé. Jornadas de Estudo nos 50 anos da Concordata*, Lisbonne, Edições Didaskalia, 1993.

L'article XXIV du Concordat de 1940 était rédigé comme suit :

« En conformité avec les caractéristiques essentielles du mariage catholique, on suppose que par le fait même de la célébration du mariage canonique, les conjoints renonceront à leur droit civil de demande de divorce, lequel ne pourra, par conséquent, être appliqué par les tribunaux civils aux mariages catholiques » (*Diario do Governo*, n° 158, 10 juillet 1940).

Modification de 1975 :

« Par la célébration même du mariage catholique, les conjoints s'engagent, face à l'Eglise, à se conformer aux normes canoniques qui le régissent et, en particulier, à en respecter les caractéristiques essentielles.

Réaffirmant la doctrine de l'Eglise Catholique sur le caractère indissoluble des liens du mariage, le Saint-Siège rappelle aux conjoints qui ont contracté un mariage canonique l'impérieux devoir qui leur incombe de ne pas user du droit civil de demande de divorce ».

²¹ H. KOHL, « Eglise et Etat en République fédérale d'Allemagne », dans *Conscience et Liberté*, 1984, n° 27, p. 10-15 ; voir l'excellente analyse du système par F. MESSNER, « Liberté religieuse, neutralité et coordination entre les Etats et les Eglises : l'exemple de la République fédérale d'Allemagne », dans *Le Supplément, Revue d'Ethique et théologie morale*, 1990, n° 175, p. 95-117.

²² J. LISTL, *Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Textausgabe für Wissenschaft und Praxis*, Berlin, Duncker et Humblot, 1987, 2 vol. ; I. ZABALZA BAS, « Los concordatos y contratos Iglesia-Estado en el derecho ecclesiastico Aleman », dans *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado...*, 1989, p. 333-349 ; F. MESSNER, « Le droit conventionnel entre les Eglises et les Etats en RFA », dans *Praxis juridique et Religion*, t. 6, 1989, p. 61-91.

²³ Lettre du prof. G. Robbers de l'Université de Trèves (11 février 1994).

²⁴ Remarquable démonstration de D.M. CLARKE, *Church and State. Essays in Political Philosophy*, Cork University Press, 1984, notamment le chapitre six (Human rights and the Common Good). Forte des multiples associations qu'elle contrôle, l'Eglise tend à ne reconnaître à l'Etat qu'une fonction subordonnée ; bref, comme l'écrit J. FULTON, « This was the principle of subsidiarity which formed the mainstay of the church's social teaching at the time » (« State, religion and law in Ireland », dans *Church—State relations. Tensions and transitions*, éd. Th. ROBBINS and R. ROBERTSON, New Brunswick - Oxford, 1987, p. 259).

²⁵ C.A. KORTMANN, *De Grondwetsherziening 1983*, (La révision de la Constitution de 1983), Deventer, Kluwer, 1983, p. 76-80 ; E.K. DEN BREEJEN, « Scheiding van Kerk en Staat Recente juridische ontwikkelingen in Nederland », (Séparation de l'Eglise et de l'Etat. Récents développements juridiques aux Pays-Bas), dans *Civis Mundi*, 1985, t. 24, p. 126-129.

²⁶ Bibliographie commentée sur la question de la religion et des Eglises dans J.P.A. VAN VUGT et B.M. VAN SON, *Nog eens : godsdienst en kerk in Nederland. 1945-1986*, Hilversum, Gooi en Sericht, 1988.

²⁷ Mise au point définitive sur cette question par H. WAGNON. « Le Concordat de 1801-1827 et la Belgique indépendante », dans *L'Eglise et l'Etat à l'époque contemporaine. Mélanges dédiés à la mémoire de M^{re} Aloïs Simon*, Bruxelles, Fac. Univ. Saint-Louis, 1975, p. 547-563.

²⁸ L'article 21 de la Constitution (ancien art. 16) est très clair : « L'Etat n'a le droit d'intervenir ni dans la nomination, ni dans l'installation des ministres d'un culte quelconque, ni de défendre à ceux-ci de correspondre avec leurs supérieurs, et de publier leurs actes, sauf, en ce dernier cas, la responsabilité ordinaire en matière de presse et de publication ».

²⁹ A. SIMON, « L'Ecole de Malines (1826-1830) », dans *Collectanea Mechliniensia*, t. 37, 1952, p. 360.

³⁰ A. VANWELKENHUYZEN, « Les relations entre l'Etat et les Eglises », dans *Rapports belges au VIII^e Congrès international de droit comparé. Pescara. 29 août-5 septembre 1970*, Bruxelles, Centre inter-universitaire de droit comparé, 1970, p. 593-608 ; A. MIROIR, « L'Etat et les cultes en droit belge », dans *Res publica*, t. xv, 1973, p. 725-744 ; R. GEORGES, « La situation constitutionnelle de l'Eglise catholique en Belgique », dans *Etudes de droit et d'histoire. Mélanges M^{re} H. Wagnon*, Leuven-Louvain-la-Neuve, 1976, p. 255-284.

³¹ L'article 22 est rédigé comme suit : « L'intervention de l'Etat dans la nomination et l'installation des chefs de culte, le mode de nomination et de révocation des autres ministres des cultes, la faculté pour les uns et les autres de correspondre avec leurs supérieurs et de publier leurs actes, ainsi que les rapports de l'Eglise avec l'Etat font l'objet de conventions à soumettre à la Chambre pour les dispositions qui nécessitent son intervention ». Dans les faits, cet article, en l'absence de Concordat ou autre convention est resté pour ainsi dire inappliqué. La législation a néanmoins prévu que l'évêque de Luxembourg doit être obligatoirement de nationalité luxembourgeoise, qu'il doit prêter serment de fidélité au souverain ; sa nomination n'est effective et ne porte ses effets qu'après son agrégation par le grand-duc.

Voir J.M. GOERENS, « Le statut légal des Eglises au grand-duché de Luxembourg », dans *Revue juridique et politique. Indépendance et coopération*, t. 38, 1984, p. 710-721, dont l'étude montre excellentement les nombreux points communs entre les constitutions belge et luxembourgeoise ; A. PAULY, *Les cultes au Luxembourg. Un modèle concordataire*, Luxembourg, Forum, 1989 (sur l'agrégation des évêques, p. 116-120).

³² Outre l'ouvrage *Droit canonique* (Paris, Précis Dalloz, 1989), voir *Eglises et Etat en Alsace et en Moselle*, éd. J. SCHLICK, Strasbourg, Cerdic, 1979.

³³ Ratifié le 19 août 1976, publié au *Boletín Oficial del Estado (B.O.E.)* le 24 septembre. Texte français dans *La Documentation catholique*, t. LXXIII, n° 1705, 3 octobre 1976, p. 845.

³⁴ Ratifiés le 4 décembre 1979, publiés au *B.O.E.* du 15 décembre. Ces accords concernaient les questions économiques, l'assistance religieuse aux forces armées et le service militaire des clercs et des religieux, l'enseignement et les affaires culturelles, et enfin les questions juridiques (pour ce dernier accord, voir *La Documentation catholique*, t. LXXVI, n° 1760, 18 mars 1979, p. 277-278. Analyse globale des cinq accords par G. ROBBERS, « Die neuen Konkordatsverträge zwischen dem Heiligen Stuhl und Spanien », dans *Juristenzeitung*, Tübingen, t. 36, 1981, p. 516-521).

³⁵ Devenu la loi du 25 mars 1985, n° 121, texte français dans *La Documentation catholique*, t. LXXI, n° 1872, 15 avril 1984, p. 423-430. Etude sur la gestation et le contenu de l'accord, par J. GAUDEMET, « L'accord du 18 février 1984 entre l'Italie et le Saint-Siège », dans *Annuaire français de droit international*, t. xxx, 1984, p. 209-220 ; L. PORTERO SANCHEZ, « En torno al nuevo concordato italiano de 1984 », dans « *Ubi societas pluralistica viget* ». *Aspectos jurídicos de lo religioso en una sociedad plural. Estudios en honor del Dr. D. Lamberto De Echeverría*, Salamanque, Universidad de Salamanca, 1987, p. 381-421.

³⁶ Devenu la loi du 20 mai 1985, n° 222, texte français dans *La Documentation française*, t. LXXXII, n° 1901, 4-18 août 1985, p. 790-803.

³⁷ M.E. OLMOS ORTEGA et M. VENTO TORRES, « La libertad religiosa tras un decenio de constitucion », dans *Revista española de derecho canonico*, t. 46, 1989, p. 239-251.

³⁸ F. FINOCCHIARO, « Diritto ecclesiastico », Bologne, Zanichelli, 1990, 3^e éd., p. 39-45 et 102-107.

³⁹ Loi n° 449 du 11 août 1984 ; bien que les négociations aient abouti plus tôt, la signature de l'*Intesa* n'est intervenue, par principe, qu'après l'Accord avec l'Eglise catholique.

⁴⁰ Loi n° 516 (Adventistes) et 517 (ADI) du 22 novembre 1988.

⁴¹ Loi n° 101 du 8 mars 1989.

⁴² Renseignements communiqués par le *Ministerio dell' Interno* (Direction générale des Affaires des Cultes) en date du 10 février 1994.

⁴³ Ces Accords sont devenus respectivement la loi 24/1992, la loi 25/1992 et la loi 26/1992 du 10 novembre publiés au *B.O.E.* du 12 novembre 1992.

⁴⁴ Voir les commentaires pertinents de J. GAUDEMET, *op. cit.*, p. 218-219.

⁴⁵ J. GIMENEZ, M. DE CARVAJAL, « La sortie d'un catholicisme d'Etat en Espagne », dans *Le Supplément, Revue d'Ethique et théologie morale*, 1990, n° 175, p. 119-149.

⁴⁶ F.M. BROGLIO, « Vers une « séparation contractuelle ». Le nouveau régime des cultes en Italie », *ibidem*, p. 79-93.

⁴⁷ Voir *La Documentation catholique*, t. LXXXV, 4 décembre 1988, p. 1157-1158.

⁴⁸ *Diario do Govêrno*, 10 juillet 1940, p. 758.

⁴⁹ Voir *Religion*, London, H.M.S.O., 1992, p. 5-6.

⁵⁰ J.H. WHYTE, *Church and State in Modern Ireland. 1923-1979*, Gill and Macmillan-Barnes and Noble Books, Dublin-Totowa (New Jersey), 1980, p. 12-16.

⁵¹ E.K. DEN BREEJEN, *op. cit.*, p. 128-129 ; *De Grondwet. Een artikelsgewijs commentaar*, (dir. P.W.C. AKKERMANS et A.K. KOEKKOEK), 2^e éd., W.E.J. Tjeenk Willink Zwolle, 1992, p. 129-131.

⁵² H. MARRE, *Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart*, Essen, Ludgerus Verlag, 1982, p. 27 et sv. L'impôt est prélevé par l'employeur avec l'accord du salarié en même temps que l'impôt sur les rémunérations et transféré au ministère des Finances.

⁵³ En 1991, 330.000 protestants et 190.000 catholiques n'ont plus déclaré de religion car le gouvernement avait prélevé un impôt spécial pour financer la réunification (Voir E. LE BOUCHER, « Haro sur « l'impôt d'Eglise » », dans *Le Monde*, 20 janvier 1994).

⁵⁴ Voir le rapport déjà mentionné à la note 42 du *Ministerio dell'Interno*. Initialement la Table Vaudoise n'a pas bénéficié du système car l'Entente avait été signée et ratifiée bien avant la promulgation de la loi du 20 mai 1985 ; récemment l'Entente a été amendée pour lui permettre de participer au huit pour mille de l'IRPEF.

⁵⁵ Communication de l'Ambassade d'Espagne à Bruxelles (21 décembre 1993).

⁵⁶ En 1985, l'adhésion de la population danoise à son Eglise était évaluée à 91,5 % (O. Rus, « Trends in Danish religion », dans *Social Compass*, t. xxxv-1, 1988, p. 45-55).

⁵⁷ Voir la brochure de J. ENGMARK, (*The Church in Denmark*, Copenhagen, Ministry of ecclesiastical Affairs), sortie de presse en 1993. Le subside de l'Etat est destiné à prendre en charge les traitements et pensions des évêques et 40 % de ceux des pasteurs et doyens (*Kirkenministeriets bekendtgørelse*, n° 455 du 11 juin 1992, chap. 4 § 20 de la loi sur l'Economie de l'Eglise nationale).

⁵⁸ Voir Annexe.

⁵⁹ Catholicisme et protestantisme (loi du 18 germinal an x — 8 avril 1802 ratifiant le Concordat), culte israélite (décret du 17 mars 1808), culte anglican (arrêtés royaux des 18 et 24 avril 1835), culte islamique (loi du 19 juillet 1974), culte orthodoxe (loi du 17 avril 1985).

⁶⁰ Voir la brochure publiée par le Centre d'Action laïque *Les cultes en Belgique et l'argent des pouvoirs publics*, Bruxelles, 1993.

⁶¹ Après son adoption par le Sénat et la Chambre, le texte a été publié au *Moniteur belge* le 8 mai 1993.

⁶² *Histoire de la laïcité principalement en Belgique et en France*, (dir. H. HASQUIN), Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles, 2^e éd., 1981 ; H. HASQUIN, « La laicità dello stato belga (1830-1992) », dans *Stato, Chiesa e Società in Italia, Francia, Belgio e Spagna nei secoli XIX-XX*, (dir. A.A. MORLA), Foggia, Bastogi, 1993, p. 47-53.

⁶³ A. PAULY, *op. cit.*, p. 123-130, 132-133.

⁶⁴ J.-M. GOERENS, *op. cit.*, p. 720-721.

⁶⁵ *Eglises et Etat en Alsace...*, p. 147-200 et 345-347.

⁶⁶ *Droit canonique*, p. 532 et sv.

⁶⁷ La loi, sous le Titre 17 (Des biens ecclésiastiques) art. 46-1 précise : « Les moyens nécessaires pour l'accomplissement des tâches de l'Eglise de Grèce proviennent des rentes de sa propre propriété, des contributions volontaires de ses membres et des subventions d'Etat ».

⁶⁸ Considération exprimée en avril 1990 (Conscience et liberté, n° 40, 1990, p. 109). Sur Jenkins, voir H.R. BOUDIN, « Le libéralisme contemporain dans l'Eglise d'Angleterre (1963-1991) », dans *Le libéralisme religieux...*, p. 130-131.

⁶⁹ V. PARLATO, « Uno stato confessionista degli anni 80 : la Grecia », dans *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado...*, p. 618-623 ; J. KONIDARIS, « Les monastères dans l'Eglise orthodoxe en Grèce », dans *Archives de Sciences sociales des religions*, t. 75, 1991, p. 11-22 ; *idem*, « Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im heutigen Griechenland », dans *Osterreichisches Archiv für Kirchenrecht*, t. 40, 1991, p. 131-144.

⁷⁰ Pour une vue d'ensemble, voir Fr. CHAMPION, « Entre laïcisation et sécularisation », dans *Le Débat*, 1993, n° 77, p. 46-72.

⁷¹ Dépêche AFP du 20 janvier 1994. Cette désaffection s'explique aussi, mais en partie seulement, par des conversions au catholicisme — la plus spectaculaire a été celle de la duchesse de Kent ; en 1993, un tiers des mariages célébrés en Angleterre et au Pays de Galles l'étaient encore sous les auspices de l'Eglise anglicane.

⁷² R. LEGEAIS, « Un aspect de l'évolution du droit matrimonial en Europe occidentale : le divorce en Europe du Sud », dans *L'année canonique*, t. 32, 1989, p. 65-80. Le mariage religieux a validité civile en Angleterre, au Danemark, en Espagne, en Grèce, où le mariage civil a été introduit en 1982, en Irlande, en Italie et au Portugal (J. PRADER, *Il matrimonio nel mondo. Celebrazione. Nullità e scioglimento del vincolo*, Padoue, Cedam-Casa Edit. Dot Ant. Milani, 1986, 2^e éd.).

⁷³ Les plus hautes juridictions italiennes ont confirmé ces dernières années la pleine compatibilité de l'article 724 du Code pénal, qui date de 1930, avec la Constitution bien que le catholicisme ait cessé d'être religion d'Etat ; elles ont invoqué la protection du droit à la liberté religieuse, mais ont invité le législateur à étendre cette garantie à toutes les religions et pas seulement au catholicisme (A. DRIGANI, « L'incriminazione della bestemmia e la tutela della libertà religiosa in Italia », dans *Apollinaris*, t. LXIV, 1991, p. 365-375).

⁷⁴ P. DARTEVELLE, Ph. DENIS, J. ROBYN, (dir.), *Blasphèmes et libertés*, Paris, éd. du Cerf, 1993.

⁷⁵ *Conscience et liberté*, n° 30, 1985, p. 113.

⁷⁶ *Ibidem*, n° 38, 1989, p. 127-128.

⁷⁷ Le droit à l'objection de conscience est notamment contesté aux minoritaires. En 1991, 430 objecteurs, dont 90 % de témoins de Jéhovah, étaient en prison (*Conscience et Liberté*, n° 41, 1991, p. 117 ; *ibidem*, n° 44, 1992, p. 50-51 — 48^e session de la Commission des droits de l'homme des Nations Unies).

⁷⁸ En dépit des avis très négatifs des théologiens, le gouvernement a noué des relations diplomatiques avec le Saint-Siège ; en 1992, malgré les pressions incroyables du Saint-Synode de l'Eglise d'Etat, il a refusé de rompre ces relations (*La Documentation catholique*, n° 1790, 20 juillet 1980, p. 707 — rapport de la faculté de théologie de l'Univ. d'Athènes ; *ibidem*, n° 2046, 15 mars 1992, p. 297).

⁷⁹ Le 1^{er} juin 1992, la Cour suprême a confirmé l'égalité des droits de l'Eglise adventiste du septième jour avec ceux des autres Eglises chrétiennes ; il en résulte qu'un pasteur de cette Eglise auquel l'Eglise orthodoxe ne voulait pas que le ministère de la Défense accorde le statut d'objecteur de conscience sous le prétexte qu'il appartenait à une Eglise « inconnue », a également la possibilité de ne pas se soumettre aux obligations militaires (*Conscience et Liberté*, n° 44, 1992, p. 112).

⁸⁰ V. N. MAKRIDES, « Le rôle de l'orthodoxie dans la formation de l'antieuropéanisme et l'antioccidentalisme grecs », dans *Religions et Transformations de l'Europe* (dir. G. VINCENT et J.-P. WILLAIME), Strasbourg, Presses universitaires, 1993, p. 103-116. La domination ottomane, qui a fait de l'Eglise orthodoxe l'interlocutrice privilégiée, a évidemment contribué à renforcer la cohésion entre la nation grecque et son Eglise. Voir sur cette période et ses conséquences S. PERENTIDIS, « Ortodossia e stato laico : tradizione, dottrina, ideologia », dans *Il Mediterraneo nel novecento. Religioni e Stati* (dir. A. RICARDI), Milan, éd. San Paolo, 1994, p. 231-246.

⁸¹ En 1991, la Cour de Justice de Strasbourg examinait la plainte d'un témoin de Jéhovah condamné en première instance pour prosélytisme à plusieurs mois de prison et à une amende, peine confirmée par les juridictions d'appel (*Conscience et Liberté*, n° 41, 1991, p. 116-117).

⁸² R. METZ, « Les relations de l'Eglise et de l'Etat en France de 1960 à 1975. Quinze ans de neutralité positive », dans *Etudes de droit... M^{re} H. Wagnon, op. cit.*, p. 293-319 ; voir *Les congrégations et l'Etat* (dir. J.-P. DURAND), dans *La Documentation française*, n° 4954-1992-9 (Notes et Etudes documentaires).

⁸³ Voir le dossier publié dans *Conscience et Liberté*, n° 37, 1989. La réflexion paraît avoir été poussée en Allemagne plus que partout ailleurs. Voir la remarquable mise au point de F. MESSNER (« Peut-on définir juridiquement la religion ? L'exemple de la République fédérale d'Allemagne », dans *L'année canonique*, t. 31, 1988, p. 321-342) qui conclut en ces termes : « (...) un débat entre science des religions et droit apparaît plus que jamais nécessaire. Ce sera probablement le prix à payer afin d'éviter la tentation d'un repli frileux ou inversement la dissémination de décisions ou de théories juridiques avalisant n'importe quelle excentricité ».

Annexe

Loi n° 352 du 6 juin 1991

Loi sur la qualité de membre de l'Eglise nationale, le service religieux et la rupture des liens avec la paroisse (traduction)

Nous Margrethe II, par la grâce de Dieu Reine de Danemark, faisons savoir que le Parlement a adopté et que Nous avons consenti à ratifier la loi suivante :

Chapitre 1. Début et fin de l'affiliation à l'Eglise nationale

§ 1. Les personnes baptisées par l'Eglise nationale deviennent par le baptême membres de l'Eglise nationale.

Par. 2. Les personnes baptisées dans une autre communauté évangélique-luthérienne dans ce pays deviennent membres de l'Eglise en s'affiliant à une communauté de l'Eglise nationale.

Par. 3. Les personnes baptisées par une communauté évangélique luthérienne à l'étranger deviennent membres de l'Eglise nationale en prenant résidence dans le pays, à moins qu'elles ne déclarent vouloir rester en dehors de l'Eglise nationale.

Par. 4. Les autres personnes qui ont reçu le baptême chrétien deviennent membres de l'Eglise nationale en étant accueillies au sein de l'Eglise nationale ou en ce qui concerne les mineurs en étant éduqués dans la foi de l'Eglise nationale.

§ 2. Un membre de l'Eglise nationale peut mettre fin à son affiliation par déclaration écrite.

Par. 2. L'affiliation prend fin lorsque le membre s'affilie à une autre communauté ou d'une autre manière, par exemple si en se faisant rebaptiser il se met en dehors de l'Eglise nationale.

§ 3. Pour les personnes mineures de moins de 18 ans, les décisions concernant le § 1, par. 2-4 et le § 2 seront prises par les détenteurs de l'autorité parentale, cependant une personne ayant atteint l'âge de 15 ans accomplis devra donner simultanément son accord.

§ 4. Le ministre des Affaires religieuses établira les autres règles concernant l'affiliation et le retrait de l'Eglise nationale.

Chapitre 2. Appartenance aux communautés de l'Eglise nationale

§ 5. Les membres de l'Eglise nationale appartiennent à la communauté de la paroisse dans laquelle ils ont leur domicile, à moins que par disposition spéciale ils ne soient rattachés à une autre communauté. Les membres de communautés pour sourds conservent en même temps leur appartenance à la communauté paroissiale.

Chapitre 3. Droit des membres au service religieux

§ 6. Tout membre de l'Eglise nationale a droit au service religieux d'un ou plusieurs pasteurs de la communauté à laquelle il appartient aux termes du § 5. Les personnes non attachées à une paroisse seront servies par un pasteur avec lequel elles ont rompu le lien paroissial.

Par. 2. Le membre qui n'a pas de domicile dans le pays a droit au service religieux d'un pasteur de la communauté à laquelle il a appartenu en dernier lieu.

§ 7. Le membre de l'Eglise nationale qui n'appartient pas à la communauté paroissiale mais a des liens particuliers avec elle a droit au service religieux dans la communauté paroissiale. Le ministre des Affaires religieuses pourra établir des règles plus précises à ce sujet.

§ 8. Les pasteurs d'un pastorat pourront, avec l'accord du conseil paroissial, diviser le pastorat en zones de manière à ce que chaque pasteur desserve sa zone.

Par. 2. Malgré la division en zones, les membres de la communauté garderont le droit aux services de n'importe lequel des pasteurs du pastorat.

§ 9. Si le conseil paroissial le propose ou si un des pasteurs le demande ou si l'évêque l'estime nécessaire, l'évêque, après délibération avec le conseil paroissial et les pasteurs, pourra édicter des règles concernant le service des prêtres d'une ou de plusieurs communautés, entre autres pour la répartition des prêtres entre plusieurs zones et pour le transfert des pasteurs pour les besoins d'une ou de plusieurs églises. Des règles de ce genre seront toujours prises après la division du pastorat en zones.

Par 2. Le conseil paroissial et le prêtre concernés pourront porter plainte à propos des décisions de l'évêque, prises en vertu du par. 1., auprès du ministre des Affaires religieuses.

Chapitre 4. Dissolution des liens paroissiaux

§ 10. Un membre de l'Eglise nationale peut, par voie de dissolution des liens paroissiaux, se rattacher à un pasteur autre que celui de la communauté à laquelle il appartient. Un pasteur n'est pas tenu d'accéder à la demande de quelqu'un qui veut dissoudre des liens paroissiaux si celui-ci s'avère devoir céder pour une raison décisive au pasteur ou à sa communauté.

Par. 2. Un membre peut porter plainte contre un refus d'un pasteur dans le cadre du par. 1. auprès de l'évêque. La décision de l'évêque ne pourra pas être rapportée au ministre des Affaires religieuses.

§ 11. La dissolution des liens paroissiaux prendra fin si celui qui les avait rompus en fait la déclaration.

Par. 2. Un pasteur avec lequel les liens paroissiaux ont été rompus pourra « excommunier »¹ la personne qui a rompu ces liens paroissiaux, pour autant qu'il y ait des circonstances qui rendent absurde le maintien des obligations du pasteur envers la personne en question. L'excommunication se fera par écrit avec un préavis de six mois. La personne qui a rompu les liens paroissiaux pourra porter plainte contre cette excommunication auprès de l'évêque. La plainte auprès de l'évêque sera introduite au plus tard quatre semaines après que l'excommunication ait produit ses effets. La décision de l'évêque ne pourra pas être rapportée au ministre des Affaires religieuses.

§ 12. Pour les personnes mineures de moins de 18 ans, les décisions concernant les § 10-11 seront prises par les détenteurs de l'autorité parentale, cependant une personne ayant atteint l'âge de 15 ans accomplis devra donner simultanément son accord.

§ 13. Le ministre des Affaires religieuses établira les autres règles concernant les fondations et la dissolution des liens paroissiaux.

Chapitre 5. Dispositions concernant l'entrée en vigueur

§ 14. La loi entrera en vigueur le 1^{er} janvier 1992.

Simultanément seront abolis :

1) la loi sur les conseils paroissiaux, à savoir la promulgation de loi n° 758 du 7 décembre 1987 et

2) la loi sur la gestion des églises, la rupture des liens paroissiaux et autres, à savoir la promulgation de la loi n° 759 du 7 décembre 1987.

Au Par. 2.1 n° 218 du 23 avril 1986 sur l'administration et la gestion des églises de l'Eglise nationale etc. ont été apportées les modifications suivantes :

1.1 § 5 par. 2. modifier « § 22 » jusque « § 9 dans la loi sur l'affiliation à l'Eglise nationale, le service religieux et la rupture des liens paroissiaux ».

2. Le chapitre 3 est aboli.

§ 15. La loi ne s'applique pas aux Féroés ni au Groenland. La loi pourra être appliquée aux Féroés par arrêté royal avec la preuve de l'approbation par la majorité des Féringiens.

Passé au Château de Christiansborg, le 6 juin 1991

Revêtu de la signature et du sceau royaux.

Margrethe R.

/ Toben Rechendorff

¹ N.D.T. : Il ne faut pas prendre le mot « excommunication », utilisé ici à défaut de mieux, dans un sens aussi strict que chez les catholiques ; il s'agit simplement d'une rupture définitive entre le membre et sa communauté.

Franc-maçonnerie et laïcisation de la vie publique (Italie, France, Belgique)

par
Aldo A. MOLA

Lorsqu'on parle de laïcisation, on pense principalement à la sécularisation *versus religionem*, mais l'impact de la franc-maçonnerie ne se limite pas à ce secteur de la vie individuelle, sociale et publique ; il se marque aussi *versus politicam*. Cet article prendra en considération les deux aspects de la laïcisation due à une association dont les *landmarks* et les constitutions (1723) déclarent que les questions religieuses et politiques doivent être exclues de ses travaux et des réunions des associés (initiés à la « vraie Lumière », c'est-à-dire à la conscience des intérêts supérieurs des hommes, pris isolément ou organisés en société).

Durant le xviii^e siècle et jusqu'à la Restauration, la franc-maçonnerie fut l'alliée des pouvoirs politiques qui luttèrent pour leur émancipation par rapport aux pouvoirs ecclésiastiques. La formule de la paix d'Augsbourg et du traité de Westphalie (*cuius regio, eius religio*) était lourde à assumer par des souverains qui changeaient fréquemment de capitale et ne voulaient pas s'aliéner les dirigeants locaux des Etats qu'ils avaient conquis ou obtenus. L'exemple venait de la *Felix Austria* mais fut surtout le résultat de la volonté des Bourbons, opposés aux jésuites, de prôner l'autonomie des couronnes vis-à-vis des prétentions du clergé à contrôler la vie publique. Les loges maçonniques formaient les centres d'union des grands commis de l'Etat, des ecclésiastiques, des « esprits forts » et éclairés grâce auxquels la monarchie revendiquait son autonomie envers le Pape. Le courant janséniste de France accrut le « réganisme » de beaucoup d'autres cours, de Madrid à l'Autriche de Joseph II, qui recevait le *pellegrinus apostolicus* Pie VI ; mais il se marquait aussi du Piémont du marquis d'Ormea à la Toscane du « Frère » François-Joseph de Lorraine et de Léopold comme dans la Naples de Charles III et de Ferdinand IV de Bourbon, ou encore du prince Raimondo Sangro di San Severo, premier grand-maître d'une Grande Loge italienne, et des loges « la Victoire » (Mario Pagano, Antonio Genovesi, Gaetano Filangieri, c'est-à-dire les Frères — juristes, économistes, historiens — qui, d'accord avec Antoine Pilati, allaient délimiter les compétences du pouvoir politique et surtout de la religion et du pape).

Au-delà de la justification de leurs pouvoirs, la monarchie et l'aristocratie du xviii^e siècle n'eurent pas à défendre une idéologie. La franc-maçonnerie, pour sa part,

n'était (et n'est) pas ennemie de l'Ordre et de la Tradition, idéaux et valeurs qu'elle apprend aux Frères, parmi lesquels se comptaient les « princes sous l'Acacia » et, peut-être, Louis XVI et ses frères de Provence et d'Artois. La vie de cour ne changea pas (lever, messe, réceptions, banquets...) mais elle ne reflète plus la vie de tout l'Etat, alors compris comme l'ensemble des administrateurs et des juges, des parlements et des universités de plus en plus à l'abri de l'ingérence cléricale. D'ailleurs, la Loge suit également son propre cérémonial : réunion des initiés, accueil des récipiendaires, rituels d'initiation ou d'augmentation de salaire, chants, banquets, quelquefois obscènes... Elle ne recherche pas de présence publique : la Loge est encore discrète, souvent cachée, secrète pour échapper aux critiques voire aux persécutions, là où les bulles d'excommunication de Clément XII et Benoît XIV ont cours. Mais elle est aussi une école pratique de sociabilité et conduit beaucoup plus loin que les salons littéraires ou les académies, parce qu'elle est une sorte d'univers où l'on naît, où l'on vit (on mange, on écoute de la musique, on parle...) et finalement où l'on meurt. Bien que cachée ou discrète, la Loge est, pour ses membres, une société publique, le modèle de ce que devrait — ou pourrait — devenir la société elle-même.

Sous l'Empire de Napoléon I^{er}, les loges visent à l'emporter sur l'Etat. Très souvent, les cérémonies des Frères ont lieu au plus haut niveau de la vie publique. En loge — des loges qui s'appellent « Napoléon », « Joséphine », « Marie-Louise », « Amalia-Augusta », « Eugène »... — on chante « Napoléon de tous les rites ». Non seulement on voit sur les colonnes Joseph, Jérôme, Lucien Bonaparte, Joachim Murat, Cambacérès, les maréchaux, les amiraux, les préfets, les maires du « système impérial » ; mais encore les loges vont remplacer les pouvoirs officiels dans l'organisation de cérémonies d'importance publique. Aux « Amis Philanthropes » et aux « Vrais Amis de l'Union » de Bruxelles (alors sous l'obédience du Grand Orient de France), l'Empereur est honoré. A Milan et à Rome (Grand Orient d'Italie), les loges les plus prestigieuses organisent des fêtes à l'occasion de la naissance du Roi de Rome, « premier-né du Très-puissant F. : Napoléon », durant lesquelles les Frères crièrent des « bans » pour le vice-roi Eugène, le roi d'Espagne, le roi de Naples, le prince Cambacérès, Grand-Commandeur de tous les Rites et « au Frère le plus puissant du monde maçonnique, Napoléon le Grand, à l'Auguste Impératrice, sa digne épouse, au Prince Lúweton, leur excellent fils ». Les comptes rendus des fêtes furent imprimés et distribués aux profanes. La franc-maçonnerie exerçait un rôle de suppléance envers l'Etat ; elle était ou voulait être l'Etat. Alors qu'aux « Vrais Amis de l'Union » à Bruxelles, « des messes étaient régulièrement chantées lors de chaque décès ou lors des tenues funèbres solennelles » (bien que le 2 janvier 1797 on déclarât y pratiquer la « religion naturelle » et le 4 octobre 1804, on y initiât un luthérien), à Milan, à Rome, à Florence, à Turin et partout en France, les Frères célébraient des rituels emplis de symboles égyptiens et portaient en procession des objets (corbeilles de *phallus* et de *ktéis*, ...) qui ne posaient pas de problèmes aux prêtres et aux ecclésiastiques présents aux cérémonies. Par ailleurs, aucun ecclésiastique ne s'indigna de l'image d'Isis, placée en proue des navires, comme protection divine.

Plusieurs historiens (maçons ou non) ont souligné que la franc-maçonnerie fut au service de l'Empereur au point de devenir quelque peu servile ; mais les frères savaient et voyaient que l'Empereur était lui aussi au service des idéaux, propres à l'Or-

dre, de tolérance et de liberté pour toutes les religions et idéologies. De cette façon, le petit monde maçonnique devint la représentation du macrocosme social engagé à réaliser les principes de la grande Déclaration du 4 juillet 1776 (« tous les hommes ont été créés égaux ; ils ont des droits imprescriptibles : la vie, la liberté, la recherche du bonheur... ») et de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (Const. 3 sept. 1791).

Les bouleversements des années 1814-15 ouvrirent une nouvelle époque à l'action de la franc-maçonnerie pour la laïcisation de la vie publique en Europe. La constitution de Louis XVIII reprit celle de l'Empire et l'Acte additionnel, pensé par Benjamin Constant. Les vaincus avaient donc droit à la vie, mais aussi au respect de leurs idées et, peut-être, à la revanche. L'histoire avait appris la philosophie : il était déjà écrit dans la constitution maçonnique de 1723 qu'il faut soutenir le rebelle révolté contre le pouvoir mais que, si la révolte ne reçoit pas le soutien des maçons, les Frères ne peuvent aider leur compagnon malheureux.

Pendant un siècle de conspirations libérales, de révolutions, de trahisons (de la part de rois qui renièrent les constitutions qu'ils avaient eux-mêmes octroyées), la compréhension témoignée aux vaincus de l'histoire devint d'importance vitale pour éviter que ne coule trop de sang. Le XIX^e siècle fut un siècle d'exils plus que de pendaisons ou de guillotine. Les juges — les souverains, aussi — savaient désormais que les vainqueurs d'aujourd'hui pouvaient devenir les victimes de demain. Prudence et souplesse, donc : on veilla à épargner les vies humaines. La franc-maçonnerie eut un rôle fondamental pour éclairer les esprits à ce propos. En France, Joseph Bonaparte jusqu'à sa mort ne fut pas remplacé à la Grande Maîtrise du Grand Orient. En Italie Antoine Salvotti, reçu maçon à l'époque de Napoléon, fut l'inquisiteur de la Restauration contre les maçons et les *carbonari*, mais lui-même confia la vie des coupables à la clémence de l'Empereur d'Autriche. En Belgique, après l'union à la couronne d'Hollande, certains Frères envisagèrent la nécessité de s'éloigner du Grand Orient de France et de se rattacher à la Grande Loge hollandaise, mais en toute amitié et sans rancune envers les « frères séparés ».

Ce n'est pas la franc-maçonnerie qui chercha le combat avec l'Eglise durant le XVIII^e siècle. Au lendemain de la Restauration, ce fut encore l'Eglise de Rome qui choisit la lutte. Le 13 septembre 1821, Pie VII publia la constitution apostolique *Ecclesiam a Jesu Christo* dont le titre ne pouvait pas être plus clair : *Damnatio societatis secretae nuncupatae Carbonariorum*. La condamnation concernait les *carbonari* qui étaient généralement considérés comme une des nombreuses branches de la franc-maçonnerie. C'est ce qu'écrivait Léon XII le 12 mars 1825 dans la constitution apostolique *Quo graviora*. Les soulèvements libéraux (1817, 1820-21, 1830-31 et bien d'autres, surtout en Italie, où des régions entières vivaient en état de rébellion presque continu) poussèrent l'Eglise à croire au « complot », dont des écrivains (non seulement catholiques, mais aussi protestants, comme Eckert) esquissèrent le plan politique au bénéfice de la Sainte-Alliance et de la Papauté.

Les francs-maçons de France et de Belgique furent publiquement condamnés comme incarnation du Mal. Si elles ne l'avaient pas encore fait, les Obédiences pri-

rent des mesures au fur et à mesure que les assauts cléricaux se manifestaient. Pendant la première moitié du xix^e siècle, les courants mystiques caractéristiques du xviii^e siècle (Dom Pernéty et les Illuminés d'Avignon, Martinès de Pasqually et les Elus Cohéens, Louis-Claude de Saint-Martin « philosophe inconnu », Jean-Baptiste Willermoz, Messmer et les magnétiseurs...) cédèrent le pas aux courants politiques. La réponse à l'Eglise se plaça à deux niveaux : sur le plan culturel, avec les saint-simoniens, les élèves de Comte, l'utopie socialiste, les militants démocratiques... ; sur le terrain politique, avec la recherche de nouveaux espaces à côté du pouvoir. A cet égard, la franc-maçonnerie n'hésita pas à s'allier chaque fois avec les forces les plus sûres et durables. En Belgique, après la conquête de l'indépendance au détriment de la Hollande (où Frédéric de Nassau garda la Grande-Maîtrise pendant soixante-cinq ans), les loges se rassemblèrent autour de Léopold I^{er} qui avait été reçu maçon à Berne en 1813. Les ateliers des militaires offraient une double garantie, pour le roi et pour la famille maçonnique. En France, sous la monarchie de Juillet, les loges s'ouvrirent aux tendances démocratiques et radicales, et plus tard recrutèrent parmi les socialistes. Louis Blanc, Proudhon et d'autres champions de la gauche virent la Lumière, tandis que quelques Italiens, exilés, étaient reçus maçons en loge en France, en Angleterre, en Belgique ou en Amérique (Garibaldi à Montévideo et, plus tard, à Rio de Janeiro ; Antoine Meucci aux Etats-Unis), et là réfléchirent à la révolution.

Malgré de profondes différences d'origine, les Frères de la loge parisienne « Rose du Parfait Silence » (la loge de Bègue-Clavel), des ateliers bruxellois « Les Vrais Amis de l'Union » et « Les Amis Philanthropes » ou des ateliers italiens (contraints à la clandestinité, mais ici et là toujours actifs) avaient des buts communs : surtout la lutte pour la liberté religieuse, une nouvelle fois menacée par l'Eglise catholique, comme on le vit en Belgique où elle fut condamnée par l'épiscopat fin décembre 1837 et, en Italie, après l'accession au Saint-Siège de Pie IX, suivie par l'encyclique *Qui pluribus* (9 novembre 1846) où les francs-maçons étaient accusés d'écraser « les droits du pouvoir sacré et de l'autorité civile ». En France, la polémique cléricale contre la franc-maçonnerie fut moins virulente : grâce à la médiation exercée par Napoléon III, qui restaura Pie IX à Rome, contre républicains et francs-maçons, poursuivit les Frères de gauche dans son pays mais nomma Lucien Murat Grand-Maître d'une maçonnerie une fois encore à l'Orient de l'Empire. Suivirent le maréchal Magnan (1862-65) et le général Mellinet, dont la conduite maçonnique était entièrement réglée par Napoléon III, leur patron et parrain.

On comprend bien l'insatisfaction de nombreux Frères (et surtout d'hommes de gauche non maçons, comme Victor Hugo) ; mais tel était le prix à payer pour célébrer les obsèques de Magnan à Notre-Dame avec les emblèmes de l'Ordre et la bénédiction de M^{sr} Darboy, qui déclara à Pie IX ne les avoir pas vus. On pourrait parler, à cet égard, de duplicité, mais ce serait un jugement trompeur. En effet, l'équilibre de l'Empire libéral (après l'Empire autoritaire) était fondé non seulement sur les senatus-consultes du 18 juillet 1866, du 14 mars 1867 ou du 8 septembre 1869, mais surtout sur la laïcisation de la vie publique dont l'Empereur était le garant. Par conséquent, ministres, membres du Sénat, militaires, juges, fonctionnaires publics prêtaient serment de fidélité « à la Constitution » et à l'Empereur, c'est-à-dire à l'Etat, dont la constitution,

au titre premier, « reconnaissait les grands principes proclamés en 1789, qui sont la base du droit public des Français ».

La conquête des Frères du passé n'était pas perdue. Là où la lutte devint de plus en plus acharnée et où les catholiques visèrent à soumettre l'Etat à l'Eglise, les ateliers franchirent les obstacles. Le Grand Orient de Belgique, sous l'impulsion de Théodore Verhaegen, effaça en 1854 l'art. 135 des Règlements Généraux qui empêchait de discuter en loge de politique et de religion. On a parlé, à cet égard, de « rationalisme religieux en évolution » et d'une « approche plus rationnelle du sentiment religieux ». Il est certain que la franc-maçonnerie prit parti pour la liberté de conscience, pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat et pour la laïcité de la vie publique. La communauté maçonnique belge plus tard fut la première à éliminer le Grand Architecte.

A la même époque, le petit royaume de Sardaigne — qui devait guider le processus d'unification nationale italienne (1848-1870) — accepta le choix de Cavour : « une Eglise libre dans un Etat libre », autour duquel se rassemblèrent les laïcs : des Frères, bien sûr, mais aussi de nombreux « maçons sans tablier » qui eurent la maîtrise de la vie politique italienne jusqu'à la montée du fascisme.

Dans tous les pays en question, les moyens d'action de la franc-maçonnerie furent à peu près identiques. Avant tout : l'école publique. La présence de maçons au ministère de l'Instruction en Italie est significative (François de Sanctis, Michel Coppino, dont le nom est lié à la loi qui, en 1877, déclara l'instruction primaire obligatoire, gratuite et laïque, Ferdinand Martini, Edouard Daneo, Joseph Credaro, Victor-Emmanuel Orlando...).

A ces ministres, « maçons du roi », correspondait en France la « république des instituteurs » : celle des lois Ferry, qui suivirent de quelques années la loi Coppino. En Belgique, dès 1834, la création de l'Université Libre de Bruxelles avait posé les bases d'une formation d'une classe dirigeante au-dessus des intérêts particuliers des sectes religieuses et politiques : celle d'hommes d'Etat voués, dans leurs professions et emplois, à la sauvegarde des grands principes.

Pour la franc-maçonnerie, l'école n'était pas seulement synonyme d'instruction et donc de « réservoir » d'informations et d'exercice de compétences individuelles. Elle voulait surtout dire éducation, c'est-à-dire transmission des valeurs dont l'Etat lui-même était le dépositaire. La franc-maçonnerie devint donc l'âme pédagogique de l'Etat, sa légitimation à éduquer. A première vue, il y a peu de différences entre l'ancienne prétention du clergé à former les consciences personnelles et l'orgueil d'un Etat qui se veut instituteur : l'un et l'autre semblent marcher sur la voie de l'autoritarisme. Toutefois, il semble clair que les valeurs de l'Etat laïc étaient — et sont — celles du pluralisme, de la tolérance, de la libre comparaison entre les opinions et, finalement, de la libre-pensée. Pour cette raison, maçons et libres-penseurs marchèrent longtemps unis sur la même route et devinrent la cible des réactionnaires de toutes tendances.

Le maintien de valeurs n'eut pas seulement lieu à l'école. Les francs-maçons s'engagèrent dans plusieurs milieux de la société : l'armée, par exemple, qui fut l'école des analphabètes et, ce qui compte plus, un endroit où fut mise en pratique une

conception de vie publique et personnelle fondée sur les principes laïcs de l'Etat. Dans la France maçonnisante de Ferry, Waldeck-Rousseau, Loubet, Combes..., la « Patrie » suffit à élever les jeunes, sans avoir besoin d'Eglise, de messe, etc. D'autre part, la vie militaire présente, bien entendu, une succession de cérémonies, de rituels : comme celle de la loge. En effet, « la République était la franc-maçonnerie à découvert », tandis que les loges étaient « la République à couvert ». Mais si, en France, la franc-maçonnerie devint l'« église de la République », ailleurs elle était plus simplement l'épine dorsale de l'Etat, qu'il soit républicain ou monarchique.

On le vit en Belgique, après la suppression (quelques années avant le Grand Orient de France) de la formule « A.:G.:D.:G.:A.:D.:U.: » (A la Gloire du Grand Architecte de l'Univers) et le remplacement d'« amitié réciproque » par « fraternité », durant un processus de sécularisation qui concernera les loges avant de se fondre dans la société et la vie publique et qui vit l'engagement des ateliers maçonniques dans la « cité ». Alors qu'elles luttaient pour le suffrage universel, pour l'instruction obligatoire (mais contre l'enseignement obligatoire de la religion catholique), pour l'amnistie aux grévistes et, en général, pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat, les loges belges n'ouvrirent jamais de discussion sur le rôle de la Couronne. L'Université Libre de Bruxelles reçut l'Espagnol Francisco Ferrer y Guardia, prophète de l'« école moderne », plus tard fusillé à Barcelone comme anarchiste, et prenait position sur la « question ouvrière ». Le « système belge » ne fut pas la seule exception dans le cadre de la franc-maçonnerie continentale. En Italie, les loges jouèrent le même rôle de « parti de l'Etat ». Peuplées de républicains (partisans de Mazzini, Garibaldi, Bakounine), quelquefois d'anarchistes (Errico Malatesta, Comunardo Braccialarghe...), très souvent de socialistes (André Costa, Jean Lerda, Horace Raimondo...) ; à l'exception de l'atelier turinois « Peuple souverain », dont les membres juraient de lutter contre le cléricalisme, le militarisme et la monarchie (mais cet atelier ne figure pas dans les listes officielles de Grand Orient), les loges des anciens révolutionnaires se rassemblaient chaque 20 septembre aux côtés du Roi et de sa Famille, « à l'Orient de l'Etat ». Elles donnèrent aux Italiens les symboles et les rituels maçonniques : la marche, les chants, Minerve et Hercule, les oraisons et l'Etoile Flamboyante qui devint l'emblème de l'Armée et figurait sur la façade des théâtres, des écoles, des bureaux publics. Par les papiers-timbrés du Royaume d'Italie, un symbole maçonnique disait aux citoyens qu'il n'y avait pas seulement la foi des églises, du clergé, des papes, ou seulement les idéologies des chefs des partis politiques mais que, au-dessus, il existe une réalité supérieure et unificatrice, l'universalisme de la laïcité.

Les études de Jean-Luc Quoy-Bodin sur l'Armée et la franc-maçonnerie, de François Vindé sur l'affaire des « fiches », ceux de J. et Mona Ozouf sur les instituteurs, de René Rémond sur l'anticléricalisme en France ; les recherches de M. De Schampheleire et d'Hervé Hasquin sur la franc-maçonnerie en Belgique et, encore, nos travaux et ceux de M. Salsa, S. Goretti, R.F. Esposito,... sur les rapports entre franc-maçonnerie et vie politique et culturelle nous apprennent beaucoup sur la pénétration des idéaux maçonniques (le mythe du progrès et des réformes sociales, au-delà de la devise « liberté, égalité, fraternité ») dans la vie quotidienne.

L'influence de la franc-maçonnerie dans ou sur les Universités demeure encore presque entièrement inconnue (on a très souvent parlé de complot, de manipulation, d'ingérence au delà des lois...) : on connaît mal la naissance et la diffusion d'une « mentalité maçonnique », qui ne caractérisa pas seulement les frères actifs et payants mais, plus généralement ceux qui, maçons d'un seul jour peut-être, quelques fois après une parodie d'initiation, ne franchirent plus les portes des temples, mais conservèrent toujours une attitude laïque, vrai héritage de la franc-maçonnerie durant les xix^e et xx^e siècles. Si nous disposons de recherches sur la Libre-Pensée (les ouvrages d'Emile Poulat, René Rémond, Patrick Cabanel, etc. pour la France ; de John Bartier, Hervé Hasquin, André Miroir... pour la Belgique ; de Pedro Alvarez Lazaro et moi-même pour l'Italie), on n'a pas encore assez étudié la présence maçonnique aux congrès scientifiques internationaux comme à celui de Paris lors de l'Exposition Universelle de 1900, où Bertrand Russell choisit pour modèle le maçon italien Joseph Peano, maître de la logique mathématique et partisan d'une langue universelle, une fois encore au-dessus des religions, des idéologies politiques et, finalement, des luttes entre les communautés maçonniques au profit de la primauté de la Tradition.

Le débat sur la vie économique — le rôle du capital, de la banque, du marché... et la lutte des classes — se déroula en-dehors des préceptes de l'Eglise (ou, si l'on préfère, des églises) et sur un plan scientifique, à savoir laïc. Le passage de l'alchimie à la biotechnologie passa par les loges. C'est un aspect de la sécularisation qui attend d'être mieux connu ; mais il n'est pas le dernier quant à son importance et son influence sur l'évolution de la société contemporaine en Europe et dans tous les pays évolués, après la colonisation. A ce propos, les privilèges de liberté de recherche et de discussion, caractéristiques des loges, arrivèrent à inspirer courants culturels, mouvements politiques, forces sociales et économiques, institutions et personnalités, bien au-delà des ateliers maçonniques, jusqu'au triomphe d'une sorte d'œcuménisme maçonnique (selon la formule d'Ernest Nys) qui n'est ni moins large ni moins décisif que l'œcuménisme chrétien au Moyen Age. Sécularisation, modernisation, laïcité et diffusion de la « mentalité maçonnique » au début et durant le xx^e siècle deviennent donc synonymes. Les événements eux-mêmes sont là pour en donner la preuve. En Italie, par exemple, à la chute de la démocratie parlementaire (1922-25), le fascisme ne signifia pas seulement la montée d'un régime réactionnaire ou clérical. Dans ses rangs on compta des tendances néo-païennes d'origine maçonnique qui, au lendemain du Traité de Latran, empêchèrent la cléricalisation de la vie publique et, surtout, celle de la culture, pépinière des forces d'opposition libérales actives dans la Résistance et au début de la République.

Pour toutes ces raisons, la lutte contre la franc-maçonnerie prit la forme d'un duel à mort entre le Bien (l'Eglise catholique) et le Mal (la « synagogue de Satan », le complot judéo-maçonnique...). Les journaux antimaçonniques se donnèrent des titres très évocateurs (« Le combat », « La Croix » ou la « Libre parole » de Drumont) : vrais outils de contre-initiation, de contre-maçonnerie plus encore que d'antimaçonnerie. Ce dernier courant changea de visage : au xviii^e siècle et jusqu'à Pie ix, il avait été sur la défensive au nom de l'union des couronnes et des autels ; vers la fin du xix^e siècle il passe à l'attaque, au nom de la reconquête chrétienne complète de la société, de la vie individuelle et des institutions publiques, dont aucune ne pouvait

échapper à l'influence directe de l'Évangile et des nouveaux croisés. Conservateur lorsque les Frères étaient aux origines de la démocratie, le contre-maçonnisme devint « populaire », champion de la naïveté du « bon peuple », simple, croyant et fidèle aux traditions (paysannes, familiales...) contre la complexité des ateliers maçonniques, fruits du rationalisme, d'une mentalité scientifique très cultivée et donc loin de la simplicité de la foi.

On peut considérer comme expression de la vengeance chrétienne et populaire les rexistes en Belgique, l'État des Français de Philippe Pétain au temps de Vichy (comme l'a montré, notamment, Dominique Rossignol), le phalangisme de Francisco Franco en Espagne et le fascisme italien qui eut tous les caractères d'un mouvement populaire de masse. Après la chute de ces régimes, la tendance à la cléricatisation (surtout en Italie, mais aussi en France) se poursuivit dans des partis et des forces politiques qui se donnèrent le nom de « populaires » et qui acceptèrent la république pour en faire l'instrument d'une reconquête chrétienne où république et royaume de Dieu sont synonymes. La mentalité contre-maçonnique englobe cléricaux et extrême-gauche aujourd'hui encore alliés dans les rangs des fondamentalistes de toutes les croyances et des nouvelles religions (étudiées par Massimo Introvigne), unies dans la haine de la laïcité, de la libre-pensée et de la liberté de conscience.

L'antimaçonnisme gagna sa lutte dans les pays où il y avait une tradition plus faible du « sens de l'État » : ainsi l'Italie dont l'unification politique est plus récente et les institutions publiques moins enracinées dans la vie quotidienne. Le niveau de laïcité de l'État se révèle, dans ce cas, directement proportionnel à l'organisation et à la présence publique de la franc-maçonnerie. On le voit à propos de l'école, qui révèle une différence profonde, par exemple, entre France et Italie. Dans l'Hexagone, la franc-maçonnerie s'est donné le rôle de « pivot de la République » et défend des idéaux de liberté, égalité, fraternité et, surtout, de garantie de la laïcité de la vie publique. On l'a vu à l'occasion de la récente « affaire du foulard islamique » et, plus encore, avec la marche du 16 janvier 1994 pour défendre l'école publique menacée par les courants cléricaux qui voulaient une égalité entre elle et l'école religieuse : des Frères de presque toutes les Obédiences se présentèrent avec tabliers, cordons et bannières des loges. Leur force était l'action en pleine lumière devant laquelle les adversaires reculèrent.

En Italie, le débat sur le sort de l'école publique n'a presque jamais vu les maçons prendre position publiquement et de façon claire et décisive. A propos de l'instruction, même sous un grand maître qui était professeur d'université, le Grand Orient d'Italie (qui, dans l'opinion générale, est traditionnellement considéré comme l'obédience la plus laïque, sinon la plus libérale, du pays) eut un rôle mineur et alla jusqu'à poser la question de l'existence d'une « culture maçonnique » un siècle et demi après l'unification nationale et une longue tradition de laïcité libérale. On se demande si la tendance à une action cachée, très prudente, n'a pas conduit à renoncer à prendre position publiquement sur les problèmes fondamentaux du pays. Pour ces mêmes raisons, on se demande de plus en plus si la franc-maçonnerie a encore (ou n'a plus) une vraie fonction dans la société et dans son développement.

Un autre aspect des différences entre les niveaux de présence et d'influence des Obédiences maçonniques dans les pays de tradition latine se marque dans la législation sur les associations: Dans l'Hexagone, dès 1901, la loi garantit la liberté de s'associer dans des buts qui ne soient pas contraires aux codes : ce fut l'une des principales conquêtes de la maçonnerie à l'époque de Waldeck-Rousseau, Emile Loubet, Emile Combes... et des congrès de la Libre-Pensée (Genève, 1902 ; Rome, 1904 ; Paris, 1905...). En Italie, au contraire, la question est encore ouverte et la liberté d'association demeure sous le contrôle des forces politiques (à savoir des majorités parlementaires, au risque de changements d'évaluation en fonction de la sensibilité des gouvernements et de ceux qui les soutiennent) ou, à la limite, des juges (dont une partie n'est pas libérée des tentations de la politique militante). Sur cette question, la franc-maçonnerie italienne ne s'est pas manifestée en faveur du progrès des libertés. En effet, la peur du contrôle par le pouvoir public a poussé les Frères à ne pas demander avec la vigueur nécessaire une loi claire et universelle sur les associations. On doit donc prendre acte d'une attitude dans laquelle la maçonnerie a montré plus de soin pour elle-même que pour les intérêts généraux du pays : c'est aussi la raison pour laquelle, dans le débat actuel sur le retour de l'Etat aux « lois de Dieu » (selon la pensée publiquement émise par la présidente de la Chambre des députés, Irene Pivetti), la franc-maçonnerie n'a pris aucune position efficace, dans la ligne de la vocation laïque des ancêtres (Cavour, Giolitti, Einaudi) qui avaient une vision européenne des libertés, bien au-delà de la querelle, tout à fait italienne, des accords entre l'Etat et l'Eglise. L'espace pour l'action maçonnique en soutien à la laïcité est donc encore très large.

Bibliographie

Sur la Belgique, voir HASQUIN, H. (coord.), *La Belgique française, 1792-1815*. Bruxelles, 1993. HASQUIN, H. (éd.), *Visages de la franc-maçonnerie belge du XVIII^e au XX^e siècle*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1983. DE SCHAMPHELEIRE, H., *Histoire de la franc-maçonnerie belge depuis 1830 : un siècle et demi de Grand Orient de Belgique*, Bruxelles, Grand Orient de Belgique, 1986-87, 3 vol. VAN DEN ABEEL, A., *Les enfants d'Hiram : francs-maçons et franc-maçonnerie*, Bruxelles, Roularta Books, 1992.

Pour la France, voir COMBES, F., *Les trois siècles de la franc-maçonnerie française*, Paris, Edimaf, 1989. CHEVALLIER, P., *Histoire de la franc-maçonnerie française*, Paris, Fayard, 1974-75, 3 vol. LIGOU, D., *Histoire des francs-maçonneries en France*, Paris, Privat, 1981. LIGOU, D., *La postérité d'Hiram*, Paris, Dervy, 1993. MELLOR, A., *Histoire de l'anticléricalisme français*, Paris, Mame, 1966. MITTERAND, J., *La politique des Francs-Maçons*, Paris, 1973. FAUCHER, J.A., *Les francs-maçons et le pouvoir de la Révolution à nos jours*, Paris, Perrin, 1986. BURNAT, P., DE VILLENEUVE, Ch., *Les francs-maçons des années Mitterrand*, Paris, Grasset, 1994. VIOT, M., MERLE J.-M., *Ces francs-maçons qui croient en Dieu*, Paris, Quai Voltaire, 1992.

Sur l'Italie, voir TOMMASI, T., *La massoneria e la scuola*, Firenze, Vallecchi, 1980. VIALLET, J.-P., « Analyse d'une Obédience maçonnique : le Grand Orient d'Italie, 1870-1890 », dans *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes*, IX, 1978, p. 171-237. FRANZINELLI, M., *Ateismo, laicismo, anticlericalismo, Guida bibliografica ragionata al libero pensiero ed alla concezione materialistica della storia*. MOLA, A., *Storia della massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni*. Pref. di Paolo ALATRI, Milano, Bompiani, 1992.

Voir aussi ALVAREZ LAZARO, P., *Libero pensiero e Massoneria : convergenze e contrasti tra Otto e Novecento*, Rome, Gangemi, 1990. BARTIER, J., *Laïcité et franc-maçonnerie*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1982. HASQUIN, H., PORSET, Ch., CABANEL, P., et al., *Stato. Chiesa et società in Italia, Francia, Belgio e Spagna nei secc. XIX-XX*, a cura di Aldo A. MOLA, Cuneo, Prov. di Cuneo-Univ. de Provence-Centre « Juan-Gil-Albert », 1993. BAUBÉROT, J., *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Seuil, 1990.

L'organisation de la laïcité en Belgique

par
Jeffrey TYSENS

1. Le cadre politique : « pilarisation » et démocratie de pacification

Une évaluation adéquate de l'organisation et de la place spécifique de la laïcité belge passe nécessairement par une analyse du système politique dans lequel celle-ci se manifeste. La recherche sur le système politique belge est dominée par les théories sur la « pilarisation » et la « démocratie de pacification ». Ces théories sont généralement peu connues parmi les scientifiques français. La raison en est bien simple. Ces théories ne s'appliquent pas, ou presque pas, au système politique français, et ne concernent que quelques petits Etats comme les Pays-Bas, la Belgique ou l'Autriche. Puis, en plus d'être écrits en anglais ou en allemand, une large partie de la littérature à ce sujet s'est faite en langue néerlandaise, une langue assurément peu accessible.

Qu'est-ce, cette fameuse pilarisation ? Qu'est-ce qu'un système pilarisé et quels rapports a-t-il avec ladite démocratie de pacification ? Le concept de pilarisation est une traduction littérale du mot néerlandais *verzuijing*, lequel est parfois repris en tant que tel dans la littérature anglo-saxonne. Cette littérature anglaise parle aussi de *segmented pluralism*, *vertical pluralism* ou de la *compartmentalization* de la société. Ces derniers concepts se traduisent plus facilement en français, ce qui indique déjà mieux dans quel sens la pilarisation doit être définie. Se basant sur une définition de l'éminent spécialiste belge Jaak Billiet, on peut donc parler de pilarisation quand on est en présence des éléments suivants : il faut qu'il y ait un nombre de réseaux d'organisations et de services parallèles (mutualités, syndicats, hôpitaux, mouvements de jeunesse, associations culturelles etc.), lesquels s'intègrent sur base d'une idéologie, qui peut éventuellement être de type confessionnel ; chacun de ces réseaux parallèles doit être lié à un parti politique ; ces complexes sont actifs sur des terrains très divers de la société, organisant ainsi la vie de leurs membres « du berceau au tombeau » ; pour cette raison même, ils sont, dans une certaine mesure, reconnus officiellement, notamment par voie des subventions de l'Etat, dont les piliers ont repris nombre de tâches ; finalement, ces réseaux peuvent donner lieu à une division plus ou moins nette de la population en « mondes », en « compartiments » séparés.

Bref, il y a pilarisation quand les clivages politiques d'un système donné se cristallisent en « mondes » idéologiques, profondément séparés l'un de l'autre, qui exer-

cent, sous forme de piliers, un nombre de fonctions sociales à la place d'un Etat qui s'en désiste, se basant sur le principe de la « liberté subsidiée »¹. Cette définition encore abstraite devient plus concrète quand on la confronte à la réalité. En effet, la pilarisation n'est pas a-historique. Sa naissance est intimement liée aux processus de démocratisation dans les systèmes politiques en cause, autrement dit, à l'élargissement de la démocratie bourgeoise à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Cette interprétation s'attache de près à la vision « politique » de la pilarisation. Pendant longtemps, partant de l'exemple des Pays-Bas, où la théorie en cause prit forme dans les années cinquante, la pilarisation fut définie, non pas sur base d'une idéologie « profane » liée à un parti politique, mais seulement sur base d'une confession. Le phénomène fut quasi exclusivement attribué à une réaction défensive des religions diverses contre la sécularisation de la société. Mais, par cette interprétation, les phénomènes de pilarisation, qui étaient tout aussi nets dans le mouvement socialiste ou même, dans une certaine mesure, parmi les libéraux, ne s'expliquaient point. La définition sur une base idéologique plus générale et l'importance attachée au lien entre ce que Stein Rokkan appelait le « réseau corporatif » (les organisations sociales) et le « réseau électoral » (le parti politique)² changeaient profondément les perspectives.

La pilarisation se concevait dès lors plutôt comme une stratégie des élites politiques, par laquelle les effets de l'élargissement du suffrage se canalisaient et cela pas seulement pour le monde confessionnel. Cette interprétation — qui ne restait d'ailleurs pas tout à fait sans critique — dérivait surtout de l'œuvre de Steininger, publiée au milieu des années soixante-dix³. L'intérêt porté aux fonctions politiques actuelles était pourtant plus ancien. Déjà dans les années soixante, la pilarisation devenait aussi un élément essentiel dans l'application du concept de la « démocratie de pacification » ou, dans le jargon anglo-saxon, de la *consociational democracy*. Par ce concept, on indique des systèmes politiques démocratiques, comme ceux de la Belgique ou des Pays-Bas, lesquels démontrent une stabilité frappante, même si les clivages politiques qui divisent ces sociétés sont très profonds⁴. C'était surtout le politologue hollandais Lijphart, qui indiquait que les piliers, loin d'être les causes de ces clivages, formaient des instruments de pacification par excellence. Effectivement, par la ségrégation entre les « mondes », par la discipline de leurs adhérents et par la monopolisation des contacts par les élites pragmatiques des piliers respectifs, une série de techniques pacificatrices propres au *prudent leadership* pourraient jouer pleinement afin de préserver le système en soi⁵. Ainsi, on renonce au principe de la majorité afin d'associer l'élite de chaque pilier à des processus de négociations discrets et techniques, d'où doit sortir un compromis, qui devrait plus ou moins satisfaire tout le monde. Dans le modèle belge⁶, ce processus consensuel s'illustre surtout par les grands *pactes* politiques concernant des secteurs entiers de la société. Ces pactes étaient conclus entre les trois grandes familles politiques, qui se servaient principalement du mécanisme du « gaufrier », c'est-à-dire de l'augmentation du flux financier de l'Etat vers les organismes pilarisés. Ainsi, un délicat équilibre politique et financier s'installait et se compliquait progressivement par la fédéralisation de l'Etat belge ces vingt dernières années.

2. Pilarisation et laïcité

L'analyse de ce système est essentielle pour évaluer de manière adéquate l'organisation de la laïcité belge. Effectivement, en Belgique, les processus de pilarisation se sont produits de façon tout à fait différente du côté des catholiques et du côté des non-catholiques. Chez les catholiques, le phénomène de pilarisation se déroulait sur base de leur religion. Au-dessus des contradictions sociales, la foi catholique, avec sa doctrine de la collaboration des classes, se manifestait comme un important facteur de cohésion. Les syndicats et les mutualités des ouvriers chrétiens, les associations patronales catholiques, les ligues agricoles, les associations des classes moyennes, les structures ecclésiastiques, le parti catholique avec ses différentes factions etc., se trouvaient dès lors unis dans un grand réseau confessionnel, pour lequel l'école catholique surtout se présentait comme l'élément mobilisateur central.

Rien de tout cela ne se constate chez les non-catholiques, bien que, pendant un certain temps, il y eût une confusion à ce sujet. Comme beaucoup de ces premiers auteurs avaient soutenu qu'un pilier était exclusivement axé autour d'une confession et non pas autour d'une idéologie « profane », l'interprétation des phénomènes de pilarisation au sein de la partie non confessionnelle de la population posa des problèmes. Pour ce qui est des Pays-Bas, Lijphart le résolut en rangeant les socialistes et les libéraux dans un soi-disant « pilier général » ⁷, sur l'existence duquel il n'y avait pourtant aucune indication empirique. En Belgique, quelques sociologues se servirent de la tradition anticléricale — ou de ce que l'on prit pour tel — parmi les socialistes et les libéraux pour parler d'un « pilier laïque », présenté comme une sorte d'image similaire au pilier catholique. Ce soi-disant pilier laïque aurait alors été structuré par la franc-maçonnerie et les associations laïques, lesquelles, comme une sorte de contre-Eglise, seraient l'élément de cohésion entre les réseaux subalternes formés par les organisations socialistes et libérales ⁸.

Or, cette construction était boiteuse de bout en bout. D'abord, ses bases théoriques étaient intenables : l'élément confessionnel est bien trop limité pour définir un pilier. Puis, elle partait de suppositions vagues sur la franc-maçonnerie ⁹ et les associations laïques, au lieu de faire des recherches sérieuses à leur sujet. Ultérieurement, plusieurs historiens et sociologues démontraient, de façon très consistante d'ailleurs, que la pilarisation des socialistes et des libéraux se faisait dans des réseaux autonomes, autour d'idéologies distinctes, voire nettement contradictoires. Le système politique belge ne se caractérise donc point par une « compartimentalisation » à deux, mais bel et bien par la présence de trois piliers (catholique, socialiste, libéral). Comparée au catholicisme, la laïcité avait un rôle tout à fait dérisoire dans la pilarisation, ou mieux encore, elle se voyait marginalisée par ce processus même. Les recherches historiques sur cette constellation spécifique de la gauche non confessionnelle ont nuancé plusieurs idées préconçues sur la position du laïcisme militant dans le système pilarisé ¹⁰.

3. Pouvoir et faiblesse du laïcisme classique

Un argument fondamental contre la thèse d'une pilarisation autour du laïcisme se trouve dans la constatation que les sociétés de libre-pensée, pendant les trois premières décennies de leur existence au moins, ne constituèrent même pas un réseau intégré

entre eux. En effet, malgré les parallélismes entre leurs activités, les sociétés rationalistes des ouvriers socialistes étaient clairement distinctes de celles des bourgeois libéraux. La première association de libre-pensée fut fondée en 1854 à Bruxelles sous le nom de *L'Affranchissement* par des ouvriers-artisans et par quelques intellectuels marginaux de la capitale. Son action rationaliste consista d'abord en l'organisation des funérailles civiles, événements toujours très mouvementés et socialement fort symboliques à l'époque. Mais la société ne se limita pas à cette forme d'extériorisation. *L'Affranchissement* se profila aussi comme une société socialiste. Ce fut d'ailleurs autour de la forme doctrinale de ce socialisme qu'une fraction de tendance plutôt mutualiste se détacha en 1856 de la société-mère afin de former le groupe *Les Solidaires*. Cette société se révéla d'une importance primordiale dans la constitution d'une section belge de la première internationale. Après un certain temps, des sociétés rationalistes ouvrières pareilles se constituèrent dans quelques villes et surtout dans les bassins industriels wallons. De ces organisations socialistes, les bourgeois, même les radicaux, furent quasi absents. Quelques années plus tard, ceux-ci s'organisèrent au sein d'associations autonomes. A Bruxelles, les libres-penseurs bourgeois constituèrent en 1863 leur propre société, *La Libre Pensée*. Bien vite, cette société connut un attrait remarquable, même en dehors de la capitale ¹¹.

L'ampleur de la libre-pensée belge ne peut être sous-estimée. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, il y avait une quantité considérable de sociétés rationalistes dans les régions industrielles et les centres urbains. Même dans cette Flandre si peu industrialisée, si cléricalisée surtout, le mouvement rationaliste voyait un nombre croissant d'implantations, qui formeront une fédération flamande quasi autonome vers la fin du siècle ¹². Comme Els Witte l'a démontré, les militants rationalistes jouèrent un rôle primordial, à cette époque, dans la vulgarisation d'idées scientifiques nouvelles et de comportements sociaux alternatifs ¹³. De plus, la libre-pensée bourgeoise avait une influence non négligeable sur l'aile gauche du parti libéral. Une organisation comme la *Ligue de l'Enseignement* par exemple, qui fut fondée par la *Libre Pensée* bruxelloise, marquait profondément l'approche éducative des libéraux progressistes ¹⁴. Les sociétés rationalistes ouvrières furent d'une grande importance pour la continuité organisationnelle du mouvement socialiste alors que d'autres formes d'association ne survécurent pas aux luttes sociales successives. En 1885, les deux mouvements se retrouvèrent enfin dans une seule et unique *Fédération Nationale des Sociétés de Libre-Pensée*. Le mouvement rationaliste connut alors son apogée.

Ce ralliement final des libres-penseurs s'explique par le fait que le parti catholique conquiert en 1884 une majorité parlementaire absolue, qu'il garda jusqu'à la première guerre mondiale. Les trente années d'opposition contre les gouvernements cléricaux ne donnèrent pourtant qu'un semblant d'unité entre les divers partis de la gauche anticléricale, même si cette alliance s'exprima sous forme de cartels électoraux. Finalement, les objectifs de classe respectifs des libéraux et des socialistes se heurteront. Par ce même processus de démocratisation, auquel on attribue le phénomène de pilarisation, ceci se démontrait clairement. L'abrogation du vote censitaire et l'introduction du suffrage universel plural en 1893 en marquèrent le commencement. L'adoption du suffrage universel pur et simple en 1919 acheva cette évolution. En effet, les socialistes et les libéraux essayaient de se détacher graduellement de leur

anticléricisme traditionnel afin de pouvoir recruter des adhérents ou des électeurs croyants, appartenant aux couches sociales dans lesquelles les deux partis recrutaient respectivement. Avec cet objectif-là, le *Parti Ouvrier Belge* introduisait la doctrine dite d'Erfurt, proclamant la religion affaire privée. En 1913, cette doctrine devait légitimer la désaffiliation forcée des sociétés rationalistes ouvrières, attachées de longue date au parti. Ainsi, déjà avant 1914, le relais politique du mouvement de libre-pensée commençait à s'émietter progressivement.

Dès la première guerre mondiale, cette constellation, jadis encore voilée par l'opposition aux gouvernements catholiques homogènes, apparaissait de façon claire et nette. Avec l'union sacrée des trois partis d'abord et ensuite avec la fin de la majorité parlementaire catholique après les élections de 1919, les gouvernements successifs s'appuyaient sur des coalitions. Jusqu'aux années quarante, ces coalitions gouvernementales ne se formaient jamais sur la base de l'anticléricisme, comme l'auraient voulu les libres-penseurs. D'abord, les gouvernements d'union nationale, qui alliaient les trois grands partis jusqu'en 1921, s'attachèrent à la reconstruction du pays. Ensuite, les coalitions successives, que le parti catholique concluait alternativement avec les libéraux ou avec les socialistes, se vouaient surtout à des objectifs sociaux et économiques parallèles. Ce qui importe avant tout, c'est que ces coalitions gouvernementales s'appuyaient sur une trêve religieuse et scolaire. Cette trêve consolidait les mesures favorables aux écoles catholiques, surtout en ce qui concerne les subventions de l'Etat, établies avant 1914. De la part des libéraux et des socialistes, cette trêve était une concession importante, qui allait à l'encontre du programme laïque.

Ainsi, la laïcité entraînait dans une crise profonde. La *Fédération Nationale des Sociétés de Libre-Pensée* sortait affaiblie de la guerre et ne se remettait que lentement. Elle réussissait toutefois à maintenir la continuité organisationnelle de la libre-pensée. Dans le courant des années trente, il y eut même un certain regain de vitalité, pas seulement dans les anciens bastions, mais aussi dans le pays flamand, où le mouvement était traditionnellement assez faible. Il n'y avait donc pas une léthargie généralisée au sein de la laïcité ¹⁵. Dans la constellation politique d'après 1918, le problème le plus important était sa marginalisation politique. Cet isolement se révélait surtout à l'occasion de la politique scolaire, dans laquelle la *Fédération Nationale*, avec ses prises de position inébranlables, ne réussissait plus à peser sérieusement sur les options libérales ou socialistes. Même la *Ligue de l'Enseignement*, organisation proche de la *Fédération Nationale*, mieux organisée pourtant, plus raffinée dans sa tactique aussi, ne réussissait guère mieux dans l'opposition à la politique des concessions ¹⁶.

Cette impasse politique provoquera, à long terme, un bouleversement dans l'organisation de la laïcité, dans ses objectifs et ses stratégies. Ce bouleversement s'accomplit après la deuxième guerre mondiale, bien qu'il y eût déjà quelques signes précurseurs dans les années trente. La réorientation fondamentale ne partait pas des bastions traditionnels wallons ou bruxellois, mais bel et bien de la Flandre. Dans les années trente précisément, c'étaient déjà des laïques flamands qui avaient introduit une approche nettement plus pragmatique de la politique scolaire, qui était reprise par des organisations plutôt francophones comme la *Ligue de l'Enseignement*. L'hostilité farouche contre le subventionnement des écoles catholiques était tout doucement isolée dans un soi-disant programme à longue échéance : en pratique, on marquait son ac-

cord sur les subventions à condition qu'elles soient compensées par des avantages pour les écoles officielles ¹⁷. Ainsi, pour la première fois, une fraction importante au sein de la laïcité aspirait à une coexistence dans un régime de compromis plutôt qu'à l'application globale de ses conceptions classiques, qui présentaient de moins en moins d'attrait pour les libéraux et les socialistes de tendance plus modérée. L'importance de cette réorientation pragmatique ne peut être sous-estimée. En effet, dès les années cinquante, une logique pareille s'introduirait sur un plan plus général, affectant profondément la doctrine laïciste en ce qui concerne les relations entre l'Etat et les religions.

4. La réorientation humaniste après 1945

Ici, l'événement-clé fut la fondation en Flandre, fin 1951, d'un *Humanistisch Verbond*. Cette organisation se modelait sur une association homonyme aux Pays-Bas, érigée en 1946 par des intellectuels comme Jaap Van Praag, qui ne se retrouvaient pas dans le radicalisme politique et anticlérical de l'ancienne société de libre-pensée, *De Dageraad*. L'option essentielle était de promouvoir une morale moderne, dans laquelle les non-croyants trouveraient une conception éthique à eux. L'aide morale aux non-confessionnels était considérée comme une tâche primordiale. La nouvelle association voulait donner un espace social propre aux non-croyants, sans pour autant attaquer les religions ou les croyants. Cette modération fut motivée notamment par l'expérience commune des croyants et des non-croyants dans la résistance face à l'occupant allemand ¹⁸. Plusieurs laïques flamands, qui n'avaient pas de lien avec les traditionnelles sociétés de libre-pensée de leur région, s'affilièrent au *Humanistisch Verbond* des Pays-Bas. Après quelques années suivit donc la fondation d'une association spécifiquement flamande ¹⁹. Ainsi, les laïques flamands suivaient l'évolution qui se produisait alors sur le plan international.

Pourquoi ce « virage » humaniste ? En tout état de cause, les principes énoncés n'étaient pas exactement des nouveautés frappantes. Non seulement il y avait la tradition, plutôt sommeillante à vrai dire, des *Ethical Societies* dans le monde anglo-saxon : l'approche humaniste perçait dans les milieux de stricte observance rationaliste déjà bien avant 1940 ²⁰. Un des principaux maîtres à penser de l'humanisme international de l'après-guerre, le biologiste et philosophe anglais Julian Huxley, proche, lui, de la *Rationalist Press Association*, avait déjà publié en 1927 l'influent ouvrage *Religion without Revelation*. Dans ce livre précurseur par excellence, Huxley se basait sur ses conceptions darwiniennes pour prôner un humanisme « évolutionniste » ou « scientifique ». L'homme, en tant que *homo sapiens*, y figurait dans une position tellement unique dans l'histoire naturelle, qu'il était désormais la seule issue pour toute évolution ultérieure. Bien que Huxley rejetât les révélations divines tout comme le sumaturel, il ne se détachait aucunement de tout sentiment religieux, bien au contraire. Avec le bouddhisme comme exemple, il présentait l'humanisme comme une religion athée, présentant elle aussi, comme toutes les autres, une attitude sacrale devant le destin de l'humanité, complément d'un scientisme et d'un rationalisme plus nuancés ²¹.

Cette tendance à remplacer le rationalisme militant et antireligieux par la propagation d'une éthique positive et anthropocentrique perçait définitivement dans le cli-

mat spécifique de l'après-guerre. Pour beaucoup de ces laïques, la préoccupation envers le destin d'une civilisation occidentale en crise (inspirée par les œuvres des Spengler, Ortega y Gasset, Huizinga ou Toynbee), ne disparaissait pas avec la victoire sur le nazisme. Il semble bien que l'inquiétude devant les succès politiques de l'Union soviétique et du communisme en général jouait un rôle non négligeable dans la montée de la tendance humaniste au sein d'une partie des groupes laïques au moins. Quand cette mouvance s'organisa dans une union internationale à l'occasion du congrès d'Amsterdam de 1952, ils présentèrent leur humanisme éthique en tant qu'alternative aux religions de révélation d'une part et aux systèmes totalitaires d'autre part ²². On sait évidemment quels systèmes étaient visés. Déjà en 1949, les quelques membres communistes avaient rompu avec la ligue humaniste des Pays-Bas, parce que celle-ci s'était prononcée clairement contre le coup de Prague ²³. Ces conflits prenaient le relais des tensions qui animaient déjà l'*Union Mondiale des Libres Penseurs* juste avant 1940 ²⁴. Avec la constitution et le développement d'une *International Humanist and Ethical Union* (IHEU), une partie grandissante des laïques se trouverait en dehors de l'*Union Mondiale*, laquelle était moins anticommuniste, beaucoup plus antireligieuse surtout ²⁵.

Cette évolution internationale se reflétait donc dans le nouveau *Humanistisch Verbond* en Flandre. Tout comme leurs modèles aux Pays-Bas et dans le monde anglo-saxon, les humanistes flamands ne voulaient plus combattre les religions, mais seulement se juxtaposer à elles sur base d'égalité. Il était bien significatif que la déclaration de principe du *Humanistisch Verbond* flamand n'exigeait plus ouvertement la séparation totale entre l'Etat et les religions par l'abrogation du budget des cultes, prévu par le fameux article 117 de la Constitution belge ²⁶. Il ne fallait plus combattre l'Eglise catholique ou les autres religions révélées : elles se désintègreraient spontanément. Devant le vide qui se créerait ainsi, il fallait avancer cette nouvelle conception éthique. Il n'est pas surprenant que les humanistes témoignaient d'un intérêt tout particulier envers le cours de morale laïque. Les diverses publications démontraient que beaucoup de fondateurs du mouvement humaniste flamand, bien qu'ils restassent plus rationalistes et plus anticléricaux que leurs amis aux Pays-Bas par exemple, cultivaient une pareille interprétation « religieuse » de l'humanisme. Qu'un humaniste remarquable comme Karel Cuypers ait qualifié l'humanisme de religion laïque ou de « forme moderne de conscience cosmique » est bien significatif à cet égard ²⁷.

Dans les années de la guerre froide, le *Humanistisch Verbond* incarnait un laïcisme « respectable », très *middle class* ²⁸ et surtout beaucoup plus modéré que celui des sociétés de libre-pensée traditionnelles ²⁹. Les humanistes se trouvaient dans un milieu plus intellectualiste, voire même académique. Les liens avec la Faculté des Lettres de l'Université de Gand étaient d'ailleurs très marqués. La présence maçonnique y était aussi plus prononcée, du moins en comparaison avec la mouvance ouvrière des anciennes sociétés rationalistes. En Flandre, celles-ci ne se désistèrent aucunement devant le nouveau venu humaniste, bien au contraire. Elles continuaient à travailler séparément au sein d'une *Vrijdenkersunie*, fondée au début de 1951 sous l'influence des Anversoises ³⁰ et qui regroupait les quelques sociétés flamandes qui avaient survécu à la guerre. Les libres penseurs de la *Vrijdenkersunie*, généralement de condition beaucoup plus modeste, maintenaient leur position ouvertement hostile aux reli-

gions et se profilaient, sur le plan politique, nettement plus à gauche que les humanistes, qui s'attachaient, eux, à une approche plus ou moins apolitique.

Les relations entre ces deux tendances, sans être hostiles, n'étaient pas exactement chaleureuses non plus. De temps en temps, des attaques plus ou moins ouvertes contre l'académisme pédantesque, les principes vagues ou même le capitulationnisme des uns, ou des critiques des approches vieillottes ou de l'inactivité des autres se retrouvaient dans les publications respectives. En général, on se limitait à minimaliser l'importance de l'autre ou à se nier mutuellement. Ce n'est qu'en 1966 qu'une sorte de *modus vivendi* s'installera. Entre-temps, la mouvance humaniste chercha à récupérer graduellement un nombre d'anciens fiefs rationalistes. Ainsi, déjà dans les années cinquante, les humanistes réussissaient, sans doute à cause de leur supériorité en nombre d'intellectuels, à monopoliser quasi intégralement les émissions radiophoniques que les libres-penseurs avaient animées dès les années trente ³¹. Néanmoins, ce ne sera que vers la fin des années soixante-dix que la *Vrijdenkersunie*, de plus en plus exsangue, disparaîtra de la scène. Ainsi, elle laissait aux humanistes ses derniers points d'appui, comme par exemple, à Anvers, le comité organisateur des prestigieuses fêtes de la jeunesse laïque. Dès lors, les humanistes monopoliseront effectivement le discours laïque en Flandre.

Mais qu'en est-il du côté francophone ? Le *Humanistisch Verbond* flamand tentait d'y gagner du support pour son approche, mais la conversion au modèle « hollandais » s'y faisait bien plus lentement. Sur le plan international, l'humanisme organisé était surtout l'affaire d'une sphère culturelle axée sur le monde anglo-saxon. Ce ne sera qu'au début des années soixante qu'un relais d'une certaine importance se fera avec la laïcité de langue française, c'est-à-dire avec l'affiliation de la *Ligue Française de l'Enseignement* à l'IHEU ³². Apparemment, l'anticléricalisme plus combatif des rationalistes français ou de leurs homologues francophones en Belgique ne semblait pas inciter à une grande sensibilité aux visions plus « religieuses » d'un Huxley.

Pourtant, cette réflexion humaniste ne manquait point dans la sphère culturelle française. Dans l'entre-deux-guerres, quand la pensée humaniste anglo-saxonne mûrissait, plusieurs écrivains et philosophes français bien connus avaient traité de thèmes parallèles ³³. Même des publicistes associés au rationalisme, aujourd'hui tombés dans un oubli quasi total, débattaient de ces problèmes de coexistence philosophique et religieuse sur base d'une conception, sans doute plus rationaliste encore, mais déjà nettement sensible à une vision spirituelle et également qualifiée d'humaniste par ses auteurs ³⁴. En Belgique, ces publications françaises et même anglaises ne passaient pas du tout inaperçues. Dans les milieux intellectuels francophones, notamment ceux qui s'occupaient de la protection des humanités classiques dans l'enseignement secondaire, cet humanisme nouveau était bien connu ³⁵. En 1940 encore, l'angliste et écrivain liégeois Victor Bohet collaborait avec de futurs humanistes flamands pour une publication sur l'humanisme contemporain ³⁶. Néanmoins, cet intérêt-là ne sembla guère dépasser les bornes bien étroites du petit monde académique et ne perçait pas encore dans la laïcité traditionnelle, même pas après 1945.

De ce fait, la situation de la laïcité francophone était plus complexe. Les traditions de l'ancienne *Fédération Nationale des Sociétés de Libre-Pensée*, malgré sa décrépitude, freinaient apparemment l'introduction d'une approche plus dynamique. A côté

d'elle émergeaient néanmoins des nouvelles organisations, lesquelles se rapprochaient lentement du modèle en vogue en Flandre. Déjà dans les années cinquante, la mécontente grondait. La domination des vieux dirigeants rationalistes, datant encore d'avant-guerre, se voyait contestée par quelques dissidences locales ³⁷. En 1957, la fondation de l'*Union Rationaliste* consomma la première rupture importante de l'ancien monopole de la *Fédération Nationale*. Cette nouvelle association était assez proche de son homologue français et gravitait surtout autour d'intellectuels de l'Université Libre de Bruxelles, bastion de la pensée laïque. Peu de temps après sa fondation, l'*Union Rationaliste* organisa un congrès en commun avec les humanistes flamands ³⁸. Certes, les deux associations témoignaient encore de tendances nettement divergentes, mais leur collaboration démontrait qu'il y avait tout de même un nombre d'aspirations communes ³⁹. Ainsi, la laïcité francophone commençait à balancer graduellement vers un modèle plus ou moins comparable à celui qui dominait au nord du pays. Dans le courant des années soixante, cela se démontrera plus explicitement.

Par une collaboration entre laïques flamands et francophones, s'érigea en 1965 la *Fondation pour l'Assistance Morale aux Détenus*, laquelle développera, des deux côtés de la frontière linguistique, une activité typique de l'humanisme « pratique ». Vers la fin des années soixante suivait la constitution d'une *Ligue Humaniste*, qui se développait surtout à Charleroi et ensuite bénéficia d'un certain attrait à Liège. Cette *Ligue Humaniste* avait l'ambition de former une structure francophone unitaire comme le *Humanistisch Verbond* l'était en Flandre. Elle sera pourtant dépassée par les laïques bruxellois, qui inspireront en 1969 un regroupement de toutes les associations laïques dans le *Centre d'Action Laïque* (CAL). En 1975, la vieille *Fédération Nationale* fusionna avec la *Ligue Humaniste* de la région liégeoise afin de former *Pensée et Humanisme Laïques*. Depuis, les dernières sociétés de libre-pensée se retrouvent au sein de la structure fédérale du CAL ⁴⁰.

5. Vers la reconnaissance de la laïcité

Ces efforts pour englober toutes les associations laïques se faisaient aussi en Flandre. En 1971, une *Unie van Vrijzinnige Verenigingen* (uvv) fut ainsi érigée. Elle regroupera les sociétés qui s'étaient développées dans le sillage du *Humanistisch Verbond*, mais aussi des associations proches de la jeune *Vrije Universiteit Brussel* (l'homologue néerlandophone de l'ULB) et des fonds culturels flamands comme le *Willemsfonds* et le *Vermeylenfonds*, lesquels n'étaient pas spécifiquement des organisations laïques, mais dont l'inspiration philosophique ne différait guère. En 1972, le CAL francophone et l'uvv néerlandophone se retrouvaient dans un organe de coordination, le *Conseil Central des Communautés Philosophiques Non Confessionnelles*. Bien entendu, ce grand ralliement de toutes les forces laïques avait des objectifs précis. Il s'agissait de représenter légitimement la communauté laïque entière devant l'Etat belge. Les organismes représentatifs exigeaient maintenant une reconnaissance constitutionnelle et un traitement financier égaux à ceux des Eglises établies. Cette reconnaissance et les subventions qui en découleraient, devraient permettre d'organiser professionnellement les activités laïques ⁴¹. En Flandre, l'accent était plutôt mis sur l'organisation d'une aide morale laïque, disponible pour les non-croyants en général. Du côté francophone, l'intérêt se portait davantage sur le secteur socio-culturel.

L'organisation de l'aide morale n'était pas du tout négligée, mais était moins au centre de la vie laïque qu'en Flandre.

Plusieurs lois (sur le « pacte culturel », notamment) et arrêtés (sur les diverses formes d'aide morale) avaient reconnu de fait la laïcité. A partir de 1972, des propositions de loi étaient présentées afin d'obtenir une reconnaissance formelle et générale. Elles étaient surtout l'œuvre des sénateurs socialistes Calewaert (néerlandophone) et Lallemand (francophone). Les propositions en cause tentaient d'abord de changer l'ancienne loi du 4 mars 1870 sur le temporel des cultes en faveur d'un traitement égal des associations laïques. Graduellement pourtant, l'objectif central se déplaçait vers la reconnaissance par une révision de l'article 117 de la Constitution. Comme la Constitution était révisée à plusieurs reprises au fur et à mesure des étapes successives de la réforme de l'Etat belge, un tel scénario devenait possible. Une première tentative d'acquiescer cette reconnaissance constitutionnelle échoua en 1980. Néanmoins, la laïcité obtenait un régime de subventions (annuelles) par la loi du 23 janvier 1981. Cette loi était présentée comme une solution provisoire en attendant une future reconnaissance constitutionnelle. Elle permettait au CAL et à l'UVV d'engager du personnel et de professionnaliser leurs activités ⁴².

Le fameux article 117 fut de nouveau susceptible de révision quand les Chambres redevinrent constituantes après les élections de 1987 et de 1991. La révision de 1988 fut manquée de justesse. Mais dans le processus de réforme entamé en 1992, les protagonistes de la laïcité avaient plus de succès avec la proposition des sénateurs pro-laïques d'ajouter la « communauté non confessionnelle » au régime prévu par l'article 117. Malgré la volonté de trouver un consensus autour de ce dossier, la reconnaissance finale ne se déroula pas sans heurts. En effet, les fractions sénatoriales de la démocratie chrétienne déposèrent deux amendements préparés au sein d'un groupe de travail du centre d'étude CEPES ⁴³, amendements qui portaient en eux des germes de conflit. Des confrontations se produisirent déjà dans la procédure rendant l'article 117 susceptible de révision et se répétèrent dans le processus de révision même. D'abord, l'amendement Cooreman essayait de compenser le consentement des fractions du CVP et du PSC ⁴⁴ par une majoration nette des salaires attribués aux ministres des cultes. Ensuite, l'amendement Aerts voulait changer la dénomination « communauté non confessionnelle » en « communauté laïque » (*vrijzinnige gemeenschap*), comme dans les propositions antérieures ⁴⁵. Cette rédaction pouvait prêter à des malentendus ou limiter sensiblement les effets de la reconnaissance ⁴⁶. Les deux amendements échouèrent devant l'opposition des socialistes et de quelques libéraux, le premier en séance plénière, le deuxième en commission ⁴⁷. Le 19 janvier 1993, la reconnaissance constitutionnelle fut votée par le Sénat. La Chambre suivit peu après.

6. Conclusions

Comment faut-il évaluer cette évolution de la laïcité belge ? Il est clair que dans sa version originale, donc sous la forme des sociétés de libre-pensée, la laïcité se présenta comme un mouvement « anti-système » : par sa doctrine modelée sur les lois Combes, ce mouvement attaqua de front non seulement le budget des cultes si favorable à l'Eglise catholique, mais tout aussi bien ladite liberté subsidiée, dont profitait abondamment le pilier catholique en général. Nous l'avons vu : les sociétés rationalis-

tes perdaient leurs relais politiques dans le processus de pilarisation spécifique des non-catholiques, lequel ne reposait donc pas sur un anticléricalisme commun, mais bel et bien sur des doctrines contradictoires. Devant cet isolement, la stratégie laïque changeait graduellement. Cet évolution allait de pair avec le déplacement progressif du centre de gravité économique et politique vers une Flandre, où la laïcité, expansive et bien organisée, avait repris la stratégie et le style d'organisation du mouvement humaniste des Pays-Bas, un pays à prédominance protestante. Au lieu de combattre un système favorable aux catholiques, la laïcité belge, renouvelée après la deuxième guerre mondiale, cherchait à s'intégrer, par voie de la reconnaissance officielle, dans ce que j'appellerais la *logique distributive* du système pilarisé. On pourrait ainsi dire qu'en Belgique la laïcité passait d'une approche « française » de ses objectifs à une approche plutôt « hollandaise », bien que l'on y fût confronté à des communautés confessionnelles profondément différentes.

La question qui se pose alors est de savoir si la laïcité ne devient pas elle-même un petit pilier. Il est difficile d'y répondre de façon catégorique. Quand on confronte les organisations laïques avec la définition du pilier énoncée au début de cet article, la réponse est négative. La laïcité ne possède pas de parti politique à elle. Elle n'est présente que dans un nombre de secteurs très restreint. De plus, on ne saurait dire — et c'est là un point très délicat — que ces associations laïques comptent suffisamment d'adhérents pour faire mention de quelque chose qui ressemble de près ou de loin à un pilier. Cela n'empêche pas, en revanche, qu'il y ait des influences structurelles de ce système pilarisé, qui commencent à se manifester timidement au sein de la laïcité. Ces influences ne se révèlent pas seulement dans la reprise de fonctions exercées auparavant par l'Etat, comme par exemple le rôle attribué récemment aux associations laïques flamandes dans l'organisation des cours de morale non confessionnelle. A cet égard, il est bien plus intéressant de constater, qu'au sein de la laïcité, l'élément organisationnel, bureaucratique même, semble prendre le dessus sur le contenu philosophique. Ce phénomène est tout à fait comparable avec l'évolution des « vrais » piliers.

L'institutionnalisation de la laïcité a donné lieu à la montée d'un groupe de laïques professionnels. Ce qui est très significatif, c'est la formation graduelle, au-dessus de ce cadre professionnel, d'une petite couche de laïques, qui se présentent comme les seuls et uniques représentants d'une sorte de laïcité de référence. Il se forme donc une espèce d'élite, qui apparaît comme faisant partie d'un *establishment* certain et qui en manifeste déjà le si typique *prudent leadership*. La présence des présidents du CAL et de l'UVV aux funérailles très catholiques du défunt roi Baudouin en août 1993 témoignait clairement de cette attitude. Les provocations à peine voilées de l'archevêque, pendant la cérémonie en cause, ne semblaient même plus inciter les dirigeants laïques à une réaction nette, malgré les grincements de dents dans leur arrière-garde ⁴⁸. La stratégie d'intégration est régulièrement l'objet de critiques ces dernières années, au moins en Flandre ⁴⁹. Afin que l'Etat lui donne les trente deniers d'argent symboliques, la laïcité se serait solidarisée, selon ces critiques, avec un système structurellement avantageux pour les catholiques et dans lequel la laïcité ne possède pas les atouts nécessaires pour compter réellement. Pour cela, elle aurait en quelque sorte renoncé à l'essence de cet objectif moderniste par excellence, c'est-à-dire à l'Etat laïque.

Ces critiques, venant surtout des milieux universitaires, ne sont pas sans importance. Il n'est pas si sûr qu'une approche simplement institutionnelle de la laïcité sera appropriée pour répondre de façon adéquate aux défis que le proche futur semble réserver à la société belge. La population atteste aujourd'hui les signes d'une certaine dépillarisation et d'un désengagement social. En effet, ces phénomènes de « flexibilité culturelle », tels que le sociologue Mark Elchardus et ses co-auteurs les ont décrits dans un très important article ⁵⁰, sont les causes d'une redoutable déviation électorale vers des partis « populistes », non seulement d'allure libertaire, mais parfois aussi d'extrême-droite. Comme une enquête au sujet des élections parlementaires de 1991 l'a révélé, les électeurs flamands qui s'identifient eux-mêmes en tant que laïques, non-croyants ou indifférents sur le plan philosophico-religieux montrent une tendance plus prononcée à voter pour l'extrême-droite que les électeurs croyants et cela malgré le fait que la laïcité se conçoit traditionnellement comme tolérante, démocratique, antiraciste. Les autres variables (âge, niveau d'enseignement, degré de participation politique etc.) se sont révélées non significatives à cet égard. Selon Elchardus et ses collaborateurs, la dilution des valeurs humanistes et la vision purement négative de la liberté, dominante parmi les groupes sociaux en cause, conduisent à cette « émancipation populiste », laquelle mène aux comportements électoraux en cause.

Cette constatation a laissé perplexe plus d'un observateur, plus d'un laïque. Au moins pose-t-elle plusieurs questions qui, pour les protagonistes de la laïcité, se présentent comme essentielles pour ce qui est de sa stratégie dominante. D'où vient cette dilution des valeurs humanistes ? Leur défense est-elle compatible avec cette fameuse institutionnalisation telle que la laïcité la parcourt aujourd'hui ? Se montrera-t-elle efficace comme antidote contre cette irresponsabilité électorale parmi un public, potentiellement ou actuellement, sensible au moins à l'aspect non religieux des structures laïques ? N'y a-t-il pas un nombre d'arguments à avancer en faveur de l'hypothèse que cette institutionnalisation saperait encore plus les défenses intellectuelles et morales de la laïcité ? Clairement, il s'agit de bien plus que du caractère intrinsèque des piliers et de leur origine dans une phase spécifique de l'histoire, plus même que de la quasi-« féodalisation » des mécanismes du pouvoir, leur relative imperméabilité à des nouveaux venus comme la laïcité. Il s'agit dès lors de l'apport démocratique que la laïcité belge doit offrir aujourd'hui. Là, l'option en faveur d'un pseudo-pilier, sans idées nettes, sans visions nouvelles, même sans un nombre suffisant d'adhérents, sera peut-être un mauvais pari pour elle.

Notes

¹ Pour le regard de Billiet sur le concept et sur l'évolution du débat scientifique, voir notamment : J. BILLIET, « Verzuiling en politiek : theoretische beschouwingen over België na 1945 », dans *Revue Belge d'Histoire Contemporaine*, xiii, 1982, 1, p. 83-117 ; J. BILLIET, « Verzuiling, conflictregeeling en politieke besluitvorming : ontwikkelingen in België », dans *Sociologische Gids*, xxx, 1983, p. 429-446 ; J. BILLIET, « On Belgian pillarization : changing perspectives », dans *Acta Politica*, xix, 1984, 1, p. 117-128 ; J. BILLIET, « De katholieke zuil in Vlaanderen. Ontwikkelingen in het godsdienstsociologische denken en onderzoek », dans J. BILLIET (éd.), *Tussen bescherming en verovering. Sociologen en historici over zuilvorming*, Universitaire Pers, Louvain, 1988, p. 17-39. En ce qui concerne les nuances pour ce qui est de l'évolution récente, notamment la professionnalisation interne, l'évolution membres / clients, les relations tendues entre organisations sociales et partis politiques, la compartimentalisation moins nette, voir : J. BILLIET et K. DOBBELAERE, « Vers une désinstitutionnalisation du pilier catholique ? », dans L. VOYE, K. DOBBELAERE, J. REMY et J. BILLIET (dir.), *La Belgique et ses dieux. Eglises, mouvements religieux et laïques*, Cabay — Recherches Sociologiques, Louvain-la-Neuve, 1985, p. 119-152 ; J. BILLIET, *Ondanks beperkt zicht. Studies over waarden, ontzuiling en politieke veranderingen*, VUB-Press / SOI-KUL, Bruxelles-Louvain, 1993, p. 134-136.

² S. ROKKAN, « Towards a Generalized Concept of Verzuiling : A Preliminary Note », dans *Political Studies*, xxv, 1977, 4, p. 563-570.

³ R. STEININGER, « Pillarization (*verzuiling*) and political parties », dans *Sociologische Gids*, xxiv, 1977, 4, p. 242-257 ; H. RIGHART, « Comparatief verzuilingsonderzoek. Vergezichten en valkuilen », dans J. BILLIET (éd.), *Tussen bescherming en verovering ... op. cit.*, p. 69-70.

⁴ V.R. LORWIN, « Segmented Pluralism : Ideological Cleavages and Political Cohesion in the Smaller European Democracies », dans K. MC RAE (éd.), *Consociational Democracy. Political Accommodation in Segmented Societies*, Mc Lelland & Stewart, Toronto, 1974, p. 33-69 ; A. LIJPHART, « Consociational Democracy », dans *ibidem*, p. 70-89 ; A. LIJPHART, « Introduction : The Belgian Example of Cultural Coexistence in Comparative Perspective », dans A. LIJPHART (éd.), *Conflict and Coexistence in Belgium. The Dynamics of a Culturally Divided Society*, Berkeley, 1981, p. 4-8.

⁵ A. LIJPHART, *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*, De Bussy, Amsterdam, 1967, p. 208.

⁶ Cette approche fut introduite par L. HUYSE, *Passiviteit, pacificatie en verzuiling in de Belgische politiek. Een sociologische studie*, Standaard Wetenschappelijke Uitgeverij, Anvers, 1970, 267 p.

⁷ A. LIJPHART, *Verzuiling ... op. cit.*, p. 19-20.

⁸ A. VAN DEN BRANDE, « Mogelijkheden van een sociologie der Belgische conflicten na de tweede wereldoorlog (1944-1961). Een verkenning van de basisstructuren », dans *Sociologische Gids*, x, 1963, 1, p. 17-18.

⁹ Au sujet du rôle politique de la franc-maçonnerie, voir E. WITTE, « De vrijmetselarij als politieke factor in het 19^{de} eeuwse censitaire België », dans *Een eeuw vrijmetselarij in onze gewesten 1740-1840*, CGER, Bruxelles, 1983, p. 58-65 ; J. TYSENS, « Politisation et dépolitisation au sein de la franc-maçonnerie belge, 1830-1940 », dans *Cahiers Marxistes*, février-mars 1994, n° 193, p. 11-27.

¹⁰ E. WITTE, « De specificiteit van het « verzuilingsproces » langs vrijzinnige zijde. De inbreng van de historische dimensie », dans *Revue Belge d'Histoire Contemporaine*, xiii, 1982, 1, p. 23-58 ; J. TYSENS, « Laïcité et pilarisation dans le système politique belge pendant l'entre-deux-guerres », dans A. MIROIR (dir.), *Laïcité et classes sociales, 1789-1945. En hommage à John Bartier*, Ed. du CAL, Bruxelles, 1992, p. 219-226.

¹¹ A.H. KITTELL, « Le rôle de l'anticléricalisme dans le développement de la gauche belge », dans *Socialisme*, 1962, 53, p. 635-646 ; E. WITTE, « De Belgische Vrijdenkersorganisaties (1854-1914) », dans *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting*, v, 1977, p. 127-286 ; J. TYSENS, « Origines et développement de la libre-pensée à Bruxelles », dans *1789-1989. 200 ans de libre-pensée en Belgique*, CAL, Charleroi, 1989, p. 15-18.

¹² J. TYSENS, « Origines et développement de la libre-pensée en Flandre », dans *1789-1989. 200 ans de libre-pensée ... op. cit.*, p. 23-26.

¹³ E. WITTE, « Déchristianisation et sécularisation en Belgique », dans H. HASQUIN (éd.), *Histoire de la laïcité. principalement en Belgique et en France*, La Renaissance du Livre, Bruxelles, 1979, p. 149 e.s.

¹⁴ J. LORY, *Libéralisme et instruction primaire, 1842-1879. Introduction à l'étude de la lutte scolaire en Belgique*, Presses Universitaires, Louvain, 1979, p. 325-454 ; A. UYTENBROUCK, « Les grandes étapes d'une histoire de cent vingt-cinq années », dans *Histoire de la Ligue de l'Enseignement et de l'Education Permanente, 1864-1989*, Bruxelles, 1990, p. 11-33.

¹⁵ J. TYSENS, « Les associations de libre-pensée pendant l'entre-deux-guerres : une période de crise ? », dans *1789-1989. 200 ans de libre-pensée ... op. cit.*, p. 43-47.

¹⁶ J. TYSENS, « Laïcité et pilarisation ... op. cit. », p. 229-231 ; J. TYSENS, *Strijdpunt of pasmunt ? Levensbeschouwelijk links en de schoolkwesitie, 1918-1940*, vub-Press, Bruxelles, 1993, p. 229-236, 245-257.

¹⁷ Ces laïques flamands étaient organisés en fédérations provinciales et formeront en 1939 une association autonome pour la défense de l'école officielle, à côté de la *Ligue de l'Enseignement*. L'influence politique de l'approche « flamande » s'avérera très considérable. Voir J. TYSENS, *Strijdpunt of pasmunt ? ... op. cit.*, p. 257-271.

¹⁸ W.R. LOGMAN, « Vrijzinnigheid met en zonder knipoog naar de kerk. Opstel over vrijzinnigheid in Nederland », dans R. WILLEMYNS (éd.), *Actuele facetten van vrijzinnigheid in Vlaanderen*, vub, Bruxelles, 1983, p. 155 et 160-169.

¹⁹ *Vanzelfsprekend ... 35 jaar Humanistisch Verbond*, HMM, Anvers, 1988, p. 25-26

²⁰ S. BUDD, *Varieties of Unbelief. Atheists and Agnostics in English Society, 1850-1960*, Heinemann, Londres, 1977, p. 169 et 176-179.

²¹ J. HUXLEY, *Religion without Revelation. New and revised edition*, Parrish, Londres, 1959, p. 1-28 et 203-239 ; J. HUXLEY, *What Dare I Think ? The Challenge of Modern Science to Human Action and Belief*, Chatto & Windus, Londres, 1931, p. 149-177.

²² Julian Huxley en était le président d'honneur. Voir H. LIPS, *Bevrijdend humanisme*, hv, Utrecht, 1971, p. 138-139.

²³ *Ibidem*, p. 111-112.

²⁴ J. TYSENS, « Les associations de libre-pensée pendant l'entre-deux-guerres... op. cit. », p. 46-47.

²⁵ Déjà en 1951, l'*Union Mondiale* avait refusé d'adopter une ligne exclusivement humaniste, notamment sous l'influence des rationalistes français. Ensuite, elle en refusait les implications politiques. Cela se démontra clairement à l'occasion du congrès de l'*Union* au Luxembourg en 1954. Ce congrès refusa de ne plus critiquer les religions sous prétexte que cela aurait des conséquences politiques néfastes. De plus, le congrès dénonça le danger des mesures anticommunistes. Voir *De Vrijdenker*, vi, décembre 1951, 12, p. 3 ; ix, novembre 1954, 11, p. 6.

²⁶ *Diogenes*, I, janvier 1953, p. 25.

²⁷ K. CUYPERS, « Humanisme, moderne vorm van kosmisch bewustzijn », dans *Tien jaar humanisme*, hv, Anvers, 1961, p. 59-67.

²⁸ Malgré qu'une large partie de ses membres soit de tendance plutôt socialiste.

²⁹ De façon assez ironique, dans leurs publications, ces humanistes imputaient l'affaiblissement de la laïcité traditionnelle, non seulement à l'aspect négatif de son anticléricalisme, mais aussi à son soi-disant caractère bourgeois et intellectuel, bien qu'elle eût en réalité un aspect beaucoup plus populaire que la nouvelle mouvance humaniste. Voir A. VAN HASSEL, « Wat is vrijzinnigheid ? », dans *Tien jaar humanisme ... op. cit.*, p. 83-84.

³⁰ *De Vrijdenker*, vii, février 1952, 2, p. 2.

³¹ Avec la fondation d'un comité pour la philosophie et la morale laïque fin 1955, le *Humanistisch Verbond* accapara les émissions radiophoniques que les libres penseurs avaient du mal à organiser. Dans ce comité, ils ne maintinrent qu'un délégué : Harry Elzendoorn. Après son décès en 1963, les émissions laïques néerlandophones furent exclusivement aux mains des humanistes. Voir : *Vanzelfsprekend ... 35 jaar Humanistisch Verbond ...*, p. 43 ; *De Vrijdenker*, xviii, mars 1963, 3, p. 1.

³² Au congrès de 1952, la France était représentée par *Les Amis de la Liberté*, qui n'adhéraient pas à l'IHEU. Le successeur de cette association, la *Fédération Humaniste Française* ne connut qu'une existence éphémère. L'adhésion de la *Ligue Française de l'Enseignement* n'altérait que modérément l'aspect anglo-saxon de l'IHEU. Voir : *Diogenes*, I, janvier 1953, 1, p. 29 ; iii, décembre 1955, 6, p. 131 ; v, août 1957, 4, p. 106.

³³ Citons — entre beaucoup d'autres — les contributions d'un Paul Valéry et d'un George Duhamel dans le cadre de l'*Institut International de Coopération Intellectuelle*. Voir *Entretiens — Vers un nouvel humanisme*, Paris, 1937, 227 p. (*passim*).

³⁴ Il s'agit notamment des dialogues que le rationaliste George Guy-Grand entamait avec des écrivains catholiques au début des années vingt. Ce dialogue ne fut point limité à l'atmosphère particulière de l'union nationale. En 1928, Guy-Grand inspirait aussi une publication collective où des croyants et des incroyants s'exprimaient au sujet de la renaissance religieuse de l'époque. En plus de Guy-Grand, un courant qui se réclamait de plus en plus ouvertement de l'humanisme au lieu du classique rationalisme laïque, fut notamment représenté par le publiciste Ramon Fernandez et par le philosophe bien connu Léon Brunschwig. Voir G. GUY-GRAND, G. BERNOVILLE et A. VINCENT, *Sur la paix religieuse*, Grasset, Paris, 1922, 312 p. ; G. GUY-GRAND (éd.), *La renaissance religieuse*, Alcan, Paris, 1928, 272 p. ; G. GUY-GRAND, *L'Avenir de la Démocratie*, Rivière, Paris, 1928, p. 184-189 ; A. ETCHEVERRY, *Le conflit actuel des humanismes*, PUF, Paris, 1955, p. 186.

³⁵ L. PHILIPPART, « Sur les divers sens du mot Humanisme », dans *Humanisme. Bulletin de l'Association Humanisme*, 15 février 1935, p. 23-32 ; L. PHILIPPART, *Connais-toi toi-même. Initiation à l'humanisme*, Labor, Paris-Bruxelles, 1937, 269 p.

³⁶ V. BOHET (e.a.), *Humanisme. Actuelele opgaven en wegen*, Manteau, Bruxelles, 1940, 63 p.

³⁷ Cela se passait notamment à Charleroi, où il y eut déjà des dissidences en 1954. Apparemment, l'auto-définition humaniste commençait alors à s'y manifester timidement. Je remercie M. Jules Louis, spécialiste de l'histoire de la laïcité carolorégienne, pour cette information.

³⁸ *La Pensée*, LII, février 1958, p. 1 ; LIII, août 1958, 8, p. 3 ; LIII, décembre 1958, 12, p. 2-3.

³⁹ *Diogenes*, v, décembre 1957, 6, p. 164.

⁴⁰ R. HAMAIDE, « L'affirmation de la laïcité en Belgique », dans H. HASQUIN (éd.), *Histoire de la laïcité... op. cit.*, p. 257-273.

⁴¹ R. HAMAIDE, *Pour la reconnaissance de la laïcité*, CAL, Bruxelles, 1974, 48 p.

⁴² W. CALEWAERT et L. DE DROOGH, *Voor meer gelijkheid in onze democratie. Een pamflet*, HVSD, Anvers, 1992, p. 23-35.

⁴³ *Centre d'études politiques, économiques et sociales* : centre d'études de la démocratie chrétienne.

⁴⁴ *Le Christelijk Volkspartij* et son homologue francophone, le *Parti Social-Chrétien*.

⁴⁵ La polémique autour de cette terminologie n'était pas nouvelle. Voir J. DE GROOF, « De herziening van het artikel 117 van de grondwet en de erkenning van de vrijzinnigheid », dans *Tijdschrift voor Bestuurswetenschappen en Publiekrecht*, xli, novembre-décembre 1986, 6, p. 469-481 ; W. CALEWAERT et J. KRUIHOF, « De problematiek van de erkenning van de vrijzinnigheid in België. Enkele kritische beschouwingen naar aanleiding van een artikel van J. De Groof », dans *Tijdschrift voor Bestuurswetenschappen en Publiekrecht*, xlii, juin 1987, 6, p. 284-295.

⁴⁶ En Français, le mot « laïque » pourrait être appliqué à des catholiques non clercs. En néerlandais, ce problème ne se posait pas avec le mot « vrijzinnig ». Les laïques néerlandophones craignaient par contre qu'une interprétation limitative du mot puisse provoquer des problèmes, par exemple pour des associations comme celles des laïques de culture juive ou musulmane.

⁴⁷ *Le Soir*, 4 juillet 1991 ; 6-7 juillet 1991 ; *De Standaard*, 2 décembre 1992.

⁴⁸ *De Morgen*, 10 août 1993. Une lettre de protestation, tout à fait prudente et discrète d'ailleurs, ne fut envoyée à l'archevêché que fin décembre 1993, donc presque six mois après.

⁴⁹ Voir notamment une critique précoce, mais bien prophétique à plusieurs égards : E. WITTE, « De georganiseerde vrijzinnigheid : een einddoel ? », dans *Het Vrije Woord*, xxx, mai 1985, p. 7-10.

⁵⁰ M. ELCHARDUS, K. DESCHOUWER, K. PELLERIAUX et P. STOUTHUYSEN, « Hoe negatief kan vrijzinnigheid zijn ? Ongeloof, vrijzinnigheid en populistische ontvoogding », dans M. SWYNGEDOUW, J. BILLIET, A. CARTON et R. BEERTEN (éd.), *Kiezen is verliezen : onderzoek naar de politieke opvattingen van Vlamingen*, Acco, Louvain-Amersfoort, 1993, p. 27-39.

Laïcité française, laïcité belge : regards croisés

par
Jean-Paul MARTIN

De bons ouvrages traitent de l'histoire et du présent de la laïcité en Belgique ou en France — parfois même simultanément ¹ — mais la comparaison entre les deux expériences n'y est la plupart du temps qu'effleurée. L'adoption d'un point de vue plus systématiquement comparatiste devrait permettre pourtant, me semble-t-il, d'interroger à nouveaux frais un certain nombre de lieux communs. Ainsi certains thuriféraires de la laïcité à la française ont tendance à la considérer comme un phénomène absolument unique ², ce qui d'ailleurs ne les empêche pas de l'ériger en norme universelle. A l'inverse bien des laïques belges, sans doute irrités par cet impérialisme, témoignent dans leurs jugements envers la laïcité française d'une sorte de fascination-rejet : je n'en citerai pas d'exemple tant ils seraient nombreux.

Le jeu de miroir franco-belge que je me propose de faire fonctionner ici conduit peut-être à relativiser ces attitudes, en montrant non seulement que la problématique de la laïcisation n'appartient pas en propre à la France, mais que sur la base d'éléments matriciels communs, il y avait place pour une différenciation progressive des expériences nationales : différenciation dont il convient d'analyser sereinement les avatars et les résultats, sans souci de hiérarchiser *a priori* à partir d'une prétendue « essence » de la laïcité.

Dans ce qui ne sera ici qu'une première approche de ces problèmes, je repérerai d'abord les principaux points communs et différences actuels entre laïcité belge et laïcité française, en rappelant sommairement les grandes dates qui ont constitué chaque situation. J'ai retenu trois aspects : le régime juridique des cultes, le statut scolaire, les mouvements laïques militants. Dans un deuxième temps j'irai à la recherche des variables permettant de comprendre comment les contextes politiques nationaux des deux derniers siècles ont provoqué deux modalités dissemblables d'acclimatation de la laïcité.

Un héritage commun

Au premier abord, les deux pays sont proches par la géographie et la culture. Toutes les enquêtes européennes sur les croyances révèlent des tendances voisines qui permettaient en 1981 à Jean Stoetzel de ranger la Belgique et la France dans la « zone

laïque » de l'Europe. La nouvelle enquête « Valeurs européennes » de 1990 le confirme : 32% des Belges et 38% des Français se déclarent « sans religion », parmi lesquels 7% des premiers et 11% des seconds se disent « athées convaincus » ; les chiffres des athées sont les plus élevés de la Communauté européenne, tandis que, pour les « sans religion » ils ne sont dépassés que par les Anglais (42%) et les Hollandais (49%)³.

Présente comme tradition socio-politique, la laïcité est sémantiquement une notion qui fait sens au niveau de l'opinion publique. Elle s'incarne entre autres dans une série d'organisations aux dénominations identiques (franc-maçonnerie, libre-pensée, Ligue de l'enseignement). Dans les deux cas, la laïcité d'aujourd'hui assume peu ou prou la continuité de l'anticléricalisme d'hier, avec des spéculations et des débats assez symétriques sur la meilleure façon de faire fructifier l'héritage.

Au siècle dernier, et jusqu'à des périodes plus proches, des guerres scolaires eurent des enjeux voisins : place de la religion dans les écoles publiques, autonomie de l'enseignement de la morale, subventionnement public aux écoles confessionnelles, parité entre les réseaux, etc. Vers 1958-1960, il y eut parallèlement des tentatives importantes pour mettre fin à la querelle, avec d'une part le Pacte Scolaire signé par les trois principaux partis politiques belges le 20 novembre 1958 (il débouchera sur la loi du 29 mai 1959), et d'autre part la loi Debré du 31 décembre 1959, inaugurant la pratique des contrats entre la 4^e République et les établissements privés.

A plus longue échéance, il convient de rappeler un long passé commun d'hégémonie catholique qui s'est installée lors de la Contre-Réforme dans un climat de reconquête sur l'« hérésie » protestante. Cette hégémonie fut ensuite remise en cause à l'époque des Lumières et de la Révolution française, qui ont inauguré une étape décisive de sécularisation en créant les premières institutions laïques (état civil, mariage civil, divorce) et porté atteinte au monopole idéologique de l'Eglise catholique ainsi qu'à sa puissance économique (tolérance puis égalité en droits des minorités religieuses, suppression des dîmes, nationalisation des biens du clergé). Sur tous ces points, les provinces belges — annexées à la France de 1795 à 1815 — ont connu strictement la même évolution et celle-ci survivra à la période française ; le droit au divorce n'y sera d'ailleurs jamais aboli, alors qu'il l'a été en France de la Restauration à 1884⁴. Toutefois le trait le plus important de cette période où la Belgique et la France ont eu un destin commun est l'établissement d'un système de cultes reconnus — inauguré par le Concordat de 1801 — qu'on peut interpréter, avec Jean Baubérot, comme un « premier seuil de laïcisation »⁵. Il n'y a plus de religion d'Etat englobante par rapport à la société civile, ni de vérité religieuse « sacrée » aux yeux de l'Etat, mais les diverses communautés religieuses « reconnues » se voient conférer une « utilité sociale » qui les transforme en corps constitués ou en quasi-services publics. L'Etat considère qu'elles satisfont des « besoins objectifs » nécessaires à la préservation du lien social ou de l'ordre public : c'est à ce titre principalement qu'existe un financement public des cultes reconnus. Dans le cas du système napoléonien, la mission dévolue aux Eglises s'accompagnait du reste d'un fort encadrement étatique, hérité de toute une tradition régaliennne et gallicane remontant à la monarchie d'Ancien Régime, et qui bride considérablement leur liberté de mouvement. La Belgique vivra sous ce système jusqu'à l'indépendance, puisqu'à quelques détails près il a été maintenu en vi-

gueur sous la domination hollandaise. En France, il perdurera jusqu'en 1905. A partir de 1830, l'évolution des deux pays a donc été divergente. Ce que confirme l'écart actuel entre les situations juridiques des religions. De ce point de vue — et c'est une première différence notoire —, la laïcité de l'Etat n'a pas exactement le même sens.

Deux versions de la laïcité de l'Etat

Sémantiquement d'abord : la France se définit constitutionnellement (mais depuis 1946 seulement) comme « une République laïque », alors que la Constitution belge, même après les récentes révisions, continue d'ignorer la référence à la laïcité. « La Belgique n'est pas un pays laïc, mais pluraliste » a dit récemment un ministre de l'Education : on reviendra sur cette distinction. Certains auteurs estiment que l'Etat belge peut être qualifié de laïc, et en tout cas de neutre ⁶. Le fond de l'affaire, c'est qu'on est face à deux modalités distinctes de séparation des Eglises et de l'Etat.

La modalité française a historiquement rompu de façon spectaculaire avec le système des « cultes reconnus ». La loi du 9 décembre 1905, qui l'a instaurée, est encore aujourd'hui « la clé de voûte de l'édifice juridique de la laïcité » ⁷. Pour utiliser la terminologie synthétique de J. Baubérot, on est alors entré dans une sorte de second seuil de laïcisation, ce qui s'est traduit par la disparition de toute référence à la notion d'« utilité sociale » de la religion : selon cette nouvelle logique, l'Etat n'a pas à encourager (ou d'ailleurs à décourager) les croyances religieuses, il n'a pas à « reconnaître » publiquement les cultes (au sens précis que ce terme avait au XIX^e siècle) ni à conférer des privilèges à leurs représentants. D'où la suppression des subventions aux anciens cultes « reconnus » et leur « privatisation » : ceux-ci relèvent désormais du droit privé.

De façon idéal-typique, le régime de séparation-laïcité « à la française » se présente donc comme le cadre instaurateur d'un pluralisme authentique, en ce sens qu'il met toutes les croyances sur le même plan et assure entre elles une parfaite égalité, sans faire de distinctions entre cultes reconnus et cultes non reconnus, ou encore entre croyances religieuses et incroyance. La laïcité équivaut en somme à la neutralité absolue de l'Etat. Autonome vis-à-vis des communautés religieuses ou philosophiques, l'Etat se doit de n'en favoriser aucune au détriment des autres et de les respecter toutes. Selon Jean Boussinesq, « l'Etat ne doit se définir d'aucune manière par rapport aux Eglises ou idéologies (...). Il se place lui-même hors et au-dessus de la pluralité des composantes de la société civile. C'est pourquoi les institutions laïques de la France qui sont la forme juridique qu'a prise chez nous la sécularisation générale de l'Occident, ne sont en aucune manière des contrats entre Etat et Eglises » ⁸.

La séparation « à la belge » apparaît différente dans son esprit comme dans ses résultats. Certes dès le début, la Belgique indépendante abandonne le système dit concordataire, qui méconnaissait aux yeux des catholiques la liberté de l'Eglise. D'autre part, elle ne rend pas au catholicisme son ancien statut de religion d'Etat : il y avait là, d'entrée de jeu, la garantie d'un certain pluralisme, comme d'une certaine neutralité de l'Etat. Ainsi la Constitution de 1831 maintient l'obligation de l'antériorité du mariage civil sur le mariage religieux ; elle affirme également que « nul ne peut être contraint de concourir d'une manière quelconque aux cérémonies d'un culte ». Mais

si le nouveau système est nettement plus favorable à la liberté religieuse que le précédent, la séparation qu'il instaure n'est que très relative.

D'abord il y a maintien d'un système de cultes reconnus par l'Etat et de sa logique sociale et institutionnelle qui implique divers privilèges, notamment financiers : par exemple la prise en charge par l'Etat des traitements ecclésiastiques n'est due qu'aux cultes reconnus. Ensuite, bien que le Concordat de 1801 n'ait pas été reconduit, la législation prise en son nom de 1802 à 1815 est toujours restée partiellement en vigueur « car il a subsisté des situations de contact entre l'Eglise et la société civile que la Constitution ne réglait pas »⁹. C'est le cas notamment de la gestion du temporel des cultes.

De cette situation découle une double discrimination : entre cultes reconnus et cultes non reconnus ; et en faveur du catholicisme. Celui-ci, en tant que « religion de la majorité des Belges »¹⁰, revendique plus ou moins explicitement un rôle de « religion civile » qui se traduit par la présence centrale de rituels catholiques au cours d'importantes cérémonies publiques¹¹, ainsi que par des avantages financiers supplémentaires consentis à l'Eglise catholique, notamment au titre des déficits des fabriques d'église¹².

Pourtant, dans la pratique, il n'y a pas, d'un côté, un système français parfaitement égalitaire et « séparatiste », de l'autre un système belge, inégalitaire et discriminatoire. L'opposition n'est pas si absolue.

En Belgique, le régime des cultes reconnus a montré au fil du temps sa souplesse et sa capacité d'adaptation, en allant dans le sens d'un pluralisme renforcé où les droits des minorités religieuses et philosophiques sont de mieux en mieux garantis. Aux quatre cultes reconnus pendant le xix^e siècle (catholicisme, protestantisme, anglicanisme, judaïsme) sont venus s'ajouter récemment l'islam (1974) et le culte orthodoxe (1985). Mais c'est surtout la « reconnaissance » officielle très récente (par des décisions qui s'échelonnent de 1981 à 1993) de la laïcité, comme communauté philosophique à part entière, qui dénote la force d'attraction du système. L'évolution s'est donc incontestablement poursuivie — et n'est sans doute pas achevée — dans le sens d'une représentation équitable de tous les courants spirituels au sein d'un univers pluraliste. Diverses dispositions politiques et législatives (Pacte Scolaire, Pacte culturel) ont institutionnalisé ce pluralisme.

De son côté, le modèle français de séparation, longtemps perçu comme très radical, a évolué au xx^e siècle en un régime « bien tempéré », accueillant aux religions et même bienveillant¹³. La jurisprudence du Conseil d'Etat et les pratiques administratives y sont pour beaucoup, bien qu'elles ne fassent souvent qu'interpréter largement la pensée du législateur de 1905. Le règlement du contentieux né de la séparation a bénéficié à l'Eglise catholique, qui s'est notamment vu garantir la pleine jouissance des édifices religieux antérieurs à 1905 ; l'Etat et les collectivités locales, qui sont devenus propriétaires de ces édifices, supportent leur entretien. Mais il existe actuellement quantité d'autres formes d'aide matérielle indirecte des pouvoirs publics en faveur des cultes¹⁴. En outre, dans de nombreuses décisions de justice, les tribunaux prennent en compte le droit interne des Eglises : il y a donc bien reconnaissance *de facto* de leur existence. Enfin l'Etat laïque lui-même est de plus en plus conduit sur certaines questions délicates à solliciter l'avis des Eglises, ce qui revient à leur recon-

naître une fonction symbolique de pourvoyeuses de sens : la nomination de théologiens ès qualités au Comité National d'Éthique, par exemple, n'a pas d'autre signification.

Ces transformations entraînent aujourd'hui une perte de spécificité relative de la laïcité française au sein de l'Europe. De nombreux auteurs ont même montré de façon convaincante que la pratique tend à favoriser les cultes anciennement « reconnus » au détriment des religions plus récentes ¹⁵, ce qui interroge assurément une laïcité se voulant non discriminatoire. Quoi qu'il en soit, et pour s'en tenir à la seule comparaison franco-belge, de profondes spécificités subsistent. Ainsi le système des aides publiques aux cultes demeure en France de caractère principalement *indirect*, ce qui en limite forcément l'ampleur ¹⁶. Ceci rejoint, me semble-t-il, une différence plus profonde tenant à la place sociale du religieux, au degré de visibilité ou d'interventionnisme que la société civile est prête à tolérer de sa part. En France, l'expression publique du religieux doit demeurer relativement discrète (la limite est d'ailleurs difficile à définir et mouvante selon les questions), faute de quoi elle risque à tout moment de réveiller le soupçon de « cléricisme ». Telle est la règle non écrite — et d'un manie-ment parfois subtil — à laquelle la culture et les institutions laïques nous ont habitués.

La Belgique, malgré l'existence d'une tradition anticléricale, paraît plus encline à faire confiance à des corps intermédiaires de type religieux (ou idéologique) et à admettre le bien-fondé de leur intervention dans le domaine public. C'est d'ailleurs autour d'un système de « piliers » religieux ou idéologiques qu'est structurée plus largement toute la vie sociale, le pilier catholique étant le plus achevé.

La tradition républicaine française est au contraire méfiante à l'égard de l'institution des corps intermédiaires. Elle se fonde davantage sur le face à face individu-État et le primat d'institutions publiques communes, qui transcendent les particularismes religieux et philosophiques, ces derniers relevant exclusivement d'associations volontaires.

Statut scolaire et mouvement laïque

Le statut actuel de l'École, qui fut jadis un enjeu capital pour la laïcité, illustre lui aussi ce contraste. En gros, ce statut montre dans les deux cas la coexistence d'un enseignement public neutre et d'un réseau privé confessionnel subventionné. Mais outre que le rapport de forces entre les deux écoles n'est pas comparable ¹⁷, la philosophie qui sous-entend le dualisme n'est pas la même. En Belgique ce qui prime est le respect du libre choix sur critère explicitement philosophique : le Pacte Scolaire parle de la nécessité concomitante de mettre à la disposition des usagers, des écoles confessionnelles et des écoles neutres pour ceux qui refuseraient l'enseignement confessionnel ; il décide aussi de proposer systématiquement au choix des parents, dans les écoles officielles neutres, des cours des diverses religions ou des cours de morale laïque. Le pluralisme institutionnel est donc plus ou moins devenu le principe organisateur du système scolaire, tout comme il régit la reconnaissance des cultes et des courants de pensée sur le plan général.

En France, ce qui prime est le devoir de l'État de construire un service public ouvert à tous et respectueux de la liberté de conscience de ses usagers. Les établissements privés, qui passent des contrats avec l'État pour bénéficier de subventions, sont

complémentaires du service public. Tout en ayant un « caractère propre » lié à leur nature confessionnelle, ils sont tenus d'après la loi Debré, d'accueillir tous les enfants et de respecter leur conscience. La logique du service public et de la laïcité se trouve donc ici en tension avec l'affirmation du particularisme confessionnel. En outre, la neutralité est interprétée très largement comme contraire à la présence d'un enseignement religieux confessionnel dans les écoles publiques.

Enfin pour les habitués de la laïcité à la française, le caractère « identitaire », voire « communautaire » du mouvement laïque belge est assez déroutant. Celui-ci se réfère à une tradition philosophique de libre-examen ou de rationalisme, souvent présentée — même si cela est moins vrai qu'autrefois — comme exclusive de toute relation à une foi transcendante : ce qui revient peu ou prou à identifier laïcité, incroyance, athéisme. La laïcité belge possède d'ailleurs ses rituels symboliques, opposés terme à terme aux rituels catholiques (« parrainages » laïcs, « fêtes de la jeunesse »), elle a aussi ses « services » spécifiques d'assistance morale aux particuliers (dans les hôpitaux, prisons, aéroports, à l'armée...) qui forment le pendant de l'assistance spirituelle dispensée par les Eglises. Dans les principales communes de Belgique, les maisons de la laïcité fédèrent les activités, tandis qu'au sommet la communauté non confessionnelle tend aujourd'hui à se rassembler autour d'organes centraux (Centre d'Action Laïque chez les francophones, Unie Vrijzinnige Verenigingen pour les néerlandophones) qui ont vocation à encadrer l'ensemble des associations spécialisées, anciennes ou nouvelles, et à servir d'instances de représentation auprès des pouvoirs publics.

On est donc en présence d'un mouvement très organisé et qui a poussé assez loin le mimétisme avec les organisations religieuses (même si cela fait l'objet d'un débat interne entre les laïques). La reconnaissance officielle de la laïcité ne pourra que prolonger ces tendances, en institutionnalisant davantage le mouvement et en l'assimilant plus ou moins aux cultes reconnus.

La situation des courants qui en France se réclament de la laïcité est plus floue. En rendre compte n'est d'ailleurs pas simple. On y rencontre sans doute comme en Belgique toutes les expressions traditionnelles de la laïcité militante qui gravitaient, entre autres, dans un passé récent autour du Comité National d'Action Laïque, aujourd'hui plutôt déliquéscent¹⁸. Mais la laïcité ne s'identifie pas, en France, à l'anticléricalisme et son aire d'attraction dépasse de beaucoup les milieux incroyants ou libres-penseurs. Depuis longtemps se sont développées, parmi les intellectuels, les mouvements de jeunesse ou le syndicalisme d'origine chrétienne, des sensibilités « laïques », signe de ralliements successifs des milieux catholiques à une laïcité d'apaisement ; quant à l'école publique, elle doit largement son succès à la présence massive des catholiques.

Depuis dix ans la volonté d'élargir à nouveau la réflexion en sortant du cadre de la question scolaire (grâce notamment à l'action de la Ligue de l'enseignement), l'émergence de nouveaux problèmes liés à la présence de l'islam, la volonté de dialogue entre responsables laïques et représentants des Eglises ont provoqué un regain d'intérêt pour la laïcité, celle-ci étant conçue davantage comme un espace de délibération « ouverte » sur la base de principes démocratiques communs que comme la répétition mécanique des combats d'hier. Mais cette conjoncture nouvelle a également provoqué des clivages au sein des organisations laïques traditionnelles.

Si la culture laïque a cessé d'être purement identitaire (le signe de ralliement des incroyants ou des anticléricaux militants) pour devenir facteur de désenclavement et de dialogue ¹⁹, son instrumentalisation politique et idéologique ne s'est pas nécessairement clarifiée, à l'heure où des leaders d'opinion — intellectuels, hommes politiques de gauche comme de droite — sont de plus en plus nombreux à s'en réclamer, qui n'y songeaient guère il y a dix ans. Le concept de laïcité redevient donc « problématique » ; il fait l'objet de débats passionnés entre ceux qui l'invoquent, et/ou fonctionne socialement sous forme de mobilisations ponctuelles (affaire du « foulard », révision de la loi Falloux). Moins que jamais la laïcité, comme phénomène d'opinion, ne ressemble à une « orthodoxie » idéologique, à un label dont certaines organisations pourraient se dire propriétaires.

Au terme de l'analyse, on récapitulera ainsi les éléments de la comparaison.

- 1) La laïcité française s'est surtout imposée comme principe de droit public, ou encore comme règle du jeu social. A ce titre elle apparaît comme le cadre du pluralisme des croyances, la condition de possibilité de leur coexistence harmonieuse. En revanche, la laïcité comme « vision du monde » a été en partie éclipsée ou devient difficile à repérer aujourd'hui. Au total, la laïcité semble avoir gagné en extension institutionnelle ce qu'elle a perdu en précision philosophique.
- 2) La laïcité belge est loin d'avoir une portée aussi englobante et de laisser une empreinte aussi profonde sur le fonctionnement des institutions du pays. Au fond elle n'est que partielle : « communauté » philosophique particulière, « famille spirituelle » parmi d'autres, elle s'est inscrite dans un cadre pluraliste conçu préalablement pour les cultes reconnus, et où elle a finalement trouvé sa place. Mais si la laïcité reste en Belgique une composante minoritaire de la société, sa visibilité sociale semble plus forte qu'en France.

Le recours aux expériences historiques permet de préciser ces contrastes.

La fin du XIX^e siècle, ou quand les chemins se séparent...

Tout s'est joué en réalité au XIX^e siècle. Les années 1850-1880 sont celles où dans les deux pays émergent simultanément un esprit et une sociabilité laïques. Les Belges ont pu être influencés intellectuellement par des réfugiés politiques français de l'époque du Second Empire, mais grâce à la liberté dont ils jouissaient, leur mouvement a été autonome et a parfois précédé de plusieurs années les initiatives françaises. Ainsi la Ligue de l'Enseignement fut-elle fondée dès 1864 par des libres-penseurs bruxellois ²⁰. Jean Macé, qui assista l'année suivante à une réunion de la Ligue belge, lancera son premier appel pour la formation en France d'une organisation jumelle en septembre 1866. Mais la Ligue française, en dépit du coup d'éclat qu'a représenté l'organisation de la fameuse pétition de 1871-72 en faveur de l'instruction obligatoire, gratuite et laïque, ne fut vraiment en mesure de s'organiser qu'après la victoire républicaine ²¹ ; dix ans plus tôt la Ligue belge appuyée sur le « Denier des Ecoles » avait déjà établi un dispositif efficace de soutien aux écoles laïques privées et mettait sur pied une école modèle capable d'assurer un large succès aux idées de la pédagogie nouvelle. De même, c'est en 1871-72 que le Grand Orient de Belgique (qui avait supprimé en 1854 l'article de ses statuts interdisant les discussions politiques et religieu-

ses en loge) raya la référence au Grand Architecte... alors qu'au Grand Orient de France la même évolution ne se produisit qu'en 1877. Enfin on oublie trop souvent que la première grande bataille gouvernementale et législative visant à laïciser l'école primaire fut lancée par les libéraux belges quelques mois avant les républicains français : la loi Van Humbeek fut adoptée en juillet 1879, tandis que la législation Ferry-Goblet s'échelonne de 1881 à 1886.

Si les Belges semblent donc souvent avoir ouvert la voie, la convergence des initiatives dans le temps était largement imputable à la conjoncture du Syllabus et de la poussée ultramontaine. Celle-ci réactiva dans les deux pays un anticléricalisme d'abord défensif qui allait rapidement prendre une tournure philosophique « radicalisée », avec des connotations antireligieuses assez semblables. C'est ce même climat qui contribua en France au rassemblement républicain de la fin de l'Empire et à la victoire de la III^e République, en Belgique à la victoire libérale aux élections (censitaires) de 1878. Mais — et c'est capital — l'issue immédiate du combat fut très différente.

En Belgique, la guerre scolaire des libéraux a été très vite perdue sans retour à la suite de la violente réaction des évêques. Ceux-ci, passant outre aux conseils de modération de Léon XIII (et de nombreux hommes politiques catholiques), n'hésitèrent pas à jeter l'anathème sur les écoles neutres et à organiser massivement leur désertion au profit d'écoles confessionnelles rapidement organisées par une action de grande envergure ²². Ils excommunièrent un grand nombre de parents ou de maîtres qui envoyaient leurs enfants ou enseignaient dans les écoles officielles sans autorisation des autorités ecclésiastiques, au risque de provoquer des abandons définitifs de la pratique religieuse ²³. Jamais une violence semblable n'atteignit en France le mouvement d'opposition aux lois Ferry. Cette stratégie s'avéra payante, car elle réussit à discréditer les libéraux, qui furent obligés de recourir à des mesures autoritaires pour faire appliquer la loi ; dès lors il fut facile aux catholiques de les présenter comme des « étatistes centralisateurs » hostiles aux libertés communales.

Les années 1879-84 sont donc celles où les deux pays divergèrent irrémédiablement, puisqu'au même moment l'école laïque, qui allait bientôt être considérée par tous les républicains comme leur « pilier d'airain », commençait à s'acclimater en France, après une brève « guerre des manuels », finalement surmontée grâce aux efforts conjugués de Ferry et du pape ²⁴. En 1884 le retour au pouvoir des catholiques belges (qui s'y maintiendront sans partage pendant trente ans) devait interdire toute nouvelle avancée laïque.

Il convient bien ici de parler d'« échec » de la laïcité dans le cas belge et de « réussite » dans le cas français : échec ou réussite portant très exactement sur la capacité à conquérir une *position hégémonique*, c'est-à-dire à subir *l'épreuve du politique*. Quels facteurs ont rendu cette mutation possible en France et l'ont empêchée en Belgique ? A mon sens, la question renvoie surtout aux cultures politiques, dont les « événements-fondateurs », les agencements de forces et les « habitus » respectifs n'offraient pas les mêmes issues aux manifestations de la dynamique anticléricale.

La laïcité française du « philosophique » au « politico-juridique »

En France, l'installation durable de la III^e République « laïque » mit fin à une longue période d'incertitude dans la lutte récurrente que se livraient les forces identifiées au « progrès » ou à la « modernité » politique, et les forces dites « réactionnaires », réputées nostalgique de l'« Ancien Régime ». Or dans cette guerre des deux France, où les intérêts politiques immédiats étaient étroitement mêlés à des enjeux symboliques, l'Eglise catholique se trouvait avoir fortement partie liée à l'un des deux camps. Condamnant le monde moderne et les idées libérales, entraînée toujours davantage sur la pente de l'intransigeance et de l'ultramontanisme, « à force de faire de la Révolution un crime », elle s'identifiait à une attitude de « repentance politique »²⁵ qui n'allait cesser au cours du XIX^e siècle de la jeter dans les bras de la droite et des forces conservatrices, tandis que la gauche devenait de plus en plus anticléricale. Des épisodes comme l'alliance du trône et de l'autel sous la Restauration, la loi Falloux (1850) ou l'Ordre Moral (1873-77) n'ont fait qu'approfondir le fossé, en montrant jusqu'où l'Eglise était prête à aller pour imposer son autorité à une société qu'elle sentait lui échapper.

Dans ce contexte, il ne faut pas s'étonner que le compromis concordataire, imposé par Napoléon et Portalis comme fondement du pluralisme religieux, se soit avéré fragile et incomplètement pacificateur. Se heurtant à une Eglise qui prétendait n'en référer qu'à Rome et détenir seule la vérité, il ne parvenait guère à endiguer la montée de l'incroyance considérée comme « un mauvais exemple sur le plan social »²⁶.

L'entrée définitive dans la modernité politique, ainsi d'ailleurs que la fondation de la paix civile, impliquaient donc qu'il soit mis fin à l'hégémonie de l'Eglise, à un cléricalisme politique nourri de l'idéal de « chrétienté ». Seule la conquête durable de l'Etat par les républicains anticléricaux pouvait y conduire. Elle fut facilitée par la division de leurs adversaires, incapables d'opposer une stratégie de résistance sérieuse ; il n'y eut d'ailleurs jamais en France de parti catholique digne de ce nom. Au contraire nombreux furent les « catholiques selon le suffrage universel », votant pour la République anticléricale, sans cesser d'adhérer à leur foi.

Prolongeant la défaite du camp clérical, la laïcité républicaine fut la solution qui, dans un pays divisé par la question religieuse et hanté par le spectre de la guerre civile, permit d'instaurer un « partage » entre le politique et le religieux. Elle dut être imposée à l'Eglise et se fit, on le sait, en deux étapes : les lois scolaires d'une part ; les lois sur les congrégations et la Séparation des Eglises et de l'Etat d'autre part.

Législation radicale et qui, en certaines de ces parties, a pu être perçue sur le moment comme antireligieuse ? Sans doute, mais d'où vient alors qu'elle se soit finalement imposée ? Est-ce du fait de la lassitude des combattants ou par suite d'une interprétation libérale postérieure à ces lois ? De tels aspects ont incontestablement joué, mais il faut faire aussi sa part à l'attitude des républicains de gouvernement qui ont fait adopter cette législation. En hommes politiques responsables, ils savaient qu'il n'y aurait pas de victoire laïque véritable si celle-ci n'était pas une victoire maîtrisée. Autrement dit, ils avaient conscience de ne pas légiférer pour le seul profit des libres-penseurs ou des anticléricaux, mais pour tout le monde, catholiques compris. Je dirai même que l'adhésion des catholiques a été la hantise de leur politique. On le voit chez Ferry lorsque, dans sa fameuse lettre aux instituteurs, il définit la morale qu'en-

seigne l'école laïque, non comme l'expression d'une philosophie laïque, mais comme la morale commune à tous et qui ne doit choquer personne. Ou chez Briand, lors du vote de la loi de Séparation, quand il s'efforce — contre l'avis des parlementaires anticléricaux — de trouver des solutions qui préservent effectivement la plénitude de l'existence de l'Eglise et le libre exercice du culte catholique.

C'est dans la mesure où elle s'est en partie dissociée d'une « philosophie » ou d'une « religion » laïque (opposable, pour ainsi dire terme à terme, au catholicisme) pour tendre vers une règle du jeu acceptable par tous, et qui impliquait souvent qu'on mette l'accent sur ce qui unit et non sur ce qui divise, que la laïcité s'est imposée dans les institutions et dans les mœurs. Devenue norme juridique, elle a perdu de son tranchant philosophique, et comme l'observe un éminent juriste, elle s'est nécessairement appauvrie ²⁷. On comprend le ralliement de catholiques à cette laïcité respectueuse de la liberté religieuse et fondatrice du pluralisme. Ils y ont vu, à juste titre, « la condition juridique de la liberté de l'acte de foi » ²⁸. La laïcité devenait, en somme, le bien de tous ; c'est avec cette connotation consensuelle qu'en 1946 elle fit son entrée dans la nouvelle Constitution.

La réussite de la laïcité française résulte donc d'une double série de transformations : la conquête de l'hégémonie politique par les forces laïques et la maîtrise de cette hégémonie grâce à l'influence apaisante du droit. Mais comme toute réussite, celle-ci a eu son point aveugle : le désarroi de certains milieux laïques militants, sans lesquels la conquête de l'hégémonie aurait été, dans un premier temps, impossible. Ces milieux ne sont pas arrivés à admettre que les beaux jours de la politique anticléricale étaient révolus, et s'estimèrent floués par une évolution politique et juridique n'ayant que très partiellement répondu à leurs attentes. Depuis 1920 et à chaque étape nouvelle de la laïcité d'apaisement ²⁹, ils se sont comportés en opposants, brandissant le drapeau de la laïcité authentique et l'idée de la nécessaire revanche, en privilégiant la reconquête de l'Etat par les forces politiques amies. Cette illusion a été entretenue par la prégnance du clivage droite/gauche, la surenchère laïque restant un tropisme naturel de la culture politique de la gauche, du moins tant que celle-ci, confinée dans l'opposition, n'était pas jugée sur ses actes. Il est vrai aussi que certains retours de flamme du cléricalisme (Vichy) et après 1945 les modifications du *statu quo* scolaire ont justifié un anticléricalisme défensif. Quoi qu'il en soit, cette stratégie s'est effondrée en 1981-84 : le retour de la gauche au pouvoir n'a pas fait sonner « l'heure laïque » ³⁰.

Au-delà des réactions du camp laïque traditionnel, la laïcité, en prenant une tournure essentiellement juridique, risquait aussi d'être perçue comme une forme vide, ou une réalité aseptisée, souvent assimilée à la « neutralité ». Pour certains, la notion est aujourd'hui « invalide » ³¹, mieux vaudrait parler de « pluralisme ». Selon d'autres, la laïcité se traduit par une sorte de vide éthique, qui laisse au religieux le monopole du sens et des valeurs ³². Tout ceci compose désormais, comme on l'a dit, une image brouillée. Il est vrai que la réévaluation en cours vise à actualiser la démarche dans le cadre de ce qu'on appelle parfois une « laïcité délibérative » ³³. L'immensité du champ des problèmes-éthiques posés par cette fin de siècle, notamment, la sollicite. Beaucoup reste à faire en ce domaine, ne serait-ce que pour faire sortir ces questions d'un petit cercle de « spécialistes » et les restituer à l'ensemble des citoyens.

Par ailleurs la laïcité juridique n'est pas nécessairement figée car le droit évolue en fonction des exigences sociales elles-mêmes, notamment celles de la vie religieuse : par exemple, la prise en compte par les institutions laïques de la présence de l'islam est devenue nécessaire.

La Belgique ou l'impossible voie française ³⁴

La situation qui régnait en Belgique après l'indépendance favorisait beaucoup moins qu'en France un renversement d'hégémonie au profit des laïques. Pour une raison d'ordre général d'abord : la stabilité plus grande du système politique. L'événement fondateur ici n'est pas une révolution qui divise, mais une révolution qui unit, celle de 1830, préparée et voulue de concert par les libéraux et par les catholiques, et conduite au nom des libertés traditionnelles des Belges, avec la ferme volonté de faire prévaloir l'indépendance du pays contre les tentations annexionnistes de ses voisins. D'où une Constitution qui énumérait des libertés « modernes » remarquables pour l'époque : liberté de la presse, d'association, liberté religieuse et d'enseignement... Une sorte de règle du jeu (dont faisait également partie la décision de rémunérer les ecclésiastiques) fut donc trouvée d'emblée, confortée par une pratique politique inclinant aux compromis de type « centriste ». Si dans la seconde moitié du siècle, les affrontements entre libéraux et catholiques furent vifs au sujet du rôle de l'Eglise, ils eurent le plus souvent pour cadre des interprétations divergentes du pacte constitutionnel ³⁵. Bref, le style de la vie politique était plus consensuel qu'en France, moins bipolarisé, moins propice aux ruptures radicales.

En second lieu, le catholicisme occupa toujours une position solide dans la société belge, à partir de l'indépendance. Il devint rapidement une sorte de colonne vertébrale du pays — alors que la construction de l'Etat restait encore largement à opérer dans de nombreux domaines — affirmant en particulier sa prééminence dans le domaine de l'enseignement primaire. Par ailleurs, il convient d'opposer à l'attitude crispée et réactive de la majorité des catholiques français, le pragmatisme constant des catholiques belges. Ce pragmatisme fut essentiel au maintien de leur hégémonie. Dès 1830, avec la caution des évêques, ils avaient accepté les libertés constitutionnelles : la « modernité » politique ne s'établit donc pas contre eux, mais avec eux. Par la suite, en dépit de quelques accrocs liés à l'intransigeance romaine ou à l'activisme des ultramontains, ils purent maintenir cette position, condition indispensable d'une action efficace sur le terrain politique. Le rôle des évêques fut capital. Fermes sur les prérogatives scolaires de l'Eglise, ils surent rassurer Rome quand il le fallait, et surtout maintenir l'unité d'un monde catholique, divisé comme partout en plusieurs courants. A la fin du siècle, tous ces courants se retrouvaient dans les diverses organisations sociales qui formaient le « pilier » catholique, et dans le parti politique qui exprimait ses intérêts généraux. Après la défaite libérale de 1884, le même pragmatisme caractérisa l'attitude du parti catholique au pouvoir : il sut, comme les républicains français, maîtriser sa victoire, en évitant des provocations inutiles. Par exemple, en accordant des dispenses aux enfants des libres-penseurs, au moment où il rétablissait l'enseignement de la religion dans les écoles officielles. Dès lors l'hégémonie politique du catholicisme était bien verrouillée.

Les courants laïques ne s'engagèrent pas moins, tout d'abord, dans une stratégie qu'on pourrait appeler « française », avec un programme légèrement moins radical.

Après 1846, les libéraux, la plupart du temps au pouvoir jusqu'en 1884, cherchèrent à affirmer les prérogatives de l'Etat, et à créer « par le haut » des lieux publics neutres qui auraient eu pour effet de retirer à l'Eglise son statut d'« autorité ». Favorables à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, ils faisaient toutefois une « exception » pour la rémunération du clergé, par égard pour la Constitution ³⁶. La bataille essentielle se déroula sur le terrain de l'enseignement primaire : la loi laïcisatrice de 1879 était, là encore, un peu plus modérée que les lois françaises ³⁷, mais ceci n'empêcha pas la déroute électorale de 1884 !

A la suite de cette défaite, les revendications « à la française » devinrent progressivement l'apanage des grandes associations laïques. Les succès de la laïcité sous la III^e République firent probablement de celle-ci une référence implicite — sinon un « modèle » à imiter — pour les anticléricaux belges ³⁸, qui entretenaient des rapports réguliers avec leurs homologues français. La suppression du budget des cultes figurait au programme des libres-penseurs ; la Ligue de l'Enseignement s'acharnait à promouvoir une école officielle laïque et à empêcher la subsidiation des écoles libres. Mais ce combat défensif, poursuivi contre vents et marée pendant des décennies, n'avait aucune chance d'aboutir au plan politique car l'évolution du système tendait à minorer l'enjeu laïc.

A partir de 1919, le ministère de l'Instruction publique fut souvent confié à une personnalité socialiste (ou libérale). Mais la pratique des gouvernements de coalition, où le parti catholique détenait toujours une majorité relative, était toujours de type « centriste » et ne permit aucune relance de la question scolaire et de la polémique anticléricale. De fait, la réalisation d'une laïcité à la française fut alors abandonnée par les partis anticléricaux en situation de participation au pouvoir, ce qui entraîna de nombreux « démêlés » avec les associations laïques ³⁹. Toutes choses inégales par ailleurs, les laïques belges perdirent sans doute plus vite que les laïques français leurs illusions vis-à-vis de la politique. Mais les conséquences n'en furent véritablement tirées qu'au lendemain du Pacte Scolaire de 1958.

Survenant après une nouvelle flambée de guerre scolaire au résultat incertain, celui-ci concrétisa le désir des trois grands partis de gouvernement de tourner la page, tout en aménageant le *statu quo*. Sa logique était incompatible avec les revendications laïques traditionnelles : d'où le refus de la Ligue de l'Enseignement, qui aujourd'hui encore n'a pas accepté le pacte. Celui-ci en revanche s'inspirait d'une logique franchement « pluraliste » et, pour la première fois de façon nette, prenait en compte l'existence de la famille laïque (notamment par l'instauration du cours de morale). Il dessinait donc les contours d'une autre stratégie pour la laïcité belge, qui consistait à assumer son particularisme et à négocier sa place dans un univers pluraliste. On comprend dès lors la filiation entre le Pacte, la création du Centre d'Action Laïque, et le combat pour la reconnaissance de la laïcité. L'abandon de la voie française, trop « maximaliste » dans le contexte belge, pouvait enfin être vécue de façon positive.

A y regarder de près, l'évolution que je viens de retracer — outre son schématisme — est sans doute trop univoque. Une histoire de la longue durée en discernerait, en tout cas, des signes annonciateurs plus anciens. Depuis l'origine de l'Etat belge, on peut parler en effet d'un espace laïque potentiel, avec l'action des loges, la création dès 1834 de l'Université libre de Bruxelles ou un peu plus tard d'écoles libres laïques.

Le mouvement laïque semble avoir été plus tourné qu'en France vers des réalisations pratiques, notamment dans le domaine pédagogique. Au fond, il y a peut-être toujours eu une sorte d'hésitation entre un modèle étatiste de type français et un modèle qu'on peut appeler tantôt particulariste, tantôt sociétal⁴⁰. A cela s'ajoute, par opposition à la tradition jacobine qui a beaucoup marqué la laïcité française, l'importance de la décentralisation qui permit aux laïques de trouver des bases de repli après 1884 : le maintien par les provinces et les grandes villes restées aux mains des libéraux ou des socialistes, d'écoles officielles qui étaient de fait des écoles laïques, n'esquissait-il pas un partage du pays qui permit aux laïques de trouver des bases de repli et de préserver une « zone d'influence » ?

Ainsi, la nouvelle stratégie adoptée dans les années 1960 apparaît peut-être moins comme une réponse immédiate à un changement de contexte, que comme un lent mûrissement, une volonté d'emprunter une voie jusqu'ici peu explorée, mais toujours virtuelle.

Notes

¹ Voir *Histoire de la laïcité principalement en Belgique et en France* (dir. Hervé HASQUIN), Editions de l'Université de Bruxelles, 1981 ; ou encore *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze* (dir. Jean BAUBÉROT), Paris, Ed. Syros, 1994.

² Régis DEBRAY « La laïcité, une exception française », dans *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 199-206.

³ Voir la contribution d'Yves LAMBERT à *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, *op. cit.*

⁴ Voir *La Belgique française 1792-1815* (dir. Hervé HASQUIN), Bruxelles, Crédit Communal, 1993.

⁵ Jean BAUBÉROT *La Laïcité, quel héritage ?*, Genève, Labor et Fides, 1990 et *Vers un nouveau Pacte laïque ?*, Paris, Seuil, 1990.

⁶ Hervé HASQUIN, « La laïcité de l'Etat belge (1830-1992) », 12 p. dactylog.

⁷ Jean BOUSSINESQ, *La Laïcité française. Memento juridique*, Seuil, 1994.

⁸ J. BOUSSINESQ, « Une nouvelle laïcité ? », *Projet*, n° 225, Printemps 1991, p. 12.

⁹ Hervé HASQUIN, « La laïcité de l'Etat belge », art. cit.

¹⁰ Tout comme dans le Concordat, il était défini « religion de la majorité des Français »...

¹¹ En 1993, les funérailles du roi Baudouin et la prestation de serment du nouveau souverain en ont encore témoigné. Le protocole officiel du ministère de l'Intérieur place d'ailleurs toujours le cardinal-archevêque de Malines avant le gouvernement, les élus de la Nation et les autres corps constitués. Par contre, depuis 1974 les dispositions anciennement en vigueur concernant les honneurs militaires rendus au Saint-Sacrement et à la hiérarchie catholique ne sont plus observées et si le « Te Deum » célébré lors de la fête nationale et de la fête de la dynastie reste une cérémonie publique, individuellement chaque membre des corps constitués est libre d'y assister ou non.

¹² Voir la brochure du Centre d'Action Laïque, *Les cultes en Belgique et l'argent des pouvoirs publics*, 1993.

¹³ Sans compter qu'il n'est pas appliqué sur tout le territoire national : l'Alsace-Moselle, la Guyane et les Territoires d'Outre-Mer qui ont connu autrefois des « missions » chrétiennes font exception. Voir là-dessus, l'ouvrage pionnier d'Emile POULAT, *Laïcité-Liberté, la guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Ed. Cerf/Cujas, 1988, p. 215-223.

¹⁴ Par exemple : régime fiscal applicable aux associations culturelles et aux congrégations autorisées ou « reconnues » (qui sont assimilées aux associations reconnues d'utilité publique) ; garantie des collectivités locales aux emprunts contractés par les associations culturelles pour la construction de nouveaux édifices du culte ; et même subventions publiques à ces constructions si elles présentent aussi un caractère social ou culturel ; financement des aumôneries lorsqu'elles s'adressent à des populations contraintes de résider hors de leur foyer habituel (hôpitaux, prisons, armée, lycées...) ; prise en charge par la Sécurité Sociale des régimes d'assurance-maladie et d'assurance retraite des ministres du culte etc. Pour des prolongements, voir notamment : Eric-Rémi CHABLIS, « Une séparation bien tempérée, le droit des cultes en France », dans *Etudes*, mai 1990 ; Emile POULAT, « La laïcité au nom de l'Etat », dans *Documents-Episcopat* n° 15, Octobre 1990 ; et surtout Alain BOYER, *Le Droit des religions en France*, Paris, PUF, 1993, 250 p. (excellente mise au point).

¹⁵ Francis MESSNER, « Laïcité imaginée et laïcité juridique : les évolutions du régime des cultes en France », dans *Le Débat*, n° 77, novembre-décembre 1993 ; Jean BOUSSINESQ, *La laïcité française, Memento juridique, op. cit.* (p. 181-182) ; Alain BOYER, *Le droit des religions en France, op. cit.* (p. 131-132 et 223-232). Ces discriminations concernent principalement l'islam ; les sectes posent aussi de délicats problèmes.

¹⁶ Toutefois il n'existe pas actuellement en France d'évaluation globale de ce « budget des cultes ».

¹⁷ En France, le réseau confessionnel ne scolarise que 17% en moyenne des élèves du primaire et du secondaire, bien que plus d'un tiers des jeunes soient concernés à titre d'usagers occasionnels, selon l'étude la plus récente (G. LANGOUËT et A. LÉGER, *Ecole publique ou école privée ? Trajectoires et réussites scolaires*, Paris, Ed. Fabert, 1994). En Belgique le réseau confessionnel est nettement majoritaire en Flandre (70% des élèves environ) et légèrement minoritaire en Communauté francophone (45% environ).

¹⁸ Le CNAI, fondé en 1953 en pleine reprise de la guerre scolaire, n'a d'ailleurs jamais été un organisme idéologique à vocation globale. Il fut constitué par cinq organisations liées aux milieux de l'enseignement public : Fédération de l'Education Nationale, Syndicat National des Instituteurs, Ligue Française de l'Enseignement, Fédération des Conseils de Parents d'Elèves, Délégués Cantonaux. Les partis politiques de Gauche et les organisations philosophiques ont soutenu son action, mais sans faire partie du premier cercle. Ebranlé par l'échec de 1984, affaibli par les divisions intestines et par la récente scission du syndicalisme enseignant, le CNAI n'a pas réellement orchestré la flambée laïque de l'hiver 1993-94 contre l'abrogation de l'article 69 de la loi Falloux, qui aurait autorisé les collectivités territoriales à financer sans limite les dépenses d'investissement des établissements secondaires privés.

¹⁹ Voir les deux grands colloques d'origine catholique sur la laïcité du printemps 1989, l'un à l'initiative du quotidien *La Croix-L'Evénement*, l'autre organisé par le Centre Sèvres et la revue *Etudes* sur le

thème « Pluralité des religions et Etat laïque » et dont on retrouvera l'essentiel dans *Nouveaux enjeux de la laïcité*, Paris, Ed. Centurion, 1990. De son côté, la Ligue de l'enseignement a organisé plusieurs manifestations semblables, largement ouvertes au dialogue avec les représentants des religions.

²⁰ *Histoire de la Ligue de l'Enseignement et de l'Education Permanente (1864-1989)* (collectif), Bruxelles, 1990; Jacques LORY, *Libéralisme et instruction primaire (1842-1879)*, Louvain, Ed. Nauwelaerts, 1979, t. 1, p. 325-446.

²¹ Jean-Paul MARTIN, *La Ligue de l'Enseignement et la République des origines à 1914*, Thèse de l'Institut d'Etudes Politiques de Paris, 1992, 865 p. (dactylographié).

²² Jacques LORY, « La résistance des catholiques belges à la « loi de malheur » (1879-1884) », dans *Revue du Nord*, Juillet-septembre 1985, p. 729-747.

²³ Jacques LORY, « Un cas de « déchristianisation cléricale » en Belgique : le fléchissement de la pratique pascalle consécutif à la guerre scolaire », dans *Cahiers d'Histoire*, t. IX, 1964, p. 111-113.

²⁴ Pierre CHEVALLIER, *La Séparation de l'Eglise et de l'Ecole*, Paris, Fayard, 1981.

²⁵ François FURET, *La Révolution*, t. 2 : *De Louis XVIII à Jules Ferry*, Paris, Pluriel, 1988, p. 78.

²⁶ Jean BAUBÉROT, *La Laïcité quel héritage ?*, op. cit., p. 38.

²⁷ « L'idée ne peut passer dans le droit qu'en prenant le sens précis que requiert le concept de norme sanctionnée. Qu'elle s'appauvrisse, ce faisant, qu'elle se dépouille de nombre de ses virtualités, c'est l'évidence... » (Jean RIVERO, « De l'idéologie à la règle de droit », dans *La Laïcité*, Paris, PUF, 1960, p. 263).

²⁸ Selon l'expression d'André LATREILLE et Joseph VIALATOUX dans leur célèbre article d'*Esprit* en octobre 1949, « Christianisme et Laïcité ».

²⁹ Reprise des relations diplomatiques avec le Vatican, retour des Congrégations, maintien du statut particulier de l'Alsace-Lorraine, etc.

³⁰ Titre d'un ouvrage de Michel BOUCHAREISSAS et Jean CORNEC, typique des espoirs du milieu laïque — surtout en matière scolaire — au début de l'expérience de gauche.

³¹ Guy AVANZINI, « De l'invalidité de la notion de laïcité », dans *Le Supplément* n° 164, avril 1988 (*De la morale laïque*).

³² Voir les réflexions du Cercle Condorcet de Rennes, « Une composante d'une éducation civique et humaniste », dans *Panoramiques*, n° 2, 4^e trimestre 1991, p. 48-52 (*Les religions au lycée : le loup dans la bergerie ?*).

³³ Voir la brochure du Cercle Condorcet, *Les phénomènes religieux aujourd'hui et la laïcité*, 1989.

³⁴ Synthèse réalisée à partir, notamment, des ouvrages suivants : *Histoire de la laïcité*, op. cit., dir. H. HASQUIN ; *Laïcité et classes sociales 1789-1945*, dir. A. MIROIR, Bruxelles, 1992 ; *Le libéralisme en Belgique. Deux cents ans d'histoire* dir. H. HASQUIN et A. VERHULST, Bruxelles, Ed. Delta, 1989 ; *1789-1989: 200 ans de Libre-Pensée en Belgique*, Bruxelles, Centre d'Action Laïque, 1989 ; *La Belgique et ses Dieux*, dir. L. VOYÉ, K. DOBBELAERE, J. RÉMY, J. BILLIET, *Recherches sociologiques*, vol. XVI, n° 3, 1985, Louvain-la-Neuve ; Jean-Marie MAYEUR, *Des Partis catholiques à la Démocratie-chrétienne*, Paris, A. Colin, 1980 ; ainsi que les travaux déjà cités de J. LORY.

³⁵ Par exemple pour les catholiques, la liberté d'enseignement n'impliquait que le « rôle supplétif » de l'Etat, alors que pour les libéraux elle ne diminuait en rien le droit (et même le devoir) de l'Etat de créer des établissements scolaires.

³⁶ Telle était par exemple la position du grand juriste libéral et futur ministre de la Justice Jules BARA dans son retentissant *Essai sur les rapports de l'Etat et des religions* de 1859 (Voir André MIROIR, « La doctrine libérale sur l'Etat, l'Eglise et la société » dans H. HASQUIN dir., *Histoire de la laïcité*, op. cit., p. 103).

³⁷ La présence des prêtres était tolérée dans les écoles officielles pour y donner l'enseignement religieux (qui avait cessé de figurer au programme).

³⁸ La question mériterait d'être examinée de plus près.

³⁹ Hervé HASQUIN, « Jules Destrée et la paix scolaire. Aux origines des démêlés du socialisme avec les associations laïques », dans *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, t. 9, 1980, Bruxelles.

⁴⁰ Les débats qui traversent la Ligue de l'enseignement depuis la fin du XIX^e siècle au sujet de la neutralité scolaire en sont un bon exemple ; il y a au fond toujours eu de façon récurrente un courant minoritaire mais insistant, hostile à l'enseignement neutre de l'Etat et qui préconise des écoles *pour les laïques*.

L'organisation du culte israélite en Belgique et en France (1831-1905) : ressemblances et dissemblances

par
Jean-Philippe SCHREIBER

1. Introduction : une analogie frappante

C'est en 1808 que les décrets de Napoléon instaurèrent, pour régler l'organisation du culte israélite et ses rapports avec l'Etat, le système dit « consistorial ». Cette structure très centralisée du judaïsme, contrastant assez nettement avec l'expérience de l'Ancien Régime et qui par la suite sera à la base des principes en vigueur dans plusieurs pays d'Europe occidentale dont la Belgique — qui s'était trouvée sous autorité française en 1808 —, donnera naissance au « franco-judaïsme » et au « belgo-judaïsme », qui puiseront tous deux aux décisions du Grand-Sanhédrin de Napoléon pour fonder leur doctrine religieuse.

Après avoir subi la domination française durant vingt ans, la Belgique fut réunie à la couronne hollandaise de 1815 à 1830. L'organisation hollandaise du culte israélite, régie elle par des dispositions datant de 1814 et appliquée en Belgique par le décret du 13 août 1816, reposera sur les mêmes fondements. Le système consistorial, quoique désigné par une autre appellation, fut maintenu, tout comme le principe de la taxation religieuse obligatoire des Juifs. Une série de dispositions ultérieures, qui furent donc toutes d'application dans les Pays-Bas méridionaux, réglèrent méthodiquement les aspects spirituels et matériels de la vie des Communautés, dominée par un système extrêmement centralisé.

La Constitution belge de 1831 abolit pour l'essentiel les relations entre l'Eglise et l'Etat en instaurant la liberté réelle des cultes (les cultes n'étant plus *organisés*, mais *libres*, ce qui représentait une différence radicale) et ne mit à la charge de l'Etat, par l'article 117 de la Constitution, qu'une partie des frais du culte, notamment les traitements des ministres. L'innovation déterminante du régime constitutionnel belge fut donc la liberté totale des cultes, de sorte qu'une ère nouvelle, qui n'était pas comparable à la situation que le culte israélite avait connue depuis l'émancipation (en fait depuis 1808 surtout), s'ouvrit pour le judaïsme belge. Dès lors les dirigeants communautaires ne manquèrent pas de saisir cette opportunité qui leur était offerte de s'organiser de manière complètement indépendante, et ce non plus dans un régime d'autonomie tolérée mais de liberté effective.

Le Consistoire Central Israélite de Belgique, créé en 1832, et les Communautés, qui se réorganisèrent progressivement après l'Indépendance, se constituèrent en fondant leur légalité sur les décrets de 1808. Même si le Consistoire fut toujours considéré comme l'autorité supérieure du culte israélite en Belgique, à la fois par les Communautés et par l'Etat, il s'agissait là d'une reconnaissance *de facto*. Jamais une décision officielle ne lui attribua légalement ce rôle avant 1871, et cette reconnaissance ne fut qu'implicite lorsque furent pris les arrêtés d'application de la loi sur le temporel des cultes (1870). Quant aux Communautés, reconnues de fait par l'attribution de subsides et par la prise en charge d'une partie des traitements des ministres du culte dès les premières années de l'Indépendance, elles furent reconnues formellement par l'arrêté royal de 1876, qui organisa, sur le modèle des fabriques d'Eglise, leurs conseils d'administration.

On verra dans cette contribution, qui porte sur la période qui s'étend de 1831 à la séparation de l'Eglise et de l'Etat en France, quels furent les principes légaux qui fondèrent l'organisation du culte israélite en Belgique et en France. On verra aussi si ce modèle permit ou non au pluralisme religieux de s'exprimer et si les communautés belges et françaises furent agitées par les mêmes conflits et dissensions qu'en Allemagne, où l'orthodoxie la plus rigoureuse et la réforme la plus audacieuse ne purent coexister bien longtemps. On tentera ainsi de déterminer si la pratique en vigueur dans ces deux pays permit ou non à des communautés orthodoxes de faire sécession en s'inspirant de l'*Austrittsgemeinde* allemande ou hongroise.

Une comparaison des textes légaux en vigueur en France (notamment les décrets de 1844) et en Belgique permettra de voir dans quelle mesure cette dernière s'inspira du modèle français tout en s'en détournant quelques fois, ce qui rendit le statut du culte israélite en Belgique tout à fait original. Ce statut légal favorisa-t-il ou non l'expression d'une « idéologie consistoriale » et la mise en œuvre d'une politique sociale au sein des communautés juives ? Dans tous les cas, la référence à la doctrine du Grand-Sanhédrin de Napoléon fut à la base de l'élaboration du « franco-judaïsme » comme du « belgo-judaïsme » et, en ce qui concerne la Belgique, le modernisme, voire la rupture avec la tradition furent tels dans le cas de certains dirigeants communautaires qu'ils menèrent à une synthèse doctrinale et une pratique religieuse résolument novatrices, généralement inspirées par le libéralisme religieux allemand — qui n'eut que peu de prise en France, dominée par le poids du judaïsme alsacien et lorrain.

Cette étude tente de circonscrire les enjeux de la période qui s'étend de 1831 à 1905. 1831, c'est-à-dire le moment où disparaissent tant en France qu'en Belgique les taxations extraordinaires imposées aux Juifs et où, dans les deux pays, cette obligation disparaît pour faire place, dans un réel cadre d'émancipation, à un culte reconnu dont une partie des frais est prise en charge par le Trésor public. 1905, *terminus ad quem* logique, puisqu'il signifie la fin d'une époque en France, où le statut d'organisation des cultes fait place à la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat ¹.

A Paris comme à Bruxelles, la monarchie de Juillet et le régime unioniste issu de la révolution de 1830 vont innover en inscrivant au budget de l'Etat une partie des frais du culte israélite. En France, ce sont les ordonnances du 22 mars et du 6 août 1831 qui fixeront les traitements des ministres du culte israélite. En Belgique, l'article 117 de la Constitution déterminera les obligations de l'Etat en matière de

traitements et de pensions à accorder aux ministres des cultes reconnus. Par une curieuse coïncidence, l'application de ces principes fit problème à Paris comme à Bruxelles. En janvier 1831, une pétition des notables juifs de Bruxelles au Congrès national fit certes état de leur allégeance au nouveau pouvoir mais constatait cependant que le législateur avait omis d'inscrire le culte israélite dans le budget de 1831. Cette omission, due sans doute tant à la précipitation dans laquelle le budget avait dû être rédigé qu'à la part négligeable de la population juive dans la Belgique de 1830, fut rapidement réparée ². De même, en France, si la rédaction finale de la charte de 1830 permit, après des hésitations, d'insérer le culte israélite parmi les cultes reconnus bénéficiant des traitements accordés par l'Etat, il fallut l'intervention personnelle de Louis-Philippe et une loi spéciale pour comprendre les frais du culte israélite dans le budget de 1831 ³.

2. Le statut du culte israélite

Les formes prises par l'organisation des judaïsmes français et belge découlent, on l'a dit, du modèle napoléonien, imposé en 1808 au moment où les territoires qui formeront le Royaume de Belgique étaient encore intégrés à l'Empire. Si ces formes diffèrent relativement peu (centralisme consistorial, prééminence du grand-rabbin, fidélité à la doctrine du Grand-Sanhédrin, ...), la légitimité de leur existence est radicalement différente au XIX^e siècle : en France, où les cultes reconnus sont *organisés*, c'est l'Etat qui en établit le mode d'organisation par une série de dispositions légales promulguées entre 1806 et 1832, pour aboutir à l'ordonnance de 1844 sur le culte israélite. En Belgique, où les cultes sont *libres*, aucune disposition légale n'est prise avant 1876. Emile Poulat a pu parler de « juridictionnalisme » dans le cas de la France ⁴. La Belgique, malgré l'intervention de l'Etat dans le temporel des cultes, se rapproche plus du libéralisme en la matière, par son régime de « reconnaissance-séparation », ou « d'indépendance réciproque », selon les termes d'Hervé Hasquin ⁵. En Belgique, c'est le Consistoire central israélite lui-même, reconnu *de facto* mais non *de jure* par l'autorité civile, qui va édicter les modalités d'organisation du culte en se fondant sur le modèle napoléonien. Si, en 1876, des arrêtés royaux vont régler l'organisation des Communautés religieuses, en exécution de la loi sur le temporel des cultes votée en 1870, ce ne fut cependant nullement en matière spirituelle, ce qui était impossible dans le cadre du compromis réalisé en Belgique, alors que ce fut le cas en France, comme le montrent les termes de l'ordonnance de 1844.

La tradition gallicane d'alliance entre l'Eglise et l'Etat s'était muée, sous l'Empire, en une alliance de l'Etat et des cultes reconnus, ou organisés. Un régime qui perdura, dans le cas belge, durant l'époque hollandaise. L'unionisme né en 1828 consacra, par l'adoption de la Constitution belge de 1831, l'indépendance respective du civil et du religieux que tant l'épiscopat que les libéraux souhaitaient, pour des raisons divergentes toutefois — un compromis qui sera interprété différemment par les libéraux et les catholiques au fur et à mesure de l'effritement de l'unionisme. Par cette reconnaissance-séparation ou cette indépendance mutuelle, la Belgique innovait sur le Continent, n'ayant plus ni religion d'Etat, ni religion de la majorité. Les cultes reconnus bénéficiaient désormais de l'indépendance (l'Etat n'intervient pas dans l'organisation interne des cultes) et de la bienveillance de l'autorité civile (qui affecte des

subsides divers aux établissements religieux, à l'entretien et la réfection des édifices du culte, ...).

En vertu de ces principes libéraux, les Communautés et le Consistoire central se constituèrent spontanément et non, comme cela avait été le cas sous les régimes précédents, sur l'intervention de l'Etat ⁶. Le Consistoire, créé en mars 1832 mais qui existait sous une forme antérieure depuis le printemps 1831, s'imposa d'initiative comme interlocuteur des autorités, fondant son existence sur son organisation propre (son premier règlement organique fut adopté en novembre 1832) qui découlait par nature des consistoires napoléoniens et des Synagogues principales hollandaises, et sur sa capacité à se faire reconnaître par les sectateurs du culte mosaïque.

Le fait que l'Etat ne reconnût pas formellement l'existence du Consistoire central ni celle des Communautés avant l'adoption de la loi sur le temporel des cultes de 1870 — et ses arrêtés royaux d'application — et l'interprétation que fit le Consistoire des décrets de 1808 pour fonder son existence légale engendrèrent de nombreuses difficultés tout au long du siècle, particulièrement dans les rapports que le Consistoire central entretenait avec les administrations communales et les gouvernements d'inspiration libérale. Et ce d'autant plus que la conception globalisante du Consistoire, qui insérait notamment l'école dans le champ de ses attributions et dans celles des ministres-officiants — pourtant rémunérés par le ministère de la Justice et des Cultes pour des fonctions se rapportant au seul service du culte —, ne répondait pas réellement à la manière dont l'organisation du culte était envisagée sous le nouveau régime.

3. Incidences légales : la personnalité civile

Dans l'esprit du décret organique de 1808, différentes dispositions légales prises en France à partir de 1831 ont reconnu la possession de biens par les Consistoires israélites en organisant leurs règles de mutation. En effet, dans le droit français, la personnalité civile n'appartient à aucune institution si elle ne lui a été conférée formellement par la puissance publique ⁷. Ce qui apparaît déjà dans le décret de 1808 et sera confirmé par l'ordonnance de 1844 qui autorise les consistoires à ester en justice, accepter des dons et legs, acquérir, aliéner etc. ⁸.

En Belgique, malgré le décret de 1808 qui demeurait le seul texte légal en la matière, puisque l'on n'avait pas légiféré à propos du culte israélite dans la Belgique indépendante, la personnalité civile ne fut pas reconnue au culte israélite avant la loi sur le temporel des cultes. Or, puisque l'interprétation du décret de 1808 pouvait différer, certaines administrations, contrairement à d'autres, avaient accordé la possession de biens au Consistoire ou à certaines Communautés. De sorte que bien plus tard, malgré l'acquisition de la personnalité civile après 1870, qui ne pouvait évidemment avoir d'effet rétroactif, la possession de certains biens fut déniée à des Communautés israélites. En 1892 par exemple, à la suite d'un très long procès, la Communauté israélite de Bruxelles perdit ainsi la propriété de son ancien cimetière.

Une autre différence fondamentale sépare cependant ici encore le modèle français du modèle belge : en France, seuls les consistoires, c'est-à-dire le Consistoire central et les consistoires départementaux, étaient investis de la personnalité civile. En Belgique au contraire, où il n'existait qu'un seul Consistoire, ce sont les Communautés locales reconnues qui seules ont bénéficié de la personnalité juridique, et non le Con-

sistoire, chargé à l'instar de l'évêque dans le culte catholique des intérêts purements spirituels du culte.

Point commun : les règles de la comptabilité publique ont été appliquées aux Consistoires comme aux fabriques d'Eglise, en France, par le décret du 27 mars 1893. En Belgique, les arrêtés royaux d'application de la loi sur le temporel des cultes y avaient pourvu dès 1876. Dans l'un et l'autre cas, ces dispositions ont imposé la vérification des comptes et budgets, le cautionnement du trésorier ainsi que les obligations des municipalités ou des communes dans les cas d'insuffisance de ressources des consistoires ou des Communautés.

Dans l'un et l'autre cas, en France et en Belgique, le culte israélite connaissait une discrimination par rapport au culte catholique. En France, contrairement à l'Eglise catholique, il n'existait pas de concordat entre le culte israélite et l'Etat. Même si l'ordonnance de 1844 avait été précédée d'une large consultation (quoique l'on n'ait pas pris en compte l'ensemble des observations des consistoires), on ne pouvait réellement parler de relation concordataire. De sorte que si l'Etat ne pouvait refuser les traitements concordataires, ni en abaisser les taux, il n'en allait pas de même dans les cultes non catholiques⁹. Ce qui ne veut pas dire pour autant que dans la pratique il y ait eu discrimination : le pouvoir civil pouvait modifier la législation relative au culte catholique tant qu'il demeurait dans les termes du concordat et, d'autre part, il pouvait augmenter les crédits aux protestants et aux israélites.

En Belgique, le fait que le culte israélite ne bénéficiât pas de la personnalité civile ni même d'un réel statut légal — le Consistoire demeurait une association privée sur le plan juridique — constituait certes aussi une discrimination par rapport au culte catholique, qui ne sera vaincue qu'en 1870.

4. Incidences politiques

Le Consistoire Central Israélite de Belgique, qui a fondé lui-même ses propres principes d'organisation, sans être légitimé en cela par l'autorité civile, a calqué ces principes, en matière de suffrage, sur le modèle de l'Etat belge naissant. Le centralisme consistorial, qui concentrait l'essentiel du pouvoir entre les mains du judaïsme bruxellois au détriment des Communautés de province, s'est doublé d'un système censitaire qui dans la pratique n'accordait de siège au Consistoire central qu'aux membres de la haute bourgeoisie juive de la capitale. Comme en France, quoique moins liés directement au pouvoir, ces notables fonderont leur pratique politique sur le légalisme, le patriotisme et les valeurs défendues par le pouvoir en place, notamment en matière sociale. C'est dans le dernier quart du siècle qu'ils consentiront à admettre les doléances des couches les plus basses des Communautés et à étendre le droit de suffrage, au moment où le pouvoir politique faisait de même (le suffrage universel tempéré par le vote plural a été adopté en 1893 en Belgique).

Si cette évolution, en Belgique, s'est faite dans un cadre institutionnel et politique relativement stable (catholiques et libéraux se succédant aux affaires), il est évident qu'en France elle fut sujette aux soubresauts de la vie politique. Ainsi, 1848 a apporté le suffrage universel dans l'organisation du culte israélite aussi. Or, étant donné la crainte des consistoriaux de voir les orthodoxes (c'est-à-dire les plus nombreux) obtenir la majorité, ils ont entrepris d'œuvrer pour une révision de l'ordonnance de 1844

qui annulerait les effets du suffrage universel ¹⁰. L'élection du rabbin Salomon Klein aux fonctions de grand-rabbin consistorial du Haut-Rhin permit ainsi de démontrer la capacité des éléments populaires à faire élire un représentant de l'orthodoxie contre les vœux du consistoire départemental ¹¹. Cette tactique de l'*establishment* consistorial pour contrer les effets de l'extension du suffrage a pris plusieurs formes : d'abord, il a longtemps postposé les élections consistoriales après 1848. D'autre part, en 1853, une loi a enlevé l'élection des grands-rabbins aux membres des Communautés pour l'accorder aux consistoires départementaux et à vingt-cinq notables désignés dans chaque circonscription. De plus, à partir de 1850, une commission instituée dans le but de faire réviser l'ordonnance de 1844 s'est mise au travail et a fait pression sur le gouvernement pour qu'il procède à cette révision. Le rôle de l'orientaliste Adolphe Franck, père de la science du judaïsme à la française, fut ici déterminant ¹². Enfin, le décret du 29 août 1862, dernière modification importante de l'organisation du culte, a accru l'autorité consistoriale, en particulier celle du Consistoire central. Quoique la volonté de ses membres ait été de procéder à une réforme en profondeur de l'ordonnance de 1844, il ne s'est agi que de quelques amendements à ce texte, qui est demeuré la charte fondamentale du judaïsme français jusqu'en 1905. Ces modifications ont néanmoins permis de réduire le rôle des membres des Communautés dans le choix des rabbins et des membres laïcs des consistoires, d'accentuer le contrôle exercé par le Consistoire central sur le rabbinat et dans l'octroi des diplômes rabbiniques et enfin de réduire l'électorat en éliminant les indigents et les couches les plus pauvres. Ainsi, si depuis 1808 le nombre d'électeurs avait progressivement crû pour atteindre, entre 1844 et 1862, la presque totalité des israélites qui étaient devenus électeurs politiques, ce nombre fut par la suite, à l'exception de l'intermède démocratique de 1870-1872, ramené à des proportions plus modestes ¹³. Alors qu'en Belgique le suffrage, au sein de l'organisation consistoriale, fut uniformément censitaire, puis étendu à l'ensemble des membres, en France, il fut, au gré des changements politiques, censitaire, puis universel et enfin capacitair ¹⁴.

D'autres critères tempèrent néanmoins ce constat : d'une part en Belgique, les conditions, surtout financières, pour accéder au statut de membre d'une Communauté, étaient telles que les droits qui l'accompagnaient n'étaient de toute façon acquis qu'aux couches les plus élevées de la communauté — bourgeoisie et classes moyennes. D'autre part, en France, l'éligibilité et le droit de vote n'étaient accessibles qu'à ceux qui possédaient la nationalité française.

Ce qui implique une nouvelle différence fondamentale entre les judaïsmes belge et français. Dans le premier cas, il s'agit au XIX^e siècle d'un pays neuf, d'une communauté juive sans traditions et d'un pays très ouvert à l'immigration, dans laquelle il puisa nombre de ses cadres militaires, économiques et intellectuels. Ce qui explique que le critère de nationalité ne fut que rarement pris en considération, et qu'avant la fin du siècle tout au moins, la plupart des israélites, et même des dirigeants communautaires, furent de nationalité étrangère.

En France en revanche, qui connaissait un enracinement bien plus profond des communautés juives et n'eut pas le caractère pionnier de la Belgique du XIX^e siècle, le critère de nationalité fut déterminant. Ce qui en partie explique l'influence moindre qu'y exercèrent certaines doctrines d'importation, et notamment la réforme religieuse

allemande. Ces mêmes conditions de nationalité étaient appliquées aux ministres du culte : ce n'aurait évidemment pu être le cas en Belgique, qui ne connaissait pas de rabbinat indigène, mais qui de plus différa sur deux points essentiels de l'exemple français : les conditions d'âge n'y furent pas les mêmes, de sorte que, tout comme les dirigeants du Consistoire central dans les vingt premières années de son existence furent des hommes très jeunes, l'ensemble des grands-rabbins de Belgique — qui par ailleurs étaient tous de nationalité française — furent extrêmement jeunes — généralement trentenaires — au moment de leur entrée en fonctions. Ce qui n'aurait pu être le cas en France. De plus, alors qu'en France, le grand-rabbin était nommé à vie, ce qui accentuait son rôle, en Belgique, ce ne fut pas le cas : Eliakim Carmoly fut congédié deux ans à peine après son entrée en fonction et Elie-Aristide Astruc fut — probablement — contraint, lui, de démissionner en 1879.

5. Incidences religieuses

A la suite de la charte constitutionnelle française de 1830, qui assurait en son article cinquième la liberté des cultes et leur protection par l'Etat, des lieux de prières particuliers, souvent indépendants des consistoires, essaimèrent dans les années trente, particulièrement à Paris. C'est en se fondant sur la contradiction apparente qui pouvait exister entre cette liberté religieuse et l'article 291 du code pénal qui interdit que le culte soit célébré sans autorisation que les autorités consistoriales s'insurgèrent contre la tolérance exercée à l'égard de ces oratoires particuliers ¹⁵.

C'est de la commission créée à cette occasion que viendra l'élaboration de l'ordonnance de 1844. Cependant, à la fin des années trente, les ébauches de réformes de la législation suscitées entre autres par cette commission et sa mouvance inquiétèrent les orthodoxes, alertés par les innovations apportées à la célébration du culte et par la possible immixtion des laïcs dans le domaine spirituel ¹⁶. Malgré l'opposition des rabbins de Nancy et de Metz, notamment, la rédaction du projet se poursuivra dans les années suivantes, sous l'influence déterminante d'Adolphe Crémieux, et aboutira à l'ordonnance de 1844 lorsque Crémieux sera nommé président du Consistoire central.

Elle aura entre autres pour effet de marquer la prédominance totale du Consistoire central (sans doute plus encore qu'en Belgique), d'accorder le droit de censure à l'égard des ministres du culte au grand-rabbin de France — ce qui était contraire à la tradition juive et provoqua la colère du consistoire de Strasbourg notamment — et surtout d'interdire toute assemblée de prières qui se fût réunie sans autorisation. Même si cette disposition fut vidée de toute sanction par la suite, elle marquait néanmoins la volonté de ne pas permettre la création d'une communauté dissidente, qu'elle fût réformée ou orthodoxe. Ce qui contraignait le Consistoire à composer avec toutes les expressions religieuses qui se manifestaient au sein du judaïsme français ¹⁷. En Belgique, grâce à sa centralisation et au fait qu'il réalisa la synthèse des doctrines, tout en laissant une certaine autonomie religieuse aux Communautés, le Consistoire central parvint à éviter la création de Communautés dissidentes alors que le régime des cultes, contrairement à la France, aurait pu le permettre. Malgré des difficultés considérables, surtout à Bruxelles, et au prix de nombre de concessions, le Consistoire parvint même à intégrer les Communautés orthodoxes en son sein, à la veille de la Première Guerre mondiale.

Ainsi, le judaïsme consistorial, qu'il fût organisé selon le modèle français ou belge, ne pouvait souffrir l'existence d'une autre expression du judaïsme hors de son sein, même si cela conduisait à des contradictions difficiles à gérer. Si en France la sécession ne pouvait être légale hormis une éventuelle volonté du pouvoir en place de diviser le judaïsme français, en Belgique, la sécession était légale mais en théorie seulement. On assista à une réelle collusion entre l'autorité civile et le Consistoire pour que ce ne fût pas le cas, ce qui expliquera les concessions faites par l'*establishment* à l'égard des orthodoxes pour qu'ils demeurent en son sein. Ce qui n'alla pas sans mal, en raison de l'obstination d'une partie de l'orthodoxie à se fonder sur l'exemple allemand et hongrois de l'*Austrittsgemeinde*, une disposition qui permettait depuis les années soixante-dix aux Juifs hongrois et allemands d'abandonner légalement les communautés autrefois obligatoires pour créer des communautés de stricte obédience.

Autre incidence religieuse du statut du culte : en France, en conséquence de la protection accordée par l'Etat aux cultes, ceux-ci ne pouvaient modifier leur organisation interne sans son consentement, contrairement à la Belgique où le culte israélite était régi par des dispositions que l'Etat répugnait pour une grande part à avaliser. Ainsi, en France, l'ordonnance de 1844 interdit toute modification de la doctrine que le gouvernement n'ait approuvée. Ce qui impliquait notamment une éventuelle adhésion à un synode extérieur. En Belgique, le Consistoire, d'inspiration très libérale, admit plusieurs modifications apportées au rituel et à la doctrine en se fondant sur l'exemple allemand et délégua son président et son grand-rabbin au synode de Leipzig, en 1869, se conformant par la suite à la décision de ce synode à propos du rituel du *Yom Kippour*. En France, où des réformes furent entreprises à l'initiative des dirigeants consistoriaux et où l'on institua en 1856 une conférence rabbinique chargée de réfléchir à la modernisation du culte, le Consistoire central demeura plus conservateur, modifia moins le rituel et n'envoya aucune délégation aux synodes réunis en Allemagne entre 1844 et 1870. Le mouvement de réformes modérées né de 1856 fut vaincu par 1870 et le rejet de tout ce qui était d'origine allemande, sans compter les obstacles mis par l'orthodoxie alsacienne qui avait tout fait pour briser cet élan.

Il est un fait qu'en France il y eut une persistance de la résistance orthodoxe, en raison du poids du judaïsme alsacien, dans l'Est du pays puis à Paris, et par la suite de l'arrivée de Juifs de l'Est. En Belgique, même si une Communauté comme celle d'Anvers, dominée par les Juifs hollandais jusqu'à la fin du siècle, demeura essentiellement traditionaliste, le judaïsme bruxellois fut prépondérant et n'eut pas à souffrir une forte résistance orthodoxe avant le début de ce siècle. Sans compter que le culte, non formalisé par la loi ou contraint par celle-ci, pouvait s'exercer plus librement qu'en France et partant, être amendé plus facilement aussi.

6. Conclusions

Le système français, reposant sur l'organisation du culte, fut certainement plus proche du modèle hollandais du xix^e siècle que les provinces belges avaient éprouvé entre 1815 et 1830, même si aux Pays-Bas les ministres du culte n'étaient pas rémunérés par le Trésor public. Cette structure fortement contraignante, mais qui garantissait à la fois la protection du culte israélite par l'Etat et le maintien de l'autorité des dirigeants laïcs du Consistoire central n'a peut-être pas permis, sans censure, des publica-

tions comme celles du grand-rabbin de Belgique Elie-Aristide Astruc qui, à l'instar de tout ministre du culte israélite en Belgique, pouvait publier tout ce qui ne heurtait pas les lois belges, pour autant qu'il n'y ait pas conflit avec le Consistoire.

Ensuite, bien qu'il y eût d'un côté stabilité institutionnelle en Belgique et de l'autre succession de plusieurs régimes politiques en France, l'*establishment* consistorial y demeura également stable : il n'y eut pas de « rupture politique » dans le corps des notables consistoriaux en France, malgré les avatars institutionnels de ce pays. Par contre, si le Consistoire central de France était composé d'israélites français issus de la bourgeoisie d'affaires ou de la bourgeoisie libérale, le Consistoire central de Belgique, lui, comptait plutôt dans ses rangs des Juifs étrangers (souvent allemands) essentiellement actifs dans le secteur bancaire.

En Belgique comme en France, contrairement à l'esprit du décret de Napoléon, les laïcs prirent le dessus sur l'élément rabbinique, disposant même plus facilement encore des mandats des rabbins en Belgique qu'en France. Le Consistoire, créé à l'origine pour assurer le maintien de l'ordre et le contrôle social au sein de la population juive, percevoir l'impôt religieux et assurer la pénétration de l'idéologie impériale parmi les masses juives, se mua, dans les deux pays, en médiateur de l'adaptation des Juifs récemment émancipés à la modernité et en catalyseur de l'organisation sociale et communautaire nouvelle.

Enfin, il faut insister sur le retard des mentalités par rapport au carcan juridique décrit ici. L'identité, c'est-à-dire le lien qu'entretint chaque Juif avec sa communauté, persista encore souvent à s'exprimer en fonction de la tradition, tant de la part des Juifs que dans le chef des Communautés elles-mêmes. Tout comme les effets réels de l'émancipation mirent du temps à pénétrer les mentalités tant des Juifs que des non-Juifs, la modernisation des Juifs, au XIX^e siècle, que les structures nouvelles du culte contribuèrent à accentuer, fut progressive et s'étendit sur presque tout un siècle.

Notes

¹ Précisons que le cadre géographique de cette brève esquisse se limite à la Belgique et à la France métropolitaine, en laissant de côté l'Algérie où les Juifs connaissent le statut personnel jusqu'au décret Crémieux.

² J.-Ph. SCHREIBER, *Immigration et intégration des Juifs en Belgique (1830-1914)*, thèse de doctorat inédite, Université Libre de Bruxelles-Faculté de Philosophie et Lettres, 1993, p. 478 et ss. La présente étude repose en partie sur les résultats de notre thèse de doctorat.

³ R. ANCHEL, *Notes sur les frais du culte juif en France de 1815 à 1831*, thèse ès-lettres, Hemmerlé, Petit et C^o, Paris, 1928, p. 34-35.

⁴ E. POULAT, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf-Cujas, Paris, 1987, p. 151-152 et 167.

⁵ H. HASQUIN, « La Laicità dello Stato Belga (1830-1992) », dans A. A. MOLA (éd.), *Stato, Chiesa e Società in Italia. Francia, Belgio e Spagna nei secoli XIX-XX*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 1993, p. 47.

⁶ Sur les relations entre les Communautés et le pouvoir civil, voir J.-P. FRANCOIS, *Les relations de la communauté israélite de Belgique avec le pouvoir central (1830-1940)*, ronéotypé, CNEJ, Bruxelles, 1972 ; R. ABRAHAM, « La Communauté Israélite et le droit » dans *La grande Synagogue de Bruxelles, 1878-1978*, Communauté Israélite, Bruxelles, 1978, p. 71-76 ; Th. BAUDIN, « L'organisation du culte israélite en Belgique », dans *Res Publica*, v, n^o 1, 1963, p. 37-47. Peu d'ouvrages traitent du statut du culte israélite en France : outre ceux qui sont cités ici et dans notre thèse de doctorat, on consultera aussi *Le Consistoire Central, 1808-1967*, Consistoire Central Israélite de France, Paris, s.d. (1967).

⁷ G. BAUGEY, *De la condition légale du culte israélite en France et en Algérie*, Rousseau, Paris, 1898, p. 179 et ss. Voir aussi, à ce propos, P. BEAUFIN, *Législation générale du culte israélite en France, en Algérie et dans les colonies, à la portée de tous ...*, Giard et Brière, Paris, 1894.

⁸ Les synagogues et les logements des ministres-officiants étaient déjà exemptés de la contribution foncière par la loi du 3 frimaire an VII (G. BAUGEY, *op. cit.*, pp. 29 et ss.).

⁹ G. BAUGEY, *op. cit.*, p. 4. En ce qui concerne les traitements des ministres du culte, ils n'avaient été mis sur le même pied que ceux des autres cultes que par la loi de 1831. Auparavant, il y avait une nette différence, puisque la charte constitutionnelle de 1814 (qui concédait à la religion catholique le privilège de religion d'Etat) n'avait accordé de traitements qu'aux ministres des cultes chrétiens, le culte israélite devant fonctionner grâce à la contribution fixée par le décret de 1808, qui cessa précisément d'être obligatoire en vertu de la loi de 1831.

¹⁰ Ph. COHEN ALBERT, *The Modernization of French Jewry: Consistory and Community in the XIXth Century*, Brandeis University Press, Hanover, 1977, p. 77.

¹¹ S. SCHWARZFUCHS, *Du Juif à l'israélite. Histoire d'une mutation (1770-1870)*, Fayard, Paris, 1989, p. 242.

¹² Ph. COHEN ALBERT, *op. cit.*, p. 78 et ss.

¹³ Ph. COHEN ALBERT, *op. cit.*, p. 78 et ss. et G. BAUGEY, *op. cit.*, p. 116 et ss.

¹⁴ Ceci dans le droit, puisque dans la pratique, on étendit les dispositions de 1862 à une très grande partie des participants au culte.

¹⁵ Ph. COHEN ALBERT, *op. cit.*, p. 62-63. On peut supposer que la baisse des recettes due à la multiplication des lieux de prières accroissait leur ressentiment.

¹⁶ S. SCHWARZFUCHS, *op. cit.*, p. 236 et ss.

¹⁷ S. SCHWARZFUCHS, *op. cit.*, p. 229.

Les minorités d'origine musulmane en Europe

Réflexion à propos d'une implantation

par
Albert BASTENIER

La réflexion sociologique n'a pas manqué de chercher à comprendre les diverses tensions sociales qui ont découlé des grandes migrations de ce siècle en Europe, y compris celles qui concernent les migrations arabo-musulmanes les plus récentes. Mais la grande majorité de ces travaux ont été connus jusqu'ici dans une perspective intellectuelle pour laquelle ces tensions ne sont, sans plus, que des dysfonctions transitoires et réversibles du système d'organisation sociale. Dans cette perspective, le système social existant est imaginé comme devant tôt ou tard retrouver ses équilibres sociaux et culturels traditionnels. Au fond, pour ces analyses, les sociétés européennes sont vues comme des monuments sociaux et culturels imposants, achevés et quasi immuables.

C'est la raison pour laquelle le concept d'*intégration*, mal défini et régulièrement critiqué par les sociologues eux-mêmes parce qu'il conduit presque irrémédiablement à ne parler que de l'assimilation pure et simple des immigrés, continue de planer sur ces travaux. Cela se comprend d'ailleurs fort bien : face à une conception monumentale de la société, il y a difficilement moyen d'imaginer pour les migrants un avenir autre que de se fondre tout simplement dans les cadres sociaux existants.

La problématique de l'intégration n'étant par ailleurs pas dissociable de celle de la place du religieux dans l'espace public, il devenait presque fatal que le mode de traitement réservé à la première se répercute sur le traitement de la seconde. Très peu nombreux ont donc été les travaux qui abordèrent ces deux questions dans les termes d'un processus de recomposition ou de requalification des équilibres sociaux au sein de sociétés élargies par l'immigration.

Pourtant, au total, c'est bien d'un élargissement qu'il s'agit : les grandes migrations de ce siècle en Europe ont constitué l'un des événements parmi les plus importants de l'histoire démographique récente du vieux continent. Et les phénomènes démographiques de cette ampleur-là sont toujours destinés à travailler les sociétés en profondeur et à y déployer des effets sociaux à long terme. Cela, non seulement par rapport à la recomposition quantitative de la société, mais aussi au niveau de la structuration qualitative des rapports sociaux entre les différentes fractions d'une société élargie qui voit ses équilibres se modifier ¹.

D'un tel apport démographique externe, les bases du peuplement européen sont modifiés. Il en résulte un certain bouleversement des cadres sociaux et culturels. Ce bouleversement entraîne dans son sillage des contradictions, des débats, des conflits même entre les « vieux nationaux » et les « nouveaux entrants » mis, sur le même espace, en situation d'interdépendance contrainte. En définitive, c'est dans un intense travail sur elles-mêmes que les sociétés européennes ont été entraînées par les migrations. Ce qui s'y donne à voir, c'est en définitive non pas une *situation* problématique mais un *processus* qu'on appelle l'intégration. Processus au travers duquel chacun cherche et parvient plus ou moins bien à renégocier économiquement, politiquement mais aussi culturellement sa présence et la place qui lui sera dévolue.

Tout au long de ce processus la société se révèle en fait aux prises avec son passé et son avenir. Elle cherche à maintenir une unité suffisante entre son nécessaire équilibre et son inéluctable transformation. Il est évidemment illusoire de croire que la compréhension d'un pareil processus puisse progresser si on en reste à des analyses dominées par la seule idée d'une restauration des équilibres sociaux anciens.

La culture, dont la religion est l'une des expressions, fait évidemment partie des moyens mis en œuvre par les acteurs sociaux dans la renégociation des rôles et statuts de chacun dont on parle ici et que l'on peut considérer comme une sorte de travail de requalification des rapports sociaux. La culture est l'une des composantes de ce processus, surtout lorsqu'advient l'immigration musulmane qui, contrairement à d'autres, garde d'importantes ressources symboliques mobilisables. Il faut se rappeler toutefois que les cultures ne sont pas égales entre elles, ni toutes revêtues de la même dignité ou du même pouvoir dans le jeu des rapports sociaux. C'est pourquoi, pas plus dans le domaine culturel, que dans d'autres, nous ne devons nous attendre à un merveilleux équilibre dans la balance des paiements.

C'est bien d'ailleurs ce qui s'est observé dans les années soixante-dix : lorsque la minorité d'origine arabo-musulmane d'Europe s'est mise à faire ostensiblement usage de ses symboles religieux propres, elle est rapidement apparue comme une minorité problématique. Ceci parce que les sociétés européennes se définissent volontiers elles-mêmes comme celles de la « sortie de la religion »² et qu'elles estiment en avoir fini (ou quasi fini) avec la vieille question de l'interférence du religieux dans les adhésions émotionnelles et les affinités civiques qui contribuent à assurer une cohésion suffisante de l'espace public. La minorité arabo-musulmane vient donc tout simplement y perturber la conception que l'on s'y fait du jeu socio-politique « moderne ».

Ce « problème », qui dure encore, devait inaugurer en ces années le débat à propos de l'intégration. On a vu dès ce moment, d'une part, l'opinion publique traversée par des questions du genre : « les immigrés vont-ils s'intégrer ? », « les Arabo-musulmans sont-ils intégrables ? », « l'intégration est-elle possible ? ». Toutes ces questions à forte connotation culturelle étant relatives à la recherche de garanties de ce que la présence stabilisée des immigrés n'ébranlera pas les équilibres sociaux établis par les « vieux nationaux ». Et d'autre part on a vu, du côté des professionnels de la politique mais aussi des sciences sociales, être formulée une interrogation d'apparence plus théorique au sujet des vertus ou des performances que l'on pouvait attendre des différents « modèles d'intégration » dont des pays comme la Grande-Bretagne, la France ou l'Allemagne seraient les protagonistes.

Même si on repère dans chacun de ces pays certaines traditions particulières tant à l'égard de l'immigration que de la place du religieux dans l'espace public, il faut émettre plus d'une réserve quant à l'existence réelle de ces « modèles d'intégration ». Sans doute en Grande-Bretagne la tradition politique impériale admet-elle plus facilement une certaine diversification sociale et culturelle favorable à un « insertionnisme communautaire », tandis qu'en France on aime penser dans la foulée des idéaux républicains que ce sont des individus libres et égaux qui s'intègrent raisonnablement et contractuellement à la société. De son côté, l'Allemagne, non insertionniste et non intégrationniste, assume néanmoins de fait une inclusion des immigrés via la protection sociale d'un Etat-providence puissant et une place reconnue aux « droits religieux » au sein des systèmes éducatifs. Tout cela existe bel et bien, mais est loin de constituer des « modèles d'intégration » qui puissent prétendre à la cohérence et l'efficacité qu'on leur attribue. Ce dont témoigne d'ailleurs fort bien le fait que partout en Europe le thème de l'immigration est devenu central dans le débat politique ; ce qui indique qu'il a quitté la zone de processus sociaux connus et maîtrisés pour entrer dans celle des incertitudes, des choix à faire, des options à prendre.

En revanche, il est révélateur que, au plus haut niveau, on ait cru devoir dans chacun de ces pays évoquer l'existence de tels modèles. car cela nous indique que les pouvoirs publics ne peuvent demeurer indifférents aux tensions sociales et culturelles qui accompagnent l'élargissement de la société. La référence à un modèle est au fond un message normatif qui dit que l'espace public est un espace socialement qualifié, qu'il ne peut être considéré comme une coquille vide disponible pour n'importe quelle structuration de la vie sociale, qu'il fonctionne selon des normes anthropologico-culturelles et politico-administratives qui définissent une forme particulière de sociabilité en son sein. Cette forme particulière de sociabilité est en réalité celle dont se réclament les « vieux nationaux » qui considèrent qu'on ne peut en aucune façon toucher à certains équilibres sociaux précieux pour eux, notamment pour ce qui retient plus particulièrement l'attention ici, ceux qui résultent de la séparation établie entre le domaine de l'absolu (religieux et moral) et celui du relativisme de l'action (dans l'espace public et politique).

Voilà ce que signifie en définitive l'affirmation de l'existence de « modèles d'intégration ». Or, pour une série de raisons réelles ou imaginaires, les « vieux nationaux » éprouvent des craintes quant à la volonté ou la capacité des « nouveaux entrants » musulmans d'adopter réellement la forme de sociabilité ainsi définie.

Lorsqu'il faut rendre compte sociologiquement du processus d'intégration, on ne peut évidemment oublier ni même minimiser cette qualification de l'espace public. Pour les « vieux nationaux », la présence de ces « nouveaux entrants » pose d'évidents problèmes politico-culturels, qu'expriment d'ailleurs les représentants de l'ordre social lorsqu'ils disent vouloir mener des politiques d'intégration en vue de résorber des « situations inquiétantes » et la marginalité de ceux qui « s'intègrent mal » ou en tout cas plus lentement que prévu.

On serait toutefois au plus loin de l'analyse sociologique si on en restait à la mise en évidence de ce seul aspect de ce que la dynamique sociale contient, si on pensait que les discours et les pratiques intégratrices des pouvoirs publics occupent toute la place et contiennent à eux seuls tout ce qu'il faut mettre dans le concept d'intégration.

Et ceci tout simplement parce que si ce type de discours et de pratiques officiels est loin d'être indifférent, les « nouveaux entrants » n'y occupent toutefois pas la moindre place, ils n'interviennent d'aucune façon dans la dynamique sociale ainsi définie qui ne fait, de ce point de vue, que les happer. Ils y sont à proprement parler « agis » de l'extérieur, configurés par un contexte culturel, modelés par des structures ou par des mesures prises par les gestionnaires de l'espace public. On a de la peine à y discerner la moindre intervention de leur part, sinon dans ce qui est perçu comme leur regrettable résistance. Sans doute faut-il admettre que cet aspect de la régulation sociale est bien réel et puissant. Mais cela ne peut cacher que les « nouveaux entrants » n'en demeurent pas moins des acteurs qui, eux aussi, cherchent à faire face à leur situation, tentent d'orienter leur monde en le reconstruisant plutôt que de se le voir imposé. Et que, ce faisant, ils interviennent dans la requalification de l'espace social.

Parce que l'analyse sociologique ne peut jamais identifier sa démarche au seul point de vue d'un des protagonistes de la dynamique sociale, elle doit donc faire apparaître que l'inclusion des immigrés est plus complexe qu'on ne le dit généralement et qu'elle ne se déroule pas selon des modalités définies par les seuls porte-parole mandatés de l'ordre social. Les « vieux nationaux », lorsqu'ils parlent d'intégration, n'envisagent jamais un processus social, ils s'inquiètent plutôt d'une situation où ils se sentent menacés. Mais l'analyse sociologique quant à elle se doit de faire apparaître que divers types d'acteurs et plus d'une logique sociale interviennent dans cette action de la société sur elle-même qu'on appelle l'intégration, qui ne peut se comprendre qu'au travers de contradictions dont l'issue demeure indéterminée. Ces contradictions peuvent certes se solder par une simple reconduction des rapports sociaux anciens. Mais on ne saurait exclure qu'il en soit autrement et qu'elles en requalifient certains. Ce qui revient à dire que, sauf à la concevoir sous la seule mouvance d'une volonté politique plutôt que dans le cadre d'une analyse sociologique, il n'y a pas de modèle définitivement établi de l'intégration.

C'est à partir d'un tel schéma remanié du concept d'intégration que l'on perçoit que la question de l'intégration des migrants est plutôt celle de la réintégration de la société toute entière. Et c'est à partir d'un tel schéma que l'on peut également mieux comprendre ce qu'ont à nous apprendre certains épisodes passés de l'implantation des minorités musulmanes dans différents pays d'Europe.

Une dernière remarque préliminaire mais fondamentale doit cependant être faite : la plupart des discussions relatives aux minorités musulmanes s'avèrent lourdement hypothéquées par des superpositions de représentations. On ne peut espérer avancer dans la réflexion sur les enjeux de cette implantation si on adopte de façon non critique le parti de faire glisser sur ces minorités les images affolantes qui nous viennent d'une fraction de l'islam dans certains pays de cette tradition. Non pas que ce dernier aspect de l'islam contemporain soit sans importance, ni qu'il ne puisse avoir d'éventuelles répercussions en Europe. Mais entre ces deux séries de faits il y a loin de la coupe aux lèvres. Il ne faut sans doute pas radicalement séparer les différents aspects de la réalité, mais l'analyse se doit de les distinguer. Il faut sérier les questions plutôt que commencer par les confondre. De la même façon, il faut réinsister sur le fait que l'intégration est un processus dont l'islam n'est que l'une des composantes. On comprendrait difficilement la dynamique et les formes que cet islam adopte en l'isolant des

multiples transactions sociales, économiques et politiques auxquelles les immigrés sont amenés dans leur nouvelle situation. L'islam en Europe est une réalité en devenir qu'on ne peut désencastrer des autres dimensions de l'action sociale globale par laquelle les groupes sociaux en présence sur le même espace se différencient, se hiérarchisent et s'ordonnent les uns par rapport aux autres.

Les années soixante-quinze à quatre-vingt-cinq peuvent être considérées comme celles du premier établissement religieux. Les immigrés musulmans commencent alors à faire usage publiquement de leurs référents religieux propres et à ériger leurs mosquées. Cette érection des mosquées exprime d'abord le souci d'assurer la pérennité de leurs convictions religieuses. Elle procède essentiellement de l'initiative locale et spontanée des pères de famille inquiets du devenir de leurs familles stabilisées en Europe. Mais on constate toutefois que la mise sur pied de ces lieux de culte, largement « autogérée », excède d'une certaine façon le simple besoin d'infrastructures culturelles. C'est donc la vigueur prise par la vie associative religieuse qui est frappante, parce qu'elle va bien au delà de celle dont avaient été capables de faire preuve jusque-là toutes les autres formes de vie associative immigrée. Comment comprendre le ressort de cette vigueur de la vie associative religieuse ?

Les choses se passent en réalité, d'une part, comme si à travers la mise en œuvre locale d'une symbolique musulmane se réaffirmait une dignité perdue, s'énonçait une identité culturelle et morale voulant déposer jusque dans la matérialité de l'espace urbain son empreinte visible. C'est une sorte d'*estime de soi* que l'immigration musulmane reconstruit ainsi localement, qui donne un sens aux trajectoires de vie dans les quartiers crépusculaires des villes européennes. A travers elle se dégage, de manière sans doute défensive mais réelle, une figure de l'acteur musulman qui tente de combler la rupture de son exclusion sociale par l'affirmation de caractéristiques morales distinctives de la société européenne environnante vécue comme dominatrice. Même le port du voile ou de la barbe ont une efficacité symbolique de ce type. Car en immigration, dans la mesure où les situations de marginalisation augmentent, la signification morale de l'appartenance à l'islam s'intensifie parallèlement comme protestation. Et si la vie des immigrés arabo-musulmans se focalise sur la mosquée, c'est tout simplement parce qu'à ce premier moment de l'implantation aucun autre lieu n'existe où ils puissent être dignes, c'est-à-dire eux-mêmes, hors de leur maison. Commence donc à se manifester par là l'affirmation d'une minorité négociant sa place dans l'espace public à l'aide du seul outil qui lui appartienne vraiment et qu'elle pense pouvoir maîtriser : sa religion ³.

D'autre part, cette structuration ethno-religieuse des quartiers associée aux intérêts familiaux est aussi l'objet d'une manipulation plus ou moins habile de la part de certains « militants de l'islam » (membres de confréries diverses, agents des pays d'origine ou représentants d'organisations islamiques internationales) qui entendent investir certaines mosquées pour y attester diverses sensibilités expressives de l'appartenance à l'islam contemporain. Ce phénomène marginal mais néanmoins réel que constitue l'intervention de ceux qu'on pourrait appeler des « gestionnaires de l'identité religieuse » ne peut être négligé car il permet notamment de comprendre la dimension européenne que revêt l'organisation concrète de cette minorité religieuse transplantée. Entre immigrés musulmans d'Europe, l'information circule d'un pays à l'autre et si les

modalités possibles de leur expression dans l'espace public doivent se régler à partir de contextes nationaux différents, ils n'en sont pas moins à cet égard déjà de « vrais Européens ». Ils sont en tout cas ce que l'on pourrait considérer comme des internationalistes d'un nouveau style. Cette transnationalisation de l'islam est une dimension des choses qui, on le verra ultérieurement, qualifie de manière significative leur présence sur le continent.

Mais cette nouvelle réalité est plutôt mal vécue du côté des « vieux nationaux » qui se demandent si au travers de ces créations ce ne sont pas des « espaces islamisés » qui se mettent en place, ou même des « poches fondamentalistes » indissociables de la montée de l'islam politique qui s'affirme durant les mêmes années en Iran, en Lybie et au Proche-Orient. C'est le *passage au politique* de ces minorités qui hante les esprits européens, comme l'attestera plus tard l'épisode de la guerre du Golfe au cours duquel, dans tous les pays européens, on les assimile à des « ennemis de l'intérieur ». L'activité plus récente du FIS au sein de certaines mosquées en France réactualisera cette thématique. Ainsi, aux yeux de l'opinion autochtone, l'activité idéologique et politique de certains groupes ou leaders islamiques en Europe, non pas inexistantes mais tout compte fait marginales, submerge tout le reste et englobe symboliquement les pratiques de l'islam populaire des immigrés surtout préoccupés d'identités familiales, d'autorité paternelle et de restauration d'une dignité personnelle. En outre, dans plusieurs pays européens, certains aspects du contentieux qui continue à peser entre les milieux catholiques et ceux de la laïcité ont tendance à être réglés par immigrés interposés. L'hostilité des milieux laïques à toute manifestation du « retour du religieux » dans l'espace public n'entre pas pour rien dans le climat de ces années. Elle taxe facilement d'intégrisme certaines manifestations de l'islam des immigrés et subodore l'existence d'une alliance tacite ou latente entre musulmans et chrétiens.

Toutefois, ce n'est pas tant sur l'écart qui se creuse entre les représentations et ce qu'on appelle l'« objectivité des faits » que l'analyse doit s'attarder, mais bien plus sur la compréhension de la fonction remplie par de telles représentations. On peut penser qu'il s'agit en fait surtout pour les « vieux nationaux » de se mobiliser et se positionner eux-mêmes dans l'espace public où les immigrés musulmans sont devenus des candidats à une citoyenneté complète et commencent à négocier le statut économique, politique et culturel qui leur sera dévolu dans la hiérarchie sociale. Dans cette négociation de statut, le religieux n'est évidemment pas absent. Il est l'un des moyens mis en œuvre par les acteurs dans la recomposition des rapports sociaux. On ne s'étonnera pas de ce que, de la même manière que du côté immigré (même parmi ceux qui ne croient plus) on se revendique de la part d'universalisme que la culture musulmane peut faire valoir, du côté autochtone on invoque l'universalisme de la raison mais aussi la tradition judéo-chrétienne (y compris chez les agnostiques) en soulignant qu'elles sont parvenues à opérer une laïcisation de l'espace public. Ainsi, de part et d'autre, on mobilise des ressources dans son patrimoine culturel (quitte pour les besoins de la cause à le réinventer en partie), et ceci à la mesure de la rentabilité que l'on escompte de son évocation dans les luttes de classement social que traverse la société pour se réintégrer.

S'ouvre ainsi une période de requalification des rapports sociaux que d'autres épisodes viendront scander au cours des années ultérieures.

La publication à l'automne 1988 des *Versets sataniques* de S. Rushdie fut l'un des événements parmi les plus révélateurs qui doivent être retenus. On sait que la communauté musulmane, de Grande-Bretagne d'abord et d'Europe tout entière à la suite de la *fatwa* prononcée par l'imam Khomeiny, s'est sentie unie dans l'indignation et la fureur en raison de cette publication jugée profondément blessante et, pour cela, inadmissible. Cet événement éditorial est parvenu à lui seul à soulever la communauté musulmane comme aucun autre n'était parvenu à le faire jusque-là. A côté de l'appel au meurtre et sans doute plus que lui, c'est l'interdiction du livre qui s'est imposée comme un objectif mobilisateur et une « cause légitime » auxquels se sont ralliés, au moins subjectivement, un bon nombre des musulmans d'Europe. On est là en face d'un épisode emblématique du jeu des acteurs dans l'espace public de sociétés qu'il faut qualifier non seulement de sécularisées mais également de « communicationnelles » : des sociétés où la construction sociale de la réalité passe désormais par la construction de l'opinion publique, des sociétés au sein desquelles l'intervention des médias parlés, télévisuels ou écrits (dont l'édition) est devenue décisive. On ne comprendrait pas l'importance accordée par les musulmans à l'écrit de Rushdie en dehors du fait qu'il prend sa place parmi les multiples messages d'une société qui ne fonctionne que par le biais de leur transmission massive. De la même manière, les réactions musulmanes hostiles au livre de Rushdie furent très largement mises en scène par eux en vue d'être captées par les médias : dans un autodafé de l'ouvrage face aux caméras de télévision, c'est-à-dire comme un contre-message médiatique à l'intolérable.

Une telle utilisation habile de la société médiatique par certains musulmans nous renseigne aussi sur la place qu'ils aspirent à détenir dans la définition des qualifications de l'espace public en Europe. Cela notamment par le biais d'une législation qui garantisse à tous le respect de ce qu'ils considèrent comme la source de leur dignité. Ainsi, alors que du côté autochtone, on s'accorde avec plus ou moins d'unanimité sur l'expression totalement libre des opinions et sur le fait que l'interdiction légale du blasphème, là où elle existe, est en réalité considérée comme désuète, le sentiment qui habite les musulmans est que leurs intérêts ne sont pas pris en considération lorsqu'on n'applique plus une telle loi. La requalification des rapports sociaux passe donc à leurs yeux par une revitalisation d'une protection légale des croyants de ce qui est jugé par eux infâmant.

Il serait donc finalement trompeur de ne voir dans la réaction des musulmans qu'une expression de ce que serait leur « retard culturel », ou qu'une revendication irrecevable d'infléchissement des règles qui régissent l'espace public européen. Il faut tout autant identifier dans leur revendication une manifestation de leur intégration en cours : les candidats à la citoyenneté qu'ils sont devenus se demandent pourquoi la loi de « leur » pays d'adoption ne les protège pas dans un domaine de leur existence qu'ils considèrent comme essentiel et sacré. Autrement dit, pensent-ils, on ne peut demander à ceux qui ne sont pas associés à l'élaboration d'une législation qu'ils la respectent. L'analyse sociologique ne peut en tout cas d'aucune manière se permettre de confondre la demande formulée par les musulmans d'Europe d'une définition symbolique de leur existence avec la séquestration manipulatrice du même registre symbolico-sacré par l'imam Khomeiny.

Un autre domaine significatif de requalification en cours des rapports sociaux lié à l'élargissement de la société est celui des procédures éducatives. Les arabo-musulmans, dès qu'ils deviennent acteurs sur ce terrain, relancent des enjeux culturo-politiques que d'aucun pensaient en voie d'extinction en Europe : la vieille querelle de l'école. Du côté autochtone, les choses passent pour être relativement claires : l'école est considérée comme l'une des principales institutions fondatrices et gardiennes de la « modernité occidentale » ; les orientations culturelles homogènes qu'elle est chargée de transmettre aux jeunes générations sont une exigence des formes de la sociabilité et par là de l'ordre social. Au delà de toutes les objections que l'on peut opposer à cette thèse, on continue donc généralement à voir dans « l'école de tous » l'instrument par excellence de l'intégration des jeunes immigrés. Ainsi, bien que dans plusieurs pays le principe général conférant à l'Etat le monopole de l'éducation légitime ait été conçu comme un cadre standard minimal à l'intérieur duquel les initiatives éducatives privées sont possibles et légitimes, les tentatives de créations d'établissements scolaires confessionnels musulmans ont été ressenties comme incongrues ou tout simplement inadmissibles. Même parmi la fraction de l'opinion habituellement réceptive aux aspirations émanant de l'immigration, on a vu là une initiative recelant plus d'inconvénients que de réponses à un réel besoin. Du côté musulman au contraire, on est choqué de ce que puissent être soutenues matériellement par les pouvoirs publics des écoles d'obédience chrétienne et non des établissements scolaires islamiques. Une fois encore, le sentiment parmi les musulmans est que la loi commune n'est pas d'application dans leur cas. Il est évidemment difficile de faire valoir auprès des musulmans que cette résistance à les voir ouvrir des établissements scolaires propres puisse être la manifestation de quoi que ce soit d'autre que cette conception qui continue à considérer l'islam comme un corps étranger à la société européenne autour duquel on veut dresser une sorte de cordon sanitaire et que passe pour légitime de maintenir cette communauté dans un infra-droit sous la tutelle de ceux qui, au nom de la « Raison », poursuivent l'homogénéisation culturelle de la société. Comment par ailleurs, persuader les musulmans de ce que l'ouverture d'écoles confessionnelles irait à l'encontre de l'évolution souhaitable, alors que les tendances des dernières années montrent presque partout en Europe (et même en France où s'expriment de la façon la plus véhémement les idéaux de l'école publique) qu'en matière d'éducation des jeunes autochtones eux-mêmes un compromis est voulu par l'opinion qui souhaite la diversité scolaire. Mais si l'irruption des immigrés musulmans sur la scène éducative européenne est ressentie comme difficilement admissible, c'est vraisemblablement parce qu'elle vient à sa manière relancer ou activer une zone de la vie collective où le consensus est moins monolithique et définitif que ne l'avaient pensé certains zéloteurs de la « modernité occidentale ». Dans la mesure où ces immigrés appellent de leur vœux une structure éducative sur socle communautaire, ils viennent évidemment renforcer le poids de ceux qui aujourd'hui estiment que la crise généralisée des systèmes scolaires ne trouvera d'issue en dehors d'institutions associant la transmission des savoirs avec une conviction morale forte que l'école publique s'avère de moins en moins capable de mettre en œuvre. Dans cette mesure-là très exactement, les immigrés contribuent à dépouiller un peu plus les Etats européens du monopole de l'éducation légitime et c'est dans cette mesure que l'on peut dire qu'ils interviennent dans la requalification des rapports so-

ciaux. Et que du côté laïque, une fois encore, on ressent leur intervention comme celle d'alliés objectifs du vieux cléricalisme.

D'autres domaines de la vie publique mériteraient encore d'être explorés (comme par exemple le port du foulard ou les questions délicates soulevées par le droit familial islamique en regard des systèmes juridiques européens et du droit international privé), qui révéleraient eux aussi des transactions en cours qui infléchissent dans un sens ou dans un autre la qualification anthropologico-culturelle de l'espace public européen. Mais on peut maintenant tenter de conclure.

L'analyse du processus de réintégration des sociétés élargies par l'immigration exige que l'on cerne avec le plus de précision possible l'enjeu, ou du moins ce que sont certains des enjeux sociologiques principaux de ce processus à issue indéterminée qui se déploie dans les sphères tant symbolico-culturelle qu'économique et politique. Cette analyse exige en outre que l'on identifie les divers groupes en présence, les positions sociales à partir desquelles ils interviennent, les objectifs qu'ils estiment opportun de se donner, les forces qu'ils s'avèrent capables d'engager dans l'action. Par ailleurs, même si ce processus doit s'accomplir dans l'espace public européen qui n'est pas une coquille vide disponible pour n'importe quelle restructuration, ce constat n'autorise nullement à décréter que la forme anthropologico-culturelle dans laquelle cette société est actuellement coulée n'admet aucune requalification d'elle-même, qu'elle est un monument indépassable de la raison. La difficulté de créer une société multiculturelle démocratique est sans nul doute bien réelle. Mais cela ne justifie pas que l'on fasse passer les conceptions politico-culturelles hégémoniques d'un des groupes en présence pour le cadre intangible dans lequel le processus d'intégration doit obligatoirement se dérouler. Les controverses de ces dernières années au sujet de l'intégration tout comme celles relatives à l'expression religieuse dans l'espace public témoignent autant de l'indétermination de la forme ultime que prendront certains rapports des sociétés européennes avec leur segment musulman que de la volonté, farouche chez certains, d'imposition d'une forme figée de ces rapports. C'est M. Arkoun qui, dans une interview au journal *Le Monde* (15 juin 1989), mettait clairement en lumière les positions antagonistes des acteurs en présence. La position de ceux qui, au travers des exigences de strict alignement socio-culturel qu'ils formulent à l'égard des immigrés musulmans, ne font rien d'autre que demander à toutes les cultures de suivre la trajectoire intellectuelle et morale tracée depuis deux siècles par l'Europe des Lumières lorsqu'elle substitua le dogme de la souveraineté de sa raison laïque à l'ancienne raison théologique. Et la position de ceux, auxquels Arkoun prête sa voix, pour lesquels la laïcité ainsi définie est moralement intenable ou intellectuellement dépassée parce qu'elle confine le devenir socio-culturel de tous dans le carcan d'une raison fermée à la région du sacré qu'ils estiment essentielle à l'existence humaine.

Faut-il pour autant penser que la requalification des rapports sociaux à laquelle contribuent les immigrés musulmans irait dans le sens d'une sorte de ré-enchantement ou de dé-sécularisation des sociétés européennes ? C'est là une affirmation difficile à soutenir. Ce qui est observable toutefois, c'est que le phénomène ancien mais toujours croissant de sécularisation interfère désormais avec le nouveau contexte d'internationalisation et de globalisation des rapports sociaux et culturels au niveau du monde ⁴. Dans ce nouveau contexte où s'opèrent de grands mouvements de population, les iné-

vitables recherches d'identité qui s'ensuivent revitalisent évidemment l'intérêt pour les référents religieux chez les personnes déplacées. Ceci parce que ce type de référent, surtout lorsqu'il s'agit d'une tradition religieuse majeure comme l'islam, se prête mieux aux besoins des situations de transplantation que les référents symboliques de l'appartenance nationale dont plutôt on s'éloigne. Une telle identification de soi face aux « autres » de la part des musulmans d'Europe est régulièrement assimilée à un enfermement dans une appartenance primaire étouffante, à l'une des expressions de la « peste communautaire » comme l'appelle M. Rodinson pour stigmatiser les risques inhérents au refus de l'universalisme de la raison. Mais est-ce bien cela qui est observable ? Ne doit-on pas constater plutôt qu'en faisant ce qu'ils font, les immigrés musulmans ont entamé une transformation profonde des contenus de leur islam traditionnel. Ils le font transiter en effet du vieux fond localiste et communautariste villageois de leurs origines vers la revendication d'une identité transnationale beaucoup plus large. Cette transnationalisation de leur islam est bien autre chose qu'un enfermement communautaire ou un abandon pur et simple de toute référence universaliste. L'appel à l'islam est plutôt dans ce cas-ci une sorte de référence à un universel alternatif à celui des sociétés européennes qu'ils vivent comme une domination. Ce qui permettrait de dire finalement qu'une transition culturelle est en cours au sein de l'immigration elle-même qui ne fait pas que se replier vers des identifications anciennes. Un espace plus large de recherche plus global et mondial, plus subjectif, laïque et libre s'y construit vraisemblablement en même temps que s'y expriment des revendications de participation aux enjeux collectifs.

Evidemment, la globalisation des dynamiques sociales et culturelles en cours aujourd'hui comme conséquence de l'internationalisation pose dans des termes renouvelés la question de l'intégration des « nouveaux venus » dans les sociétés étatico-nationales. Ceci parce que l'appartenance socio-économique des membres de ces sociétés ne coïncide plus aussi nettement qu'hier avec leur appartenance culturo-étatique. Parce que la « haute culture » générique propre à tous ceux qui vivaient hier sous le même toit politique d'un Etat-nation ⁵ est jusqu'à un certain point relativisée dans le monde contemporain considéré comme une globalité, il n'y a plus la même correspondance qu'avant entre les démarches significatives de l'intégration économique des individus et celles de leur intégration culturelle. Les Etats-nations traversent somme toute une période de dépérissement sans dépassement et si l'intégration doit bien continuer à s'opérer *dans* cet espace national, elle ne s'opère plus *par* les vertus culturelles généralement sécularisées qui étaient mobilisatrices de l'appartenance à cet espace.

Ne pourrait-on dire finalement que si l'idéal de la laïcité représente pour les sociétés démocratiques un acquis décisif et irréversible, ce n'est pas tant parce que ces sociétés sont celles de la « sortie de la religion » qui y serait devenue obsolète dans l'espace public, mais parce qu'on y admet définitivement le principe de ne jamais mettre le bras séculier au service d'aucun dogme. Une telle conception de la laïcité ne ferme aucune porte concernant la place de la religion dans la formation et l'expression de l'esprit public. C'est sans doute cette dimension du devenir socio-culturel des sociétés européennes qui se trouve activée au travers de leur élargissement par leur segment musulman. A ce point de vue finalement, la question n'est pas de savoir « que faire des immigrés », mais bien « que faire de nous-mêmes ».

Notes

¹ Cette perspective d'analyse a été développée dans notre ouvrage : A. BASTENIER et F. DASSETTO, *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*, Paris, L'Harmattan, 1993.

² M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

³ La synthèse la plus complète sur cette question est fournie par F. DASSETTO, « Islam en Belgique. Espace mi-ouvert et institutions fermées », dans *L'Islam et les Musulmans dans le monde*, Beyrouth, Centre Culturel Hariri, 1993.

⁴ R. ROBERTSON, « Religion and the Global Field », dans *Social Compass*, (Louvain-la-Neuve), xli, 1, 1994, p. 121-135.

⁵ E. GELLNER, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989.

Intégration des musulmans en France et en Allemagne

Le poids de l'intermédiaire catholique

par
Claire DE GALEMBERT

L'analyse de l'attitude de l'Eglise catholique à l'égard des minorités musulmanes en Europe occidentale, et particulièrement en France et en Allemagne, peut donner un éclairage intéressant dans le cadre d'une réflexion sur le pluralisme religieux et les relations entre les diverses confessions et l'Etat en Europe.

Comme le rappelle Bernard Lewis, « l'idée d'Europe en tant qu'entité culturelle et politique est relativement récente — n'étant autre qu'une redéfinition postmédiévale en termes séculiers, de ce qui s'était jusque-là dénommé chrétienté » ¹. Le poids de l'héritage chrétien justifie l'examen des réactions, voire des stratégies, des protagonistes religieux traditionnels que sont les Eglises face à l'*outsider* religieux qu'est l'islam. Le rôle de la rivalité idéologique entre islam et christianisme dans la formation d'une conscience européenne d'une part, l'influence des Eglises chrétiennes sur la conception qu'ont l'Etat et la société du statut et de l'organisation de la religion d'autre part, suggèrent en effet d'adopter une telle approche.

L'analyse ici se structure à partir d'un exemple limité : celui de l'Eglise catholique en France et en Allemagne. Cet exemple permet en premier lieu d'éprouver l'hypothèse selon laquelle, là où elles se trouvent en position majoritaire, les Eglises chercheraient, en intervenant sur les conditions d'intégration du nouveau venu, à asseoir une position d'institution religieuse dominante. A travers cette étude, il est en second lieu possible de montrer comment s'effectue le jeu de médiation exercé localement par l'Eglise catholique, aussi bien entre les musulmans et la société civile qu'entre les musulmans et l'Etat.

« Société par elle-même », une Eglise n'en est pas moins « une fraction de la société » ; face à la société, elle se trouve aussi à l'intérieur de la société, pour reprendre les expressions de Rudolph von Thadden ². Une illustration concrète révèle en effet à quel point des conditions sociales et historiques de coexistence différentes façonnent des attitudes divergentes. La mobilisation de certains secteurs de l'Eglise catholique en France en faveur de l'octroi de lieux de cultes pour les musulmans contraste en effet avec la relative indifférence de l'Eglise catholique allemande à cet égard.

Loin de vouloir apporter des explications exhaustives à cette différence, l'objet de cette réflexion serait d'en fournir une interprétation possible. Une réflexion sur la stratégie mise en œuvre par l'Eglise catholique ou plus exactement les Eglises locales en réponse à l'émergence de l'islam en France et en Allemagne, conduit à minimiser — sans pour autant les négliger — les facteurs historiques d'explication au profit de facteurs sociologiques. Parmi ceux-ci, nous voudrions mettre particulièrement l'accent sur la différence de statut de l'Eglise catholique en France et en Allemagne, différence liée à une conception divergente de part et d'autre du Rhin des rapports entre l'Eglise et l'Etat d'une part, entre l'Eglise et la société d'autre part. Dans quelle mesure en effet s'agit-il là d'une clef d'analyse permettant de comprendre tout à la fois la sollicitude de l'Eglise catholique en France envers les musulmans et la passivité de l'Eglise catholique en Allemagne face à la formation d'une importante minorité musulmane ?

Avant de répondre à cette question, il est indispensable d'esquisser de manière théorique le dilemme auquel la sédentarisation d'une population de tradition islamique en Europe confronte l'Eglise catholique et de faire état des ressources dont celle-ci dispose face à ce phénomène nouveau.

1. Le dilemme de l'Eglise catholique

La situation de coexistence entre l'Eglise catholique et les musulmans n'est pas nouvelle en soi. Non seulement l'islam s'est défini d'emblée sur le plan doctrinal en contradiction avec le christianisme, mais encore le monde musulman s'est trouvé dans une position de voisinage constant, violent ou pacifique, avec une Europe de tradition chrétienne. La rencontre entre l'Eglise catholique et les musulmans aujourd'hui en Europe constitue cependant pour deux raisons un des aspects inédits de cette relation séculaire.

Le processus historique de sécularisation a eu pour effet de mettre un terme à l'empire de l'Eglise catholique sur la sphère politique et d'affaiblir son influence sur la société. Cette disqualification croissante de l'Eglise catholique l'a contrainte à redéfinir ses rapports avec le monde. Acculée à une position défensive, l'institution ecclésiale doit, si elle veut maintenir sa pertinence universelle, composer avec le monde qui l'environne et chercher à parler le même langage.

Ralliant les Droits de l'Homme, et parmi ceux-ci, le droit à la liberté religieuse, encourageant l'engagement des catholiques dans le monde profane, elle a cherché à définir un nouveau mode de présence fondé sur l'ouverture et non plus sur la condamnation. Cette entreprise de réajustement, entérinée lors du Concile Vatican II (1962-1965), s'est nécessairement traduite par une approche nouvelle des religions non chrétiennes et particulièrement des religions abrahamiques. Une rhétorique de pacification se substitue à une rhétorique d'affrontement ou de dénigrement. Ainsi, le concile reconnaît, pour la première fois officiellement dans l'islam, un certain nombre de valeurs spirituelles et morales non seulement positives mais aussi communes avec le christianisme et encourage les relations islamo-chrétiennes.

Ce passage de « l'anathème au dialogue » ne signifie pas pour autant que l'Eglise catholique ait renoncé à proclamer qu'elle détient la vérité religieuse. Il s'agit plutôt d'une ouverture stratégique, seule voie qui permette à l'institution ecclésiale d'éviter une situation de ghetto tout en continuant d'affirmer qu'elle détient la vérité reli-

gieuse. Sur ce point, les analyses des sociologues cherchant à analyser l'œcuménisme se révèlent opératoires. Une sociologie du dialogue islamo-chrétien s'inscrit, comme celle de l'œcuménisme, dans une sociologie du conflit. Comme l'écrit J.-P. Willaime, « l'œcuménisme, c'est un certain stade de l'évolution du conflit confessionnel, la continuation d'un autre conflit d'une autre manière et dans un autre contexte »³.

La situation socio-politique qui est celle de la majorité des musulmans en Europe occidentale est le second paramètre qui rapproche, malgré les différences nationales, la situation de coexistence entre les Eglises locales et les musulmans. L'islam y est avant tout une religion d'immigrés. Or la situation d'immigration et de marginalité sociale des populations de tradition islamique en Europe en font un des domaines d'intervention privilégiés de l'Eglise catholique. Cette intervention répond à une fonction traditionnelle d'assistance qui fait jouer à l'Eglise catholique un rôle de suppléance des pouvoirs publics dans le domaine social et dont elle tire un certain crédit⁴.

En raison de ces deux facteurs, la perception qu'a l'Eglise catholique du musulman en Europe ne peut être qu'ambivalente.

Dans une période marquée par la sécularisation, l'indifférence religieuse et l'incroyance, l'islam devient un allié tout en demeurant un rival. Attestant que les religions ont encore leur mot à dire dans le monde moderne, l'émergence de l'islam dans des sociétés sécularisées redonne indirectement du crédit à l'Eglise catholique. Prétendant détenir la vérité religieuse, cette religion concurrence l'Eglise catholique sur un terrain où elle fut longtemps en situation de monopole et demeure — malgré l'avènement du pluralisme religieux — dominante.

Le dilemme connaît une autre dimension compte tenu de la situation socio-politique des populations de tradition islamique en Europe. Cette situation, caractérisée par la marginalisation voire l'exclusion, invite à la solidarité. Pauvre, exclue, étrangère dans sa majorité, opprimée, cette population issue de l'immigration n'en constitue pas moins « un nouvel entrepreneur sur le marché des biens du salut »⁵. Cet aspect prend davantage d'importance à mesure que l'islam, avec le renouvellement des générations, tend à affirmer une présence visible et durable en Europe occidentale.

La sédentarisation d'une population de tradition islamique en Europe occidentale comporte ainsi des enjeux contradictoires. Allié et rival, pauvre et concurrent, le musulman suscite tout à la fois des réactions de solidarité et de défiance.

L'Eglise catholique dispose cependant de trois avantages qui lui permettent de tirer profit de cette nouvelle situation.

En premier lieu, l'Eglise catholique peut se prévaloir de l'expérience et du savoir qu'elle a de la religion musulmane. Cette connaissance s'appuie d'une part sur une érudition séculaire de l'islam découlant à la fois de ses préoccupations idéologiques et d'une longue présence missionnaire en pays musulman. Elle est d'ordre empirique. Quand bien même cette réalité ne s'exprime pas partout de la même manière en Europe occidentale, l'Eglise catholique constitue un lien privilégié de contact avec la population de tradition islamique, notamment par le biais de son action dans le champ migratoire.

Sur ce point, les hypothèses sur les interventions des organisations religieuses auprès des immigrés proposées par les deux sociologues A. Bastenier et F. Dassetto

se révèlent opératoires bien que concernant exclusivement les immigrés de tradition chrétienne. Ces deux chercheurs font à juste titre remarquer l'importance quantitative des interventions auprès des immigrés émanant des organisations à connotation confessionnelle, que ce soit dans le domaine religieux ou dans ce qu'ils nomment le domaine « para-religieux ». Ils invitent alors à s'interroger sur les conséquences de cette position et sur le poids qu'elle donne à ces organisations auprès des instances politiques et administratives qui ont en charge la gestion des politiques migratoires. Ils mettent ainsi en évidence le « rôle important de médiation entre la population migrante elle-même et les multiples institutions politiques culturelles ou sociales auxquelles cette population doit recourir ». Ils concluent « qu'au travers de ces pratiques d'assistance, de suppléance et de représentation, les organisations qui dépendent des Eglises instituées reconquièrent souvent une place dans le champ socio-politique que l'on a de plus en plus souvent tendance à leur refuser dans d'autres domaines »⁶.

Transposée au cas des interventions caritatives des organisations religieuses émanant des Eglises auprès des populations immigrées de tradition islamique, cette conclusion reste valide. Les organisations confessionnelles n'établissent en principe pas de distinction entre migrants de tradition chrétienne et islamique et leurs interventions concernent largement cette catégorie de la population immigrée.

Cette prise en charge ne se limite pas seulement à des prises de position ou des interventions en faveur d'une amélioration de la situation socio-politique des immigrés. Elle prend également en compte leurs besoins religieux.

A cette action de médiation concrète vient s'ajouter une médiation symbolique liée à la position d'institution religieuse historique et majoritaire de l'Eglise catholique en Europe occidentale. Cette position fait d'elle le partenaire privilégié ou l'un des partenaires privilégiés de l'Etat en même temps qu'un modèle de référence plus ou moins implicite en matière religieuse.

En dépit de la perte de vitesse qui affecte les Eglises chrétiennes aujourd'hui, les sondages d'opinion continuent eux à témoigner d'un attachement des populations européennes aux confessions chrétiennes. En d'autres termes, le christianisme, religion de la majorité des Européens, reste la religion légitime par excellence en Europe et entre autres en France et en Allemagne. L'institution sait jouer sur la pertinence culturelle que conserve cette religion dans ses rapports avec l'Etat. Parmi les différentes instances religieuses, l'Eglise catholique reste l'interlocuteur ou l'un des interlocuteurs privilégiés, particulièrement lorsqu'il s'agit des questions religieuses concernant la société. Certes il existe un contentieux originel entre l'Etat et l'Eglise catholique, lié à l'émancipation plus ou moins violente du pouvoir politique de la tutelle de l'Eglise. Mais ce processus de séparation tout en s'effectuant contre l'Eglise s'est aussi effectué en fonction d'elle.

En conséquence, le schéma d'organisation ecclésiale et le mode de rapport qui s'est instauré entre l'Etat et les Eglises catholiques, puis protestantes influent, plus ou moins implicitement, sur la manière dont l'Etat conçoit le statut d'une religion étrangère à la culture nationale ainsi que ses relations avec elle.

L'Etat comme le proposent Th. Luckmann et P. Berger — du fait de la neutralité idéologique qu'il professe — peut être comparé dans une conjoncture pluraliste à un « agent de la circulation qui fixerait impartialement certaines normes pour les groupes

religieux en concurrence tout en évitant d'intervenir directement entre les compétiteurs »⁷. Mais avec eux, il convient de constater que « cette impartialité de l'Etat peut être affectée du « plus » ou du « moins », le facteur décisif se trouvant en être, parmi d'autres, les intérêts idéologiques et pragmatiques de l'Etat, ainsi que dans les degrés de la pression politique que sont capables d'exercer les différents groupes religieux. L'Etat peut évidemment dispenser une quantité de faveurs, dont les plus importantes sont d'ordre économique. Selon les circonstances, il peut distribuer ses faveurs entre les groupes rivaux, ou établir une discrimination entre eux. (...) Les différents groupes religieux s'engagent maintenant dans des activités de pressions politiques pour maintenir activement ou améliorer leur part des faveurs politiques, aussi bien que pour limiter celle de leurs rivaux. Chaque groupe cherche à faire les meilleures « affaires » possibles avec l'Etat »⁸. A cet égard, les auteurs soulignent les avantages dont disposent les catholiques bénéficiant à la fois d'une bureaucratie ancienne et hautement centralisée dans chaque pays et d'un appareil diplomatique international ayant une longue expérience de négociations avec les Etats.

Cette constatation invalide partiellement la thèse d'un marché religieux. Incontestablement, l'abandon par l'Etat de tout pouvoir coercitif pour sauvegarder les anciens monopoles religieux contribue à l'émergence de ce que les auteurs nomment « une population de consommateurs volontaires de la religion ». Mais, à filer la métaphore de Th. Luckmann et P. Berger, la question se pose de savoir dans quelle mesure l'Etat imposant des règles du jeu issues de sa confrontation avec l'Eglise catholique n'exerce pas, de manière plus ou moins implicite, un certain protectionnisme sur le champ religieux. Arbitre, l'Etat n'en est pas moins juge et partie.

Ces trois constats permettent d'avancer une hypothèse selon laquelle l'Eglise catholique tenterait d'asseoir une position d'institution religieuse de référence en cherchant à intervenir sur les conditions d'intégration de l'islam. Ils n'autorisent toutefois pas à préjuger de la stratégie⁹ mise en œuvre par l'institution ecclésiastique. La comparaison entre la France et l'Allemagne révèle combien les contextes locaux pèsent sur la manière dont l'Eglise analyse l'émergence de l'islam et répond à ce nouveau problème. Force est de constater en effet que l'attitude des Eglises locales à l'égard des musulmans en France et en Allemagne présente de notables différences. Certes dans les deux pays l'Eglise catholique s'est saisie du problème. L'apparition dans les organigrammes ecclésiastiques dès le début des années soixante-dix de secrétariats ou bureaux chargés de réfléchir sur l'islam ou de nouer des contacts avec les musulmans l'atteste. Il semble même qu'en France et en Allemagne, l'Eglise catholique — de même que l'Eglise évangélique en Allemagne (EKD) — a précédé l'Etat et la société dans la « découverte » de la nouvelle composante religieuse que constitue la présence d'une population professant l'islam. Outre la création de structures institutionnelles, certains milieux catholiques soutiennent les immigrés de tradition islamique qui rencontrent des difficultés à faire valoir leur droit à l'expression religieuse dans les sociétés peu enclines à donner un droit de cité à l'islam.

Ces similitudes restent cependant assez superficielles. Alors que le secrétariat épiscopal chargé des relations avec l'islam a gagné en importance au sein de la conférence épiscopale française, les structures qui lui font pendant en Allemagne ne figurent pas dans l'organigramme de la conférence épiscopale allemande et n'ont qu'une

place marginale au sein de l'Eglise catholique allemande. Ces différences d'ordre institutionnel renvoient également à des pratiques différentes. Un exemple précis donne la mesure de ce décalage : la mobilisation de certains milieux catholiques en France en faveur de lieux de culte pour les musulmans tranche avec la relative indifférence de l'Eglise catholique allemande sur la question.

2. La comparaison entre la France et l'Allemagne

En forçant quelque peu le trait, on pourrait dire que les musulmans trouvèrent, en France, un allié en l'Eglise catholique alors qu'ils la rencontrent indifférente voire distante en Allemagne.

En France, les musulmans semblent avoir été accueillis parfois par l'Eglise catholique avant de l'être par la société. La présence massive d'immigrés de tradition islamique dans les mouvements d'action catholique en témoigne. Il arrive même parfois que les catholiques se retrouvent minoritaires au sein de leur propre mouvement. Cet accueil prend des formes encore plus paradoxales. Dès les années soixante-dix, certains milieux d'Eglise, et notamment militants de l'Action catholique ou prêtres-ouvriers, n'hésitent pas à venir en aide aux musulmans qui cherchent un lieu de prière.

La première enquête ¹⁰ menée sur l'islam en France entre 1976 et 1977 donne en effet la mesure du concours apporté à l'époque aux musulmans en quête de lieux de culte. Sur les quatre-vingt-sept lieux de prière recensés, dix-neuf avaient été vendus (deux), loués (quinze), cédés (deux) par les paroisses locales, les évêchés ou les ordres religieux.

Outre ces données quantitatives, sans caractère exhaustif, l'affectation, ici ou là, de chapelles ou de petites églises au culte islamique, témoigne également de cette mansuétude. La chapelle des sœurs de Saint-Joseph à Clermont-Ferrand, celle de Saint-Ange à Dôle, de Saint-François d'Assise à Bron dans la région lyonnaise en sont des exemples parmi d'autres.

Nonobstant sa portée symbolique, la hiérarchie épiscopale ne semble pas voir d'inconvénient à ce transfert de sanctuaires d'une religion à l'autre. La conférence de presse de M^{gr} Gand, commentant le don d'une grande chapelle à Lille qui devient en 1972 « la première mosquée de la région Nord », et l'allocution de l'archevêque de Strasbourg M^{gr} Elchinger, lors de l'inauguration de ce que la *Documentation catholique* nomme sans ménagement la « mosquée Saint-Louis », sont là pour l'attester.

Ce soutien diffus a pris d'autres formes encore. A Paris, le curé de la grande Eglise Notre-Dame de la Croix de Ménilmontant, située dans le xx^e arrondissement, donne aux musulmans accès à sa crypte. Un journaliste de *La Croix* campe ainsi la situation : « Rue d'Eupatoria, deux portes : l'une débouche par un escalier sur l'église, l'autre donne sur la crypte avec un écriteau discret en français et en arabe : « mosquée » ¹¹. A Annecy, l'évêque M^{gr} Sauvage demande en 1977 aux chrétiens de l'agglomération de « soutenir financièrement par des dons généreux et fraternels » l'édification d'une mosquée ¹². En 1979, suite à une rencontre islamo-chrétienne organisée par le secrétariat des relations avec l'islam, les cent cinquante participants lancent un appel public aux autorités françaises. Ils déplorent que les musulmans dont la religion se place numériquement au deuxième rang « éprouvent des graves difficultés à pratiquer leur culte et à transmettre leur foi aux enfants ». Ils insistent sur quatre points :

création de lieux de culte, présence de la religion islamique dans les programmes de radio et de télévision, respect du rythme religieux des musulmans dans le cadre professionnel, et enseignement de l'arabe dans les établissements scolaires afin de faciliter l'enseignement de la religion aux enfants ¹³. En 1980, le cardinal Renard adresse le 14 mai une lettre au maire de Lyon afin d'attirer son attention sur la nécessité de mettre un lieu de culte à la disposition de la « communauté musulmane ». Autant d'indices qui donnent toute sa signification à l'évocation allégorique de Gilles Kepel parlant dans son ouvrage *Les banlieues de l'islam* d'un islam sur « des fonts baptismaux » ¹⁴.

Certes la prise de conscience de l'inscription durable de l'islam dans le paysage religieux est à la source d'une évolution de la position de l'Eglise catholique en France sur la question de l'octroi de lieux de culte aux musulmans. En 1983, le secrétariat épiscopal chargé des relations avec l'islam adresse aux évêchés une circulaire exprimant une certaine réserve quant au soutien à apporter aux musulmans. Il attire l'attention sur la portée symbolique d'un tel soutien et déclare que « les chrétiens n'ont pas à mener une action destinée à faire progresser l'islam ». Il déconseille en particulier « le prêt, la location ou la vente de bâtiments paroissiaux, voire d'une chapelle désaffectée ». Incontestablement, par cette circulaire, la hiérarchie entend donner un coup d'arrêt à des pratiques qu'elle réprovoque pour leur charge symbolique trop forte. Cela ne signifie pas pour autant une remise en question radicale du soutien apporté aux musulmans en matière de lieu de culte. Le prêt ponctuel de salles se produit encore parfois. Ainsi à Crépy-en-Valois (Oise), les musulmans ont célébré le Ramadan dans les locaux d'une paroisse catholique, la commune ayant montré assez peu d'empressement pour mettre une salle à leur disposition ¹⁵. Par ailleurs, des faits récents ont montré que l'Eglise catholique ne remettait pas en cause sa politique d'aide à l'implantation de l'islam en France.

Elle n'entend plus jouer les pourvoyeurs de lieux de culte, elle n'en reste pas moins secourable et vigilante pour autant. La presse se fait régulièrement l'écho des gestes de solidarité de telle ou telle paroisse dès que la liberté de culte des musulmans est restreinte localement. Dépassant le cadre purement local, compte tenu de la médiatisation que connut la démolition « accidentelle » de la mosquée de Charvieu-Chavagneux (Isère) par un bulldozer, la déclaration compatissante de M^{gr} Duliaux, évêque auxiliaire de Grenoble, en est une bonne illustration.

Il arrive fréquemment que des prêtres de paroisse protestent contre les municipalités qui abusent de leurs droits au titre des réglementations de l'urbanisme ou exercent leur droit de préemption dans le seul but d'empêcher la construction d'une mosquée. Ils tentent aussi de désamorcer les résistances de la population locale. Ainsi voit-on à Lyon les prêtres du quartier, où est prévue la construction de la mosquée, prendre les devants des croisades anti-mosquées en rédigeant un texte, publié dans le *Progrès de Lyon* en juillet 1989.

Plus récemment, lors de l'affaire de la mosquée de Libercourt, la presse catholique de gauche a assuré les musulmans de son soutien. *La Croix* ¹⁶ et *Témoignage Chrétien* ¹⁷ ont exprimé leur indignation face à l'initiative du maire de cette commune de soumettre à ses élus par voie référendaire le projet d'agrandissement de la mosquée.

En comparaison de cette sollicitude, l'attitude de l'Eglise catholique allemande fait incontestablement preuve de moins d'ouverture à l'égard des musulmans qui cher-

chent à implanter l'islam outre-Rhin. Certes, dès 1965, le cardinal Frings, archevêque de Cologne, le plus riche diocèse d'Allemagne, marqué par les thèses conciliaires sur le dialogue inter-religieux, mit — « en signe de réconciliation » — sa cathédrale à la disposition des musulmans. Selon la presse, près de mille cinq cents musulmans célèbrent ainsi la fin du Ramadan dans un lieu, où huit cents ans plus tôt, Bernard de Clairvaux prêcha la croisade. Par ailleurs, l'Eglise catholique aux côtés de l'Eglise évangélique fut parmi les premières instances à se prononcer publiquement pour que l'islam bénéficie des droits prévus par la Loi fondamentale. Elle se déclare ainsi favorable à l'attribution à l'islam du statut juridique de « communauté religieuse » ou « corporation de droit public » (conformément à l'article 140) et du droit à dispenser des cours d'instruction religieuse dans les écoles publiques (conformément à l'article 7). Lors de la réunion de la Conférence des Eglises européennes à Salzbourg, en février 1978, les représentants des Eglises catholique et évangélique d'Allemagne renouvelèrent leur soutien de principe à cette attribution ¹⁸. Ils estimèrent de plus, qu'il est de leur devoir d'intercéder sur cette question auprès des Etats et de l'opinion publique.

Ces prises de positions furent toutefois de courte durée. Force est de constater par ailleurs que les gestes concrets furent assez limités. Bien que les premiers documents de travail remontant à 1974 aient invité les paroisses catholiques, le cas échéant, à offrir aux musulmans la possibilité de célébrer leur culte, la mise à disposition de locaux est rare, la transformation de chapelles ou d'églises en mosquée demeure rarissime ¹⁹.

Ici et là, des catholiques interviennent contre les associations de quartier cherchant à contester la construction d'une mosquée. C'est le cas à Pforzheim où un catholique militant, professeur de religion, est à l'origine d'une association islamo-chrétienne sans laquelle jamais la mosquée n'aurait pu être construite. Mais en aucun cas cette mobilisation n'a le caractère systématique qu'on lui connaît en France. La présence de « véritables » mosquées à Munich, Aix-la-Chapelle, Hambourg, Berlin suggère sans doute que la construction de lieux de culte musulman serait moins controversée en Allemagne qu'en France. De nombreux contre-exemples tendent cependant à montrer qu'il y a moins une différence de fond que d'intensité. La polémique suscitée par la découverte de l'islam et par son éventuelle « institutionnalisation » est certes moins vive mais elle se focalise sur les mêmes thèmes. Quand elle ne se fonde pas sur des fantasmes ancestraux ou sur le présumé d'une incompatibilité entre l'Europe de tradition chrétienne et le monde musulman, elle se nourrit du présumé d'une incapacité de l'islam à s'accorder avec les valeurs de la démocratie occidentale. Rien ne permet de conclure que la population allemande est fondamentalement moins hostile à la présence de l'islam sur le territoire allemand que la population française.

La conjonction de trois facteurs peut certes expliquer que la question se pose de manière moins cruciale en Allemagne qu'en France et éclairer par là une moindre mobilisation de l'Eglise catholique allemande en faveur des musulmans.

Le legs de l'histoire coloniale n'a indiscutablement rien de commun en France et en Allemagne. La société et l'Etat allemands n'entretiennent pas les mêmes rapports avec les populations immigrées venues de Turquie que l'Etat et la société en France avec celles venues du Maghreb. Les relations entre l'Allemagne et la Turquie reposent

sur des liens traditionnels qui n'eurent jamais ni l'étroitesse ni l'exclusivité de la relation du colonisateur avec le colonisé. Ce passé colonial français est une dimension essentielle pour expliquer non seulement l'attitude de la société mais aussi celle de l'Eglise à l'égard des musulmans en France. L'Eglise catholique se trouva en effet très imbriquée dans la continuité et les ruptures de cette histoire.

Des conceptions opposées de la nationalité sont également une des données politiques capitales pour éclairer la comparaison entre la France et l'Allemagne. La loi française de 1889 introduisant des éléments importants du *Jus soli* contraste avec la loi allemande de 1913 refusant toute entorse au principe du *Jus sanguinis* et signifient des modalités d'accès à la nationalité divergentes ²⁰. En France, d'après les évaluations du Ministère de l'Intérieur, près de 30 % des musulmans vivant sur le territoire français sont français ²¹ (la plupart issus de l'immigration mais ayant eu accès à la nationalité du fait de leur naissance ou d'une naturalisation). Outre-Rhin, le recensement de 1987 n'a dénombré que quarante-sept mille huit cents musulmans allemands. Si l'on peut considérer qu'émerge dorénavant un islam français, cela n'est pas encore le cas en Allemagne.

Un décalage dans les chronologies de l'immigration constitue enfin un élément à ne pas négliger dans cette confrontation du cas français au cas allemand. Le premier contrat de main-d'œuvre signé entre la France et un pays de tradition islamique précède de près de quinze ans celui qui sera signé en 1961 entre la République fédérale et la République turque. Bien avant la signature de ce contrat, une population d'origine maghrébine, circulant librement entre la métropole et ses extensions coloniales, se trouvait en France métropolitaine.

Ces trois données (historique, politique et chronologique) sont indispensables pour comprendre l'attitude de l'Eglise catholique en France et en Allemagne. Elles n'épuisent toutefois pas l'explication. La prise en compte des conséquences des histoires religieuses française et allemande ainsi que celle des rapports entre l'Etat et les Eglises quant au statut de l'Eglise catholique en France et en Allemagne est tout aussi essentielle.

Ces histoires distinguent, d'une part, l'Allemagne, berceau de la Réforme, et la France, pays de catholicité latine ; un pays partagé entre le catholicisme et le luthéranisme et un pays quasi mono-confessionnel. Elles opposent, d'autre part, deux conceptions politiques différentes des relations entre les Eglises et l'Etat. Le régime français de laïcité, fondé sur une séparation stricte entre les Eglises et l'Etat, contraste avec le partenariat existant en Allemagne.

Ce contraste se reflète dans la différence de « statut » de l'Eglise catholique — sous ses aspects politique, juridique et financier — en France et en Allemagne. Tandis que la République ne reconnaît plus d'Eglises depuis 1905, celles-ci s'organisent dès lors dans le cadre d'associations de droit commun, le système juridique allemand accorde aux Eglises le statut privilégié de Corporation de droit public, tel que stipulé par la Loi Fondamentale.

Les implications économiques de cette différence de statut ne sont pas moindres. Depuis 1905, l'Eglise catholique en France n'étant plus « établie » est contrainte à une austérité et à trouver elle-même des points d'appui dans la société. Le clergé, jusqu'alors salarié et protégé par l'Etat, se trouve désormais condamné à compter sur la

générosité des fidèles pour subvenir à ses besoins. Les Eglises en Allemagne contiennent, elles, à bénéficier d'une grande aisance financière. Celles-ci bénéficient d'un impôt ecclésiastique collecté par l'Etat. Selon le principe de subsidiarité, diverses dotations publiques compensent, de plus, leurs tâches d'ordre caritatif (service d'assistance sociale et hospitaliers) ou éducatifs (jardins d'enfants).

Cette différence de statut se répercute sur les modes d'intervention des Eglises dans la société. Frappée de manière brutale par la sécularisation du pouvoir politique, l'Eglise catholique en France est amenée à s'investir davantage dans le monde et d'y militer pour sa cause. Ce choc n'est sans doute pas étranger aux nouvelles approches pastorales introduites à la fin des années vingt en France par les mouvements d'action catholique spécialisés et par le développement de nouveaux modèles missionnaires cherchant à reconquérir le monde ouvrier, approches restées à ce jour marginales en Allemagne.

Bref, les musulmans rencontrent une Eglise qui, tout en se revendiquant universelle, se présente sous des aspects différents : plus militante et sécularisée, en France qu'en Allemagne, mieux établie et davantage soutenue par l'Etat en Allemagne qu'en France.

En France, ils rencontrent une minorité catholique qui s'est engagée en faveur de l'indépendance de l'Algérie, un clergé et des laïcs dont le but est de ramener au Christ la classe ouvrière, des militants engagés dans la défense des droits des immigrés. En d'autres termes, ils sont en contact avec une avant-garde qui, s'engageant hors des frontières de l'Eglise, n'en est pas moins reconnue par elle. En Allemagne ces formes de contacts entre Eglise et musulmans restent rares, voire inexistantes. Quand elles existent, les relations se nouent avec des professionnels de l'aide sociale. Tenus d'être chrétiens et de se conformer aux prescriptions de la morale chrétienne, leur adhésion à l'institution ecclésiastique s'avère souvent être lâche. L'Eglise n'est souvent qu'un employeur et ce travail est conçu comme une profession plus que comme une vocation. Il est ainsi tout à fait caractéristique que les Turcs, qui à Cologne sollicitent les services du Bureau de contacts œcuméniques avec les non-chrétiens — structure mise en place dans les années soixante-dix par le diocèse afin de favoriser le dialogue islamo-chrétien —, soient appelés « clients » par le personnel. Le caractère impersonnel de cette perception découle nécessairement de la forme organisée que revêt l'intervention de l'Eglise catholique allemande auprès des populations de tradition islamique. Fort de degré de hiérarchisation, recrutement du personnel sur la base de qualifications professionnelles définies par l'administration ecclésiastique, acquittement des tâches *sine ira et cum studio*, le caractère bureaucratique que prend l'intervention de l'Eglise catholique allemande auprès de ces populations tranche avec l'allure prophétique prise par l'engagement de certains secteurs de l'Eglise de France auprès des musulmans. Sur ce point, les réflexions de Danièle Hervieu-Léger analysant les attitudes de nature prophétique comme des stratégies de rattrapages se révèlent opératoires. Selon elle, cette stratégie serait l'une des réponses d'un clergé mis à mal par l'effritement du statut clérical. Elle consiste à assumer la marginalité à laquelle se trouvent acculés les prêtres en raison de l'évolution sociale et à opter « pour une revalorisation prophétique de leur état par l'engagement aux côtés des individus et des groupes sociaux les plus démunis, les plus opprimés, les plus éloignés des statuts valorisés dans la société. Faisant de nécessité

vertu, ils accusent le parti et font de la dévalorisation de leur statut le principe de reclassement social en vivant le déclassement par choix »²².

Cette différence de statut de l'Eglise catholique entre la France et l'Allemagne se répercute non seulement sur son mode de présence dans la société mais aussi sur l'appréciation stratégique qu'ont les Eglises locales des enjeux liés à l'émergence de l'islam.

Le soutien qu'apportent certains milieux catholiques français aux musulmans cherchant à pratiquer leur religion est indissociable d'une histoire commune au moment des indépendances et en monde ouvrier. Fruit d'un militantisme spontané et diffus et d'engagements individuels, il n'aurait pu toutefois prendre de l'importance sans l'aval — ne serait-ce qu'implicite — de la hiérarchie. Celle-ci a certes fait quelques mises au point comme nous l'avons dit précédemment mais jamais elle n'est allée à l'encontre de ce concours apporté par les catholiques aux musulmans.

Cette approbation plus ou moins tacite peut être interprétée en premier lieu comme l'expression d'une solidarité avec ceux qui subissent aujourd'hui ce dont l'Eglise catholique fut victime il y a près d'un siècle. Sur ce point, la réaction de Georges Montaron dans *Témoignage Chrétien* au lendemain de l'affaire de Libercourt est significative. « En organisant ce référendum sur une telle question (agrandissement de la mosquée), le maire a dressé une partie de l'opinion publique contre une communauté religieuse. Libercourt se retrouve alors quatre-vingt-dix années en arrière quand la vague antireligieuse déferlait sur les catholiques en France »²³.

Elle peut l'être en second lieu comme une réponse stratégique. Favoriser l'implantation de l'islam permet de remettre les questions religieuses à l'ordre du jour et laisse espérer une renégociation des rapports entre l'Eglise catholique et l'Etat. Sur ce plan, la présence de plus en plus visible de l'islam en France a des effets directement positifs. Rien ne permet de conclure que la découverte de l'islam ainsi que les controverses que suscite son éventuelle « reconnaissance » par l'Etat français ne soient à l'origine du débat sur une « nouvelle laïcité » en France. Il semble plutôt que cette prise de conscience n'a fait qu'accompagner une aspiration générale à redéfinir le cadre d'une laïcité jugée trop étroite. La présence de l'islam en France a cependant donné au débat une ampleur sans précédent.

Une telle configuration est favorable à l'Eglise catholique. La vitalité religieuse de l'islam lui donne donc paradoxalement une nouvelle assise. Elle justifie une attitude plus offensive et une plus grande visibilité. En outre, tout en profitant de cette nouvelle dynamique, l'Eglise catholique peut jouer sur la pertinence culturelle du christianisme en France. La construction d'une cathédrale à Evry, la participation financière de l'Etat en sont une illustration d'autant plus exemplaire qu'il semble que l'aspect monumental de la mosquée d'Evry ne soit pas resté étranger à ce concours apporté par la puissance publique.

A court terme, la stratégie de l'Eglise catholique en France semble se révéler effective à deux niveaux. Non seulement, la présence de l'islam lui attire les faveurs de l'Etat mais aussi la désigne comme interlocuteur incontournable dès lors qu'il s'agit de résoudre des problèmes concrets concernant l'intégration de ce nouveau protagoniste religieux. Plusieurs prêtres catholiques se trouvent à ce jour régulièrement consultés par les municipalités, quand ce n'est pas par les ministères. A titre d'exemple au ni-

veau local, la municipalité de Maubeuge a sollicité la communauté catholique pour que soit créé un conseil des cultes dont le but serait d'apporter des réponses concrètes aux problèmes que pose l'organisation du culte musulman dans la commune. A en croire l'un des prêtres partie prenante, il s'agirait d'apprendre aux musulmans ce qu'est la laïcité.

Il est plus difficile d'évaluer aujourd'hui la portée à plus long terme que pourrait avoir cette politique d'ouverture. On ne saurait en particulier négliger l'impact de l'islamisme pas plus que celui de l'intégrisme catholique, sans oublier les enjeux internationaux que recouvre la question. Le malaise que révèlent les déclarations contradictoires de la hiérarchie catholique en France au moment de l'affaire Rushdie montre bien les risques que comporte l'expression d'une solidarité avec les courants les plus intransigeants de l'islam.

Alors que le statut de l'Eglise catholique en France la conduit à apprécier de manière positive les enjeux liés à la présence de l'islam, celui de l'Eglise catholique allemande entraîne une certaine défiance quant au nouveau minoritaire.

Il faut y voir tout d'abord l'expression d'une forme de loyalisme politique de l'Eglise catholique à l'égard de l'Etat allemand. Nombreux sont les catholiques qui dénoncent le caractère peu prophétique d'une Eglise dont la marge de manœuvre se trouve restreinte par une séparation « boiteuse » et inaccomplie. En ce qui concerne plus précisément l'islam, cela signifie qu'elle tend à s'aligner sur la politique de l'Etat allemand, c'est-à-dire à privilégier l'interlocuteur de l'Etat. Or, celui-ci continuant à considérer l'islam comme la religion des étrangers, et plus particulièrement la religion des Turcs, continue à considérer le Gouvernement des affaires religieuses d'Ankara comme le seul partenaire légitime sur la question.

Ce loyalisme de l'Eglise catholique envers l'Etat va par ailleurs dans le sens des intérêts que l'institution cherche à préserver. L'institutionnalisation de l'islam en Allemagne n'irait pas sans comporter des risques pour elle. Ceux qui tels le FDP et les Verts dénoncent les privilèges exorbitants dont bénéficient les Eglises établies et estiment que l'emprise qu'elle conserve dans le domaine socio-éducatif est illégitime au regard de sa représentativité décroissante, voient en l'émergence de l'islam un motif supplémentaire de remettre ce statut en question et de revendiquer une réelle séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Deux positions différentes conduisent donc l'Eglise catholique à évaluer de manière divergente les enjeux liés à la présence de l'islam. La conscience d'un risque de marginalisation croissante en France suscite une appréciation relativement positive de l'émergence de l'islam. Les problèmes que soulèvent la constitution d'une minorité musulmane en France et son éventuelle reconnaissance par la puissance publique fournissent l'occasion à l'Eglise catholique de renégocier ses rapports avec l'Etat. Le statut avantageux de l'Eglise catholique allemande l'amène au contraire à considérer les revendications d'institutionnalisation des musulmans avec indifférence sinon avec défiance. Sa position d'Eglise « établie », les affinités qu'elle a avec l'Etat entretiennent une sorte de déconnexion avec la société expliquant en partie cette indifférence. Si cette position rend à court terme l'émergence de l'islam moins menaçante qu'il ne l'est pour l'Eglise catholique en France, ce n'est pas le cas à long terme. Une institutionnalisation de l'islam pourrait signifier en effet une remise en question radicale de la position privilégiée des Eglises en Allemagne.

Notes

¹ Bernard LEWIS, *Europe-islam et réactions*, Paris, Gallimard, 1992, p. 10.

² « L'histoire de l'Eglise, une histoire de la société », dans *Débat*, n° 35, 1985, p. 52.

³ ... « on est passé de l'état polémique à l'état agonal, pour reprendre l'expression de Julien Freund dans sa sociologie du conflit, état agonal où les rivaux ne se traitent plus en ennemis mais en adversaires », « ce qui veut dire qu'à l'avance la violence ou l'intention hostile sont en principe exclus, mais non la possibilité de vaincre ou de prendre le dessus ». J.-P. WILLAIME, « L'œcuménisme écartelé ? Quelques hypothèses en sociologie de l'œcuménisme », dans J.-P. WILLAIME (dir.), *Vers de nouveaux œcuménismes*, Paris, Ed. Cerf, 1989.

⁴ S'étant mobilisée en partie en faveur des populations immigrées issues de pays de tradition catholique, qui précèdent les populations venues de pays musulmans, elle a acquis une certaine expérience sur la question.

⁵ P. BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », dans *Revue Française de Sociologie*, 12/3, 1971, p. 321.

⁶ Albert BASTENIER et Felice DASSETTO, « Hypothèses pour une analyse des stratégies religieuses au sein du monde migratoire en Europe », dans *Social Compass*, xxvi, 1979/1, p. 145-170, aux p. 163-164.

⁷ P.L. BERGER et Th. LUCKMANN, « Aspects sociologiques du pluralisme », dans *Social Compass*, xxii, 1985/2-3, p. 119.

⁸ *Ibid.*, p. 120.

⁹ Le terme stratégie pourrait paraître abusif dans ce cas-là. Si la structure hiérarchique de l'Eglise catholique plaide en faveur de ce terme, d'autres considérations invitent à ne pas en exagérer la portée. Elaborer une stratégie suppose la conscience claire du but à atteindre et des moyens à mettre en œuvre pour y parvenir. Or, l'attitude de l'Eglise catholique semble moins dictée par un calcul froid et rationnel que par un mouvement nécessaire d'adaptation à un environnement en évolution, propre en somme à toute organisation.

¹⁰ *L'islam en France. deux millions de croyants*, enquête publiée par le CIEEM, janvier 1978.

¹¹ *La Croix*, 11 mai 1976.

¹² *Le Monde*, 28 juin 1979.

¹³ *Le Monde*, 28 juillet 1979.

¹⁴ G. KEPEL, *les banlieues de l'islam*, Ed. du Seuil, Paris, 1987, p. 117.

¹⁵ *Le Monde*, 7 avril 1992.

¹⁶ « Référendum abusif », dans *La Croix*, 11 mai 1991.

¹⁷ « Le mauvais exemple de Libercourt », dans *Témoignage Chrétien*, 4 mai 1991.

¹⁸ Le document de travail proposé « Christen und Moslems in der Begegnung mit der säkularisierten Welt » déclare notamment : « le pluralisme dans notre Etat n'est instauré que partiellement » et mentionne les « privilèges institutionnels » dont jouissent les Eglises en Allemagne.

¹⁹ La presse signale par ailleurs que la salle paroissiale de Saint-Jacques, à Coestfeld, de même que la crypte de la paroisse du village rhénan de Witterschlicx, sont cédées occasionnellement pour la prière islamique.

²⁰ R. BRUBAKER, *Citizenship and nationhood in France and Germany*, Cambridge (Mass.) - Londres, Harvard University Press, 1992, xxii - 270 p.

²² D. HERVIEU-LÉGER, « Sociologie du clergé et sociologie du pouvoir clérical », dans *Vers un nouveau Christianisme*, Paris, Ed. du Cerf, 1989, p. 84-100.

²³ « Le mauvais exemple de Libercourt », dans *Témoignage Chrétien*, 4 mai 1991.

Présence de l'islam en Europe

par

Rémy LEVEAU et Ottavia SCHMIDT DI FRIEDBERG

Dans leur imaginaire collectif, les pays européens ne sont pas prêts à se considérer comme des pays d'immigration ouverts à des populations et à des cultures originaires d'autres continents. En construisant la Communauté puis l'Union européenne, ils réintègrent dans leur espace intérieur les groupes originaires des pays voisins. L'acceptation s'étend aux populations originaires des pays de l'Est longtemps considérées comme victimes de l'histoire et méritant le statut de réfugiés politiques, statut qui ne posait guère de problèmes puisque les départs étaient peu nombreux. En s'engageant dans un processus unitaire, les pays d'Europe qui, comme la France, la Grande-Bretagne, l'Espagne et le Portugal, avaient été à la tête d'un Empire, brisent en grande partie les solidarités constituées au sein de ces ensembles. Ces héritages n'ont pas encore entièrement disparu et leur influence se fait sentir tant au niveau du droit qu'à celui de la mémoire. Mais dans l'imaginaire, ce sont encore les grands mouvements migratoires intra-européens, ou ceux qui ont transplanté des millions d'Européens aux Amériques, qui restent présents.

Lorsque, après la seconde guerre mondiale, les pays d'Europe du Nord s'ouvrent à des courants migratoires extra-européens, ceux-ci sont essentiellement perçus comme temporaires. Et lorsque cette émigration est interrompue dans les années soixante-dix, c'est l'Europe du Sud qui va prendre le relais avec aujourd'hui près de trois millions d'immigrants dont la moitié seraient illégaux. Or la majorité de ces immigrants installés au Nord comme au Sud du continent européen proviennent de pays de culture musulmane, en majorité du Maghreb, mais aussi d'Afrique noire, de Turquie et d'Asie. Dans ce contexte de « sédentarisation aléatoire », l'islam est devenu un enjeu tant pour les populations concernées que pour les pays d'accueil. Les immigrants ne veulent pas en s'installant perdre leur identité et les pays d'accueil se sentent de leur côté menacés dans leur personnalité. Vrais ou faux, ces problèmes de sécurité et de stabilité des groupes sociaux¹ sont en arrière-plan de ces stratégies collectives. Les pays européens réagissent d'autant plus vivement à cette situation nouvelle que la demande de reconnaissance de l'islam vient la remettre en question.

La reconnaissance du pluralisme religieux en Europe coïncide avec la généralisation du suffrage universel comme mode de légitimation dominant du pouvoir politi-

que. Le sécularisme des pays protestants, la laïcité française, les systèmes concordataires des pays catholiques de l'Europe du Sud constituent des variantes de ces rapports établis pour fixer les bases d'une relation entre religions et politique dans le cadre des différents Etats que l'installation de l'islam peut remettre en cause. Ce qui avait fixé les compromis de la phase précédente. Il pose indirectement le problème d'une présence dans l'espace public d'acteurs religieux qui échappent au contrôle de la puissance publique et évoluent vers un rôle de médiateurs identitaires régissant la vie des groupes, notamment dans les milieux urbains où sont concentrées les populations migrantes de culture musulmane.

Dans ce contexte les Etats peuvent conserver longtemps encore un rôle dominant. Mais ils se trouvent soumis à la concurrence de pouvoirs locaux et régionaux et de minorités qui tentent de faire reconnaître leur place. S'ils sont tentés de céder par équité aux nouveaux venus, ils craignent les demandes reconventionnelles des groupes religieux établis et savent qu'ils n'auront plus longtemps le dernier mot en termes de définition des normes et des valeurs dans un espace politique commun en voie de constitution.

Certes, le religieux ne fait partie des compétences communautaires ni dans le traité de Rome, ni dans celui de Maastricht ². Mais un nouveau cosmopolitisme urbain est en train de se créer avec la participation reconnue des ressortissants des autres pays européens à la vie politique locale. Des liens vont se nouer sans que l'on puisse imaginer qu'ils laissent en dehors une partie de la population installée dans l'espace européen, variant de 1 à 6 % suivant les Etats, avec des concentrations locales beaucoup plus fortes.

Or l'intégration de ces populations à la cité ne se fait plus aussi bien qu'autrefois par le biais d'une participation aux activités de production et aux institutions collectives qui les accompagnaient (partis de masses, syndicats) mais par celui d'une généralisation des modèles de consommation. A partir de là, quelles sont les médiations intégratrices qui peuvent se construire et trouver leur place à divers niveaux dans des systèmes institutionnels en cours d'évolution ? Les migrants de culture musulmane en Europe sont peut-être les acteurs inconscients d'une recomposition d'un système qui les dépasse. Ecartés de la construction européenne par leur non-appartenance — pour la majorité d'entre eux — à la citoyenneté des pays membres, ils vont se réintroduire dans le débat en affirmant leur identité religieuse au nom des Droits de l'Homme. Le destinataire mythique de ce discours, qui se présente comme un refus de la marginalisation, est alors cette entité européenne indéfinie qui ne devient perceptible à leurs yeux que par les menaces qu'elle incarne. Les accords de Schengen ou le traité de Maastricht sont perçus comme des mesures qui portent atteinte à leur présence paisible et aux droits légitimes au maintien des liens familiaux avec les pays d'origine. En professant comme base de leur intégration la construction de solidarités nouvelles fondées sur une mobilisation identitaire à caractère religieux, ils conduisent à reconsidérer les pactes établis et peuvent se présenter, au niveau européen, comme un groupe producteur de normes et pas seulement comme une minorité admise à participer aux pactes d'adhésion du sécularisme ou de la laïcité qui ont fondé au début du siècle le pluralisme dans le cadre des Etats-nations et qui risquent de fonder demain une construction européenne qui aurait naturellement tendance à se définir prioritairement par référence à une culture chrétienne dominante.

La place de l'islam

Mais avant d'être un ensemble d'institutions, l'Europe est une construction imaginaire et, à certains égards, une utopie politique fondée sur des perceptions collectives façonnées par l'histoire.

La colonisation du monde musulman est une expérience inégalement partagée sur le plan européen, mais que l'on ne saurait limiter à la présence française au Maghreb et au rappel de l'expédition de Bonaparte en Egypte. Le passé colonial influence directement les migrations qui l'ont suivi et crée une sorte de continuité culturelle qui se substitue aux liens anciens et façonne en partie les conditions d'une demande d'intégration. Sur ce plan, la Grande-Bretagne partage avec la France une expérience de domination de longue durée exercée sur diverses contrées en totalité ou en partie musulmanes. Mais l'Italie et l'Espagne plus tard venues à l'expérience coloniale ont aussi par ce biais la mémoire d'un passé de rencontre conflictuelle et de familiarité conviviale avec le monde musulman. Dans le cas de l'Espagne, il s'associe au souvenir de la guerre civile où les « Moros » ont pris une part importante à la victoire du côté nationaliste. Les Français ont incorporé à leur armée des troupes maghrébines, largement présentes dans les conflits européens de la première et de la seconde guerre mondiale. Plusieurs leaders nationalistes algériens (entre autres Ben Bella) ont été de valeureux sous-officiers décorés de la campagne d'Italie. La France a compensé par ses troupes coloniales maghrébines son insuffisance démographique face à l'Allemagne. Mais le souvenir laissé par ces troupes aux populations italiennes ou allemandes dans la seconde guerre mondiale a été celui d'une occupation brutale échappant aux lois de la guerre.

Si l'histoire peut façonner de façon sélective l'imaginaire social en fonction des conflits ou des besoins du présent réinterprétés, elle peut aussi fournir la tentation de reproduire les schémas du passé. Peut-on faire l'hypothèse qu'il existe parfois dans la tendance à favoriser un certain communautarisme dans l'expression de l'islam européen, une démarche comparable à celle de la société coloniale ? Les soucis d'ordre et de calme dans les banlieues peuvent pousser à la reconstitution de corps spécialisés d'administrateurs et de « caïds » communautaires chargés de gérer les groupes soumis et de combattre les dissidents.

Mais cet héritage de l'histoire, sa place dans la formation d'un imaginaire collectif marquent surtout les relations avec l'islam installé dans le cadre de ses négociations avec les Etats. L'Europe n'a pas officiellement de politique de l'immigration bien qu'elle commence à mener une réflexion et à poursuivre, dans le cadre des Etats, des actions convergentes qui sont perçues de l'extérieur comme des choix collectifs. Elle n'a, bien entendu, pas de politique religieuse mais les réflexions qui fondent la construction européenne, posent le problème de la culture commune, du respect des Droits de l'Homme, des principes démocratiques et du gouvernement représentatif. Ces questions conduisent à réfléchir sur la place que l'on réserve à ceux qui en sont exclus suivant des modalités extrêmement variables d'un pays à l'autre et pour des durées plus ou moins longues.

Faut-il maintenir le principe suivant lequel la participation n'est assurée que par le biais d'une démarche individuelle d'entrée dans la citoyenneté et de passage par les intermédiaires traditionnels que sont les partis et les syndicats ? Peut-on admettre de

nouvelles formes d'agrégation d'intérêts collectifs sur des bases identitaires où le religieux joue, selon les circonstances, un rôle transitoire ou durable permettant à l'individu isolé de trouver des structures d'intégration et de lutte contre la marginalité?

Cette démarche peut être légitime pour des acteurs qui ne comprennent pas toujours le sens ni les conséquences de leurs comportements à l'intérieur des systèmes dans lesquels ils évoluent. Refuser de subir pour eux-mêmes et pour leurs enfants les voies d'une évolution prescrite perçue comme néfaste suffit à justifier leur choix. Si les comportements de base des groupes d'immigrés de culture musulmane qui s'installent semblent comparables, c'est qu'ils répondent, à divers moments, à des modifications des conditions de leur séjour qui vont leur apparaître comme dictées par un système qui s'unifie sans tenir compte d'eux.

Le point de départ de cette évolution est effectivement constitué par l'arrêt de l'immigration en 1973-1974 où la simultanéité des décisions des différents Etats européens, certes due à des conditions économiques extérieures, implique aussi, à quelques nuances près, la fin d'un système d'intégration par les activités productives. L'étape de 1986 voit s'établir la pratique des visas avec les pays du Sud de la Méditerranée et aboutit à une généralisation des barrières en 1990-1991 avec l'adhésion de l'Italie, de l'Espagne et du Portugal aux accords de Schengen. Ces mesures donnent le sentiment d'une volonté commune de remise en cause d'une présence collective des musulmans, stigmatisée à l'occasion d'une série de crises nées dans des espaces nationaux mais qui atteindront cependant une dimension européenne : l'affaire Rushdie en 1988, la crise du voile en 1989, les conséquences de la guerre du Golfe en 1991. La création d'un espace de libre circulation en 1993 n'apparaît pas forcément comme une mesure favorable aux yeux des musulmans installés. Elle fait de l'Europe un acteur séparé des Etats avec, d'un côté, les espoirs qui peuvent investir ce nouvel espace qui n'est plus lié pour la plupart au passé colonial, mais avec beaucoup de craintes face à des politiques ressenties comme plus hostiles et égoïstes que celles des Etats nationaux. Cette évolution pousse certains groupes à tenter de faire reconnaître à un autre niveau, sous la forme de droits de minorités structurées sur le plan culturel et religieux, des avantages qu'ils ne peuvent plus négocier en tant que force de travail rendue aujourd'hui largement inutile. Si à terme la place de la construction européenne peut jouer un rôle dominant dans ces stratégies, la plus grande part de la négociation se déroule encore aujourd'hui dans le cadre des Etats, tant au niveau national que régional ou local. Elle est beaucoup plus marquée par l'histoire et les traditions, la culture et les institutions des pays d'accueil que par une sorte d'invariant islamique. Elles sont cependant globalement ressenties comme un affaiblissement des Etats et la manifestation de la crise des sociétés et de la décomposition des nations.

L'exception française

Les solutions qui s'esquissent restent marquées par les conditions dans lesquelles a été assuré le pluralisme au début du siècle. Un modèle français de type laïc influence en partie des pays à dominante catholique comme l'Espagne et l'Italie qui restent cependant dans un régime concordataire. On retrouve une certaine présence de ce modèle en Belgique où la culture catholique dominante n'a cependant pas empêché l'installation d'un sécularisme proche des pays protestants de l'Europe du Nord. Or ces

pays offrent un autre modèle d'intégration, donnant une plus grande place au religieux dans l'espace public, et peuvent, à ce titre, présenter des solutions plus favorables à un islam européen ³.

Le modèle français de laïcité constitue le point de discussion majeur dans une réflexion sur la place de l'islam dans la construction européenne. En instituant la séparation de l'Eglise et de l'Etat entre 1880 et 1905, il a réduit le rôle politique et social du catholicisme en tant que religion dominante. La gestion des besoins religieux est fondée sur le pluralisme, la non-reconnaissance publique et la liberté privée tant pour les cultes que pour les individus. Mais au-delà de ce cadre formel qui ne sera accepté par les divers partenaires qu'après la première guerre mondiale, la laïcité est apparue comme une sorte d'utopie politique ou de religion civile à la base du lien social et de la construction de l'Etat républicain. Dans la gestion du pluralisme, l'Etat s'impose comme arbitre entre ce qui est légitime ou illégitime, hier le port de la croix, les sonneries de cloches ou les processions, aujourd'hui le port du voile à l'école.

Suivant cette démarche, seul l'espace public de l'école, des associations et des institutions qui organisent la participation peut apparaître comme le lieu de promotion des droits de l'individu et le garant de certaines formes de mobilité sociale. Cette séparation Etat/individu d'un côté, public/privé de l'autre, va autant servir à fonder le lien politique qu'à assurer l'exercice des libertés religieuses avec certaines accommodations au principe suivant lequel « la République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte » (art. 2 de la loi du 9 décembre 1905). Le retour de l'Alsace-Lorraine qui conserve son régime concordataire, les assouplissements aux règles portant sur la construction ou l'entretien des lieux de culte, les subventions aux écoles privées confessionnelles vont aboutir à la prise en charge d'un droit réel d'exercice du culte qui bénéficie surtout à l'Eglise catholique. Il est vrai que dans la même période celle-ci a renoncé à représenter un « peuple chrétien » qui avait vocation à être le peuple tout entier, pour limiter son rôle à la prise en charge des besoins recensés comme tels des croyants. Les protestants et les juifs qui ont pris une part importante à l'élaboration de ces règles vont en faire la base de leur propre participation au système politique ⁴.

Les musulmans vont se voir proposer d'adhérer à ce quasi-contrat qui établit les principes d'intégration des diverses croyances religieuses lorsqu'ils cherchent à négocier dans les années soixante-dix la reconnaissance de leur présence légitime dans la société française. Leurs besoins ne correspondent pas alors à ceux des juifs et des protestants à la fin du siècle dernier. Ils ne sont pas tant à la recherche d'une participation politique que d'un balisage religieux de leur présence en tant que groupe sur le lieu de travail, à l'école, dans leur habitat ou dans les endroits de vie collective, notamment par la prière sur le lieu de travail ou par l'observance des interdits alimentaires. Cette démarche sans agressivité sera globalement perçue comme une provocation et comme un refus d'adhésion au pacte laïc fondé sur l'ordre de la Raison et sur la non-expression de différences qui peuvent avoir pour signification la primauté de l'appartenance au groupe d'origine. En suivant cette recherche de visibilité, les musulmans entrent en conflit avec un Etat qui définit lui-même ce qui constitue l'espace politique commun. Certes ses positions ne sont pas immuables, comme l'ont montré à diverses époques l'évolution et les renoncements du pouvoir politique dans le débat

sur l'école unique ou l'école libre. Dans cette opposition, la lutte contre « l'islam intégriste extérieur qui cherche à s'implanter » sert à refuser l'examen des demandes pratiques concernant l'abattage rituel, les lieux de culte, les sépultures ou le calendrier des fêtes.

La crainte de demandes reconventionnelles des cultes établis qui réclameraient, avec une signification politique plus marquée, le bénéfice des concessions faites aux musulmans, ou le simple souci des effets électoraux de la prise en compte des besoins de l'islam, concourent à un attentisme prudent de la part de l'Etat, interprété par les intéressés comme un refuge et une discrimination. Or ceux-ci savent qu'ils ne peuvent espérer obtenir gain de cause par le simple fonctionnement des règles démocratiques. Leur poids comme électeurs est encore très mince et les gouvernants quels qu'ils soient ont plus à perdre en cédant à leurs demandes qu'en les acceptant pour recueillir leurs suffrages.

Ces différents facteurs poussent objectivement à la constitution de minorités qui peuvent, au nom des Droits de l'Homme et par divers mécanismes dépassant le niveau de blocage de l'Etat national laïc, espérer faire prévaloir leur point de vue. Il ne faut pas oublier que, derrière cette manifestation d'identité collective à caractère religieux, se présente une réalité sociale complexe. La participation des immigrés maghrébins aux secteurs de production atteints par la crise industrielle (mines, travaux publics, ouvriers spécialisés de l'automobile) est remise en cause avec le sentiment confus que cette situation porte atteinte à leur droit à un séjour paisible pour eux-mêmes et leurs enfants. Leurs revendications s'accompagnent d'un discours d'allégeance, mais aussi d'une recherche de dignité et du maintien d'une solidarité de groupe. Elles visent à négocier collectivement les conditions matérielles de leur insertion et à pallier les insuffisances de la société d'accueil. Dans cette stratégie, la religion constitue une sorte de compensation à un déficit d'intégration économique alors que la société dominante exerce son emprise sur le groupe par les modèles de consommation en grande partie inaccessibles et par les politiques d'assistance. Dans ce contexte les révoltes des enfants de harkis de l'été 1991 ne sont qu'un témoignage parmi d'autres d'un sentiment d'abandon.

Face à ces crises, le système cherche à gagner du temps sans pour autant changer ses pratiques, s'estimant trop à la merci d'échéances électorales où il redoute d'engager le débat sur le fond. Les partis politiques amenés à exercer des responsabilités gouvernementales pratiquent une sorte de consensus qui comporte d'un côté la reconnaissance du droit à rester pour l'immigration de culture musulmane, de l'autre le maintien dans son intégralité d'un pacte laïc qui apparaît comme consubstantiel à l'existence de l'Etat. Tout ce qui peut apparaître comme un début de reconnaissance de l'existence de minorités culturelles ou religieuses est refusé dans son principe mais commence à faire l'objet de politiques subtiles d'acceptation et même de séduction. Pendant longtemps les autorités françaises, comme la plupart des pays européens (mis à part la Grande-Bretagne), s'en sont remis aux pays d'origine pour le traitement de l'islam, faisant un contresens total dans l'interprétation du comportement d'une population qui cherchait, par le recours au religieux, à exister de façon autonome et à trouver un interlocuteur sur le lieu de son installation.

Après les diverses péripéties qui ont marqué notamment la gestion de la mosquée de Paris, les responsables français ont fini par comprendre les risques que comportait pour eux une association avec les pays d'origine dont le but était de garder, en se servant de la religion, une autorité sur des populations qui échappaient à leur contrôle. Faute de pouvoir jouer cette carte, le modèle laïc peut être tenté par un recours au communautarisme qui reprendrait certains détours du traitement de l'islam colonial. Cet islam avait, au temps de la laïcité triomphante, bénéficié d'un régime d'exception en contrepartie de sa collaboration avec les autorités. Dans les périodes de tensions internes ou externes — guerre du Golfe, agitation dans les banlieues —, les pouvoirs publics sont à la recherche d'intermédiaires. Ils ont depuis 1981 favorisé et subventionné un vaste réseau associatif qui se présentait à l'extérieur comme une entreprise en grande partie culturelle et fonctionnait dans ses relations avec le milieu comme des associations mixtes à dominante culturelle.

Cette démarche a fabriqué des élites qui ont contribué à assurer le calme dans les banlieues tout en s'intégrant à la société française par des cheminements individuels. Mais ces élites ont fréquemment tenu à l'égard de leur base un discours identitaire à caractère communautaire pour conserver leur audience. Dans les périodes de crise interne ou internationale, les autorités politiques ont recherché le soutien de ces leaders communautaires. La création du CORIF (Conseil de Réflexion sur l'islam en France) composé de membres désignés par le ministre de l'Intérieur a lieu après la crise du voile et constitue une reconnaissance du fait islamique en France et un début de recherche de solution aux problèmes pratiques d'installation de cette religion dans le cadre des lois et règlements gouvernant les rapports entre l'Etat et les différents cultes. La tentation semble encore plus grande, à partir du moment où de nouvelles difficultés se présentent dans la gestion des jeunes des banlieues, d'avoir recours à une administration spécifique qui développerait à son tour le rôle des relais communautaires pour assurer son emprise sur le milieu. On retrouverait ainsi les contradictions rencontrées au début du siècle dans la gestion coloniale des rapports avec l'islam, notamment une dimension électorale et clientéliste qui n'aurait pas surpris sous la III^e République. Mais le changement risque de venir aujourd'hui du fait que les différents partenaires savent qu'il existe au-delà du cadre national un espace européen plus large qui légitimera des pratiques différentes et constituera de toute façon un niveau de recours auquel les acteurs sociaux pourront s'adresser s'ils ne sont pas satisfaits de leur dialogue ambigu avec l'Etat laïc.

La tradition pluraliste du protestantisme ⁵

A cet égard, la pratique du pluralisme dans les Etats de culture protestante, auxquels il conviendrait de rattacher la Belgique en dépit de son catholicisme dominant, constitue un cadre qui a de plus fortes chances de marquer l'islam européen que le laïcisme français. Le terme « sécularisation » qui traduit laïcité en anglais vaudrait la peine d'être conservé dans une signification différente. Il comporte en soi l'idée de séparation des Eglises et de l'Etat avec un sens du pluralisme plus net que dans les Etats où le catholicisme reste la religion dominante. L'Etat centralisé y est investi d'un pouvoir de régulation moins important. En Allemagne, le rapport entre religion et politique peut être plus influencé par le souvenir des guerres entre catholiques et

protestants qui se terminent avec la confession d'Augsbourg : l'épuisement des deux parties aboutit à un renoncement réciproque à l'hégémonie mais n'investit pas l'Etat d'une tâche particulière. Chaque croyance jouit dans son domaine d'une plénitude de rôles et de fonctions qui dépasse largement la distinction entre public et privé. Bien au contraire, les Eglises peuvent bénéficier d'un statut de « corporation de droit public » qui permet aux communautés religieuses de faire prélever l'impôt sur leurs fidèles par l'Etat. Certes l'islam ne se voit pas facilement reconnaître cet avantage, sauf à Berlin-Est où ce précédent va certainement poser un problème d'harmonisation. Mais les pays de tradition protestante se caractérisent également par un niveau élevé d'autonomie locale qui permet la mise en œuvre de solutions différentes. Cette forme de diversité fait autant partie de la culture politique que la centralisation du modèle français.

Le système hollandais des « assises », que l'on traduit en Belgique par « piliers », aboutit à un résultat voisin du système allemand. Un pluralisme organisé et soutenu par la puissance publique dans ses activités culturelles et sociales crée un contexte favorable au développement d'une vie communautaire centrée sur le lieu de culte. La reconnaissance des imams par la Cour suprême des Pays-Bas en 1986 leur accordant le même statut légal qu'aux prêtres, aux pasteurs et aux rabbins a une valeur symbolique considérable et pose, à terme, le problème de la formation en Hollande d'imams, dont la fonction sociale serait reconnue par l'Etat. L'égalité de statut des mosquées avec les autres lieux de culte est également recherchée avec l'objectif énoncé de contribuer à l'établissement d'une société multi-culturelle et multi- raciale tenant largement compte du facteur religieux dans l'existence des minorités, allant jusqu'à des mesures pratiques, provisoires mais régulièrement reconduites, pour subventionner la construction de mosquées afin de ne pas défavoriser les musulmans par rapport aux autres cultes. Il est clair que, dans ces divers domaines, le principe de séparation de l'Eglise et de l'Etat inscrit dans la constitution hollandaise n'a pas le sens que lui donne la loi de 1905 en France. La mosquée est institutionnalisée dans le droit et dans la jurisprudence de façon à bénéficier des mêmes garanties et avantages que les cultes anciennement établis, sous le contrôle des tribunaux hollandais.

La tradition protestante marque plus nettement la situation de l'islam en Grande-Bretagne. La religion a droit de cité dans l'espace public britannique, en dépit du fait que les confessions anciennement établies bénéficient plus largement de ces avantages que l'islam. La très forte décentralisation fait aussi des pouvoirs locaux les principaux interlocuteurs des musulmans pour les problèmes pratiques posés par l'exercice du culte. La situation particulière créée par la combinaison de la citoyenneté du Commonwealth et de la concentration ethnique des populations, aboutit à l'élection de maires ou de conseillers municipaux musulmans en nombre plus que symbolique. Des solutions pratiques aux problèmes des mosquées, à l'appel à la prière, à la célébration des mariages à l'intérieur des mosquées en présence d'un officier d'état civil peuvent plus facilement constituer des précédents à invoquer dans d'autres lieux. Les conseillers municipaux musulmans font office d'intermédiaires dans les situations conflictuelles, suivant une pratique qui tend également à s'établir en France où leur présence est plus récente et moins institutionnalisée qu'en Grande-Bretagne.

Au niveau national, les problèmes religieux en Grande-Bretagne seront énoncés en termes d'égalité raciale, les musulmans demandant de leur côté à être reconnus comme communauté religieuse sur un plan d'égalité avec les communautés ethniques. L'affaire Rushdie a cristallisé les réactions des musulmans et celles de la société anglaise sur un plan comparable à l'affaire du voile en France. Pour une large part, la campagne se déroule sur le thème de l'application de la loi britannique sur le blasphème, pour obtenir le retrait de l'ouvrage. Elle peut apparaître à certains égards plutôt comme un mode de participation communautaire au système que comme une forme d'allégeance à l'islam extérieur, la « fetwa » de l'imam Khomeiny étant à son tour condamnée par de nombreuses organisations. Globalement, c'est le sentiment d'une inégalité de traitement aux yeux de la loi locale qui prévaut, y compris dans certains secteurs de l'opposition travailliste.

La diversité des situations locales et la présence d'une élite musulmane à la fois au sein du parti travailliste et dans des structures communautaires fortes créent l'originalité du système anglais. L'islam y est présent dans l'espace public comme toute autre croyance, mais il ne bénéficie pas d'une considération et d'une protection égales. Cette situation engendre des réactions de type communautaire dans un système qui fournit à l'islam les moyens d'exister sans renoncer à proclamer le principe d'une primauté de la culture chrétienne. La lutte pour l'égalité de traitement dans l'espace public constitue un objectif d'intégration qui peut être poursuivi, dans des conditions différentes, à la fois dans l'espace national et dans l'espace européen.

Les pays à régime concordataire : le cas italien

Le décalage temporel de l'Europe du Sud n'a pas nécessairement eu comme conséquence un intérêt plus faible au problème de l'islam. La disposition à prendre en considération les questions posées par la minorité religieuse islamique relève avant tout du passé historique et juridique de chaque pays et non pas de l'ancienneté de cette présence sur le territoire. Des pays très proches, comme l'Italie et l'Espagne, peuvent donner une signification très différente à des choix en apparence semblables, en raison de leur histoire nationale. Aujourd'hui en Europe le débat sur l'islam se pose non seulement en termes de droit des minorités, mais aussi en termes de compatibilité ou non du système de valeurs islamique (et de sa valeur symbolique) avec le système de valeurs des sociétés occidentales à tradition laïco-chrétienne.

En Italie, le droit musulman a été largement ignoré jusqu'à une époque très récente ⁶. C'est justement la présence des immigrés qui a fait rebondir la question : « au cours des dernières années, les juristes aussi ont été engagés, et je dirais presque obligés, à se mesurer avec les problèmes, parfois assez graves et compliqués, posés par cette présence (des musulmans) » ⁷.

Les juristes italiens du début du siècle ne mettaient pas l'islam au nombre des « cultes licites », qui pouvaient être admis sur le territoire métropolitain de l'Etat, puisque ses principes de fond étaient considérés comme opposés à ceux du système juridique italien ⁸. Selon Luciano Musselli, l'Italie a une expérience très limitée des minorités religieuses :

« Avec près de 90 % de la population qui, au moins de façon formelle, appartient à la religion catholique, l'idée des rapports entre la religion et l'Etat vient fatalement à

se rapporter de façon primaire, voire presque à coïncider, avec le rapport entre l'Etat italien, le Saint-Siège et la Conférence épiscopale italienne. Au niveau de l'opinion publique, on entend très rarement les échos de l'existence et de l'activité de celles, parmi les confessions religieuses minoritaires italiennes, qui sont les plus importantes et les plus anciennes du point de vue historique. Quelques lignes à l'occasion du synode annuel vaudois, un petit titre dans la page intérieure des quotidiens quand il s'agit de quelque prise de position des représentants juifs (...).

Au contraire, l'attention du public se concentre sur les cas de conflit entre les prescriptions de certaines confessions ou sectes et le droit de l'Etat, et sur les événements judiciaires auxquels ces prescriptions ont donné lieu (...).

En tout cas l'expérience des pays latins, et surtout de l'Italie, amène à considérer les minorités religieuses (à l'exception des religions traditionnelles, qui ne posent pas de nouveaux problèmes) en termes de « marginalité » et souvent d'« instabilité », comme des groupes éphémères »⁹.

En Italie le processus de laïcisation de la société — en ce qui concerne les institutions, mais aussi les mœurs — est aujourd'hui en grande partie achevé. Néanmoins, sous l'aspect culturel, la population italienne demeure fortement attachée à la religion catholique, par son histoire et par la présence, au sein de son territoire, du Vatican.

L'appartenance à la culture catholique — même quand elle est désavouée ou reniée — représente encore malgré tout un élément d'homogénéité entre les populations italiennes, aussi important — et peut-être plus — que l'unité linguistique. L'existence depuis toujours de minorités italiennes juives et protestantes n'a pas modifié cet état de choses.

Surtout depuis 1984, avec la révision du Concordat entre l'Eglise et l'Etat (les Pactes du Latran datent de 1929), le rapport de l'Etat italien avec la (les) religion(s) s'est établi suivant l'article 8 de la Constitution, suivant lequel : « Toutes les confessions religieuses sont également libres devant la loi. Les confessions religieuses (...) ont droit à s'organiser selon leurs propres statuts, pourvu qu'ils ne s'opposent pas au système juridique italien. Leurs rapports avec l'Etat sont réglés par la loi sur la base d'ententes avec les représentations respectives ».

Suivant la nouvelle loi¹⁰, les différentes confessions chrétiennes et l'Union des Communautés Israélites Italiennes ont pu établir avec l'Etat des ententes qui règlent leurs rapports réciproques en matière fiscale pour la reconnaissance du rôle des responsables religieux, le mariage, l'enseignement de la foi, etc., aboutissant à un statut paritaire. Néanmoins, de fait, l'Eglise catholique garde aujourd'hui encore une position privilégiée, surtout du point de vue de l'enseignement religieux¹¹.

En tant que confession religieuse l'islam se trouve donc soumis aux articles 8, 19 et 20 de la Constitution et a, par rapport à la loi, une totale liberté d'expression. Du point de vue organisationnel il est libre, pourvu que les principes du système juridique italien soient respectés. Ainsi toute organisation islamique — qu'elle existe de façon officielle ou de fait —, pour bénéficier d'un statut qui puisse être accepté par les institutions italiennes, doit aligner ses normes sur les normes laïques de l'Etat italien¹².

Ce principe n'est pas aussi évident qu'on pourrait le penser à première vue, surtout en ce qui concerne le droit privé (le mariage, le droit de famille et la position de la

femme), comme il ressort du débat sur différentes actions judiciaires qui ont eu lieu dans différents pays européens et en Italie ¹³.

L'Etat ne peut évidemment pas accepter le principe d'un système de droit personnel qui pose un groupe sous une juridiction particulière, différente de celle des autres citoyens, sans en même temps renier ses principes fondateurs ¹⁴. Mais d'autre part, les normes du droit italien concernant la liberté religieuse et l'organisation même de l'Etat (« les règles du jeu ») ont été le résultat d'une longue évolution historique, à laquelle les musulmans n'ont pas participé ¹⁵.

En Italie, l'islam en tant que présence intérieure peut être considéré comme une religion nouvelle, puisqu'il s'agit d'un culte « importé » à la suite de l'immigration. En effet, pour retrouver une présence musulmane indigène importante, il faut remonter aux ^{x^e} et ^{x^e} siècles, à l'époque de la Sicile arabe. Mais ce morceau du passé italien ne représente pas un élément constitutif de l'identité nationale (ou d'une partie de celle-ci). En Italie l'islam est donc considéré et perçu — aussi bien au niveau populaire qu'intellectuel — comme une culture allogène. Le plus souvent ce qu'on récupère de l'histoire commune, ce sont les éléments d'antagonisme et de menace et non pas ceux de la cohabitation. Inévitablement cette perception influence aussi les institutions et joue un rôle dans l'élaboration d'un projet d'entente entre l'Etat italien et les musulmans d'Italie.

On trouve ici un des principaux éléments de différence entre le cas italien et le cas espagnol. Les deux systèmes juridiques prévoient une sorte de concordat (« intese », en Italie ; « Acuerdos o Convenios de Cooperación », en Espagne), mais tandis qu'en Espagne l'entente a été établie facilement en 1992 ¹⁶, en Italie elle est encore à l'état de projet. Or, la communauté musulmane espagnole n'est pas plus ancienne (à l'exception de celle de Ceuta et Melilla), ni la plus nombreuse ni la plus importante du point de vue économique et politique.

L'obtention rapide de l'entente en Espagne et l'attente prudente en Italie procèdent d'une perception différente de l'islam par les deux sociétés. La société espagnole ne semble pas considérer l'islam comme un élément allogène, mais au contraire comme une partie intégrante (mais ambiguë) de son histoire et de sa culture. Cela ressort très clairement de l'exposition des motivations de la loi espagnole, où on lit : « (...) la religion islamique, de tradition séculaire dans notre pays (...), (est) d'importance cruciale dans la formation de l'identité espagnole (...) » ¹⁷. Il nous semble qu'on peut affirmer qu'en Espagne, à la différence de l'Italie, il n'y a pas de préjugé — dans le sens le plus strict du terme — vis-à-vis de l'islam. Au-delà de la loi, comptent aussi la volonté réelle, et la prédisposition sociale, à intégrer le système religieux et culturel islamique parmi les éléments constitutifs de l'identité nationale.

Si l'on se rapporte à la seule donnée numérique, on remarque qu'en Italie l'islam est désormais la deuxième religion. Mais le simple calcul arithmétique des personnes qui se réclament de l'islam ne suffit pas à nous renseigner sur le poids culturel et sur l'enracinement dans le territoire de la foi islamique. Selon différentes estimations ¹⁸, aujourd'hui le nombre des musulmans en Italie est d'environ 400.000/450.000 personnes (comprenant les Italiens convertis, les immigrés réguliers et les clandestins), bien qu'une définition quantitative précise demeure incertaine ¹⁹.

Du point de vue juridique, on se trouve face à trois groupes différents de musulmans :

- 1) les citoyens italiens (indigènes et d'origine étrangère), peu nombreux par rapport au total (de l'ordre de quelques dizaines de milliers), qui jouissent de droits civils complets ;
- 2) les étrangers séjournant régulièrement en Italie — groupe majoritaire (309.843 au 31 décembre 1992 ¹⁹) — qui n'ont pas de droits politiques ;
- 3) les clandestins, qui demeurent hors la loi.

Peut-on à partir de là parler d'une « communauté » musulmane placée vis-à-vis de l'Etat dans une situation ambiguë. Il s'agit certes d'un groupe nombreux. Mais la possibilité de présenter une demande d'entente surtout des procédures assez longues relève seulement d'une minorité : les Italiens musulmans. Cela explique leur rôle particulier dans l'univers bariolé des associations islamiques.

Fin 1992 un projet d'entente, qui ferait de l'Islam la sixième religion « concordataire » en Italie, a été présenté par l'UCOII (Unione delle Comunità e delle Organizzazioni Islamiche in Italia) ²¹. L'UCOII a été fondée en 1990, dans le but de regrouper les associations musulmanes italiennes et, depuis 1993, elle publie un mensuel, *Il Musulmano*, en édition bilingue italien-arabe. Le projet d'entente reprend dans les grandes lignes les projets déjà présentés par d'autres cultes acceptés par l'Etat. Soumis à l'examen de la commission responsable de la présidence du Conseil des ministres, cette dernière semble loin de le considérer parmi ses priorités.

Deux autres associations, le CICI (Centro Islamico Culturale d'Italia) et l'AMI (Associazione Musulmani d'Italia) ont, à différents moments, pris contact avec le bureau des cultes du ministère de l'Intérieur, sans que ces contacts aient eu de suite ²².

Par contre le projet de l'UCOII a été l'objet de débats aussi bien de la part de juristes italiens, que des cadres et des médias catholiques, qui suivent de près les démarches des musulmans. Parmi les cadres musulmans, ce projet d'entente pose une fois de plus le problème de la représentativité. Quel groupe ou quelle association peut affirmer représenter tous ou une grande partie des musulmans en Italie ? L'UCOII entend se poser comme le point de référence des droits des musulmans. Bien qu'elle regroupe un nombre important d'associations, elle est loin de représenter l'ensemble de celles-ci. Tandis que quelques groupes et associations agissent de façon autonome (et sont parfois même opposées à l'UCOII). Une partie de la base musulmane n'est même pas au courant de ce débat, accablée par les problèmes de la vie quotidienne, liés à son installation récente. Or une des conditions requises par l'Etat pour obtenir l'entente est que l'organisation qui en fait demande soit en mesure de montrer qu'elle est réellement représentative. L'union des associations devient ainsi cruciale.

De nombreux immigrants musulmans ont d'abord des questions plus immédiates et plus urgentes à résoudre (le logement, le travail, les réunions familiales), mais aussi celles qui sont liées au vécu quotidien de l'islam (alimentation, salles de prières, constitution d'associations, etc.), qui ne dépendent pas de l'entente. Ces musulmans ne considèrent pas la question de l'entente comme prioritaire. Car, pour le moment, cette question ne concerne que ceux qui ont droit à la nationalité italienne.

On peut donc penser que la demande d'entente constitue une requête « prématurée » en Italie. Elle dépasse la volonté de l'Etat et les capacités d'assimilation de la société italienne, mais aussi les besoins des musulmans en Italie et leurs capacités d'organisation. Les dirigeants musulmans italiens comprennent cela et leur proposition vise plutôt à « occuper le terrain » et à susciter le débat, qu'à la véritable obtention, à court terme, d'une entente. Il faut rappeler que l'obtention de l'entente ne concerne pas la liberté religieuse qui, comme on l'a vu, est assurée par la Constitution (articles 8, 19 et 20), mais qu'elle fixe l'organisation qui doit être considérée par l'Etat comme le représentant officiel des musulmans en Italie.

L'Etat italien prend son temps, et ne semble pas prêt à considérer sérieusement la question tant qu'il pourra l'éviter. L'opinion publique italienne pousse de différents côtés à observer une certaine prudence. Elle ne semble pas, pour le moment, prête à accepter les musulmans comme partie intégrante de la société italienne.

Ce n'est pas seulement par la voie institutionnelle que se joue l'enracinement de l'islam dans la société italienne. Dans leur pratique de tous les jours, les immigrés musulmans ont affaire avant tout aux pouvoirs locaux. A la traditionnelle fragmentation régionale italienne s'ajoute le processus en cours de décentralisation de l'Etat.

Si la reconnaissance d'un statut officiel du fait religieux islamique relève de l'Etat, les requêtes liées à la pratique quotidienne de l'islam (alimentation, construction de mosquées, etc.) dépendent de l'influence des musulmans dans le contexte local et de la sensibilité de la société à ces problèmes. Diverses solutions plus ou moins favorables sont mises en œuvre dans les villes et les régions italiennes ²³. En attendant l'entente, les musulmans non citoyens et leurs associations travaillent à l'intégration dans le milieu local où ils vivent.

Si les préjugés envers l'islam en tant que culture étrangère existent, il n'en est pas toujours ainsi vis-à-vis des individus musulmans dans les rapports quotidiens de travail et de loisir. La convivialité italienne joue ici un rôle important et cimente des solidarités autrement plus difficiles à bâtir. Le musulman s'intègre dans la mesure où il participe à la gestion de la communauté locale et à la résolution de ses problèmes. « On n'est peut-être pas disposé à donner une mosquée « aux musulmans », mais on l'est quand il s'agit de notre voisin Mohammed ». L'esprit de solidarité de clocher des Italiens semble concerner les immigrés musulmans ; en témoignent les différentes façons de s'organiser remarquées entre les associations islamiques du Nord et du Sud ²⁴.

Dans les prochaines années, on verra si le préjugé abstrait hostile à l'islam en général et à l'islam extérieur en particulier influence la perception de l'islam intérieur, ou si au contraire le système relationnel local italien saura l'emporter et intégrer les musulmans en tant qu'habitants d'une ville ou d'une région donnée.

Du côté des musulmans le rôle des convertis et leur capacité d'informer et d'influencer les médias sera fondamental. Du point de vue des Italiens, beaucoup de choses dépendent de l'évolution du cadre international et de l'acceptation ou non de l'islam au niveau de l'Union européenne. Mais il se peut que, dans différentes régions d'Italie, on aboutisse à des solutions opposées parce que, au-delà des préjugés, le comportement social des musulmans dans leur milieu local compte avant tout.

Pour une redéfinition du pluralisme

Dans la construction des Etats-nations, les systèmes politiques européens ont su à la fin du siècle dernier assurer l'existence d'un pluralisme culturel et religieux. La part de l'Etat était, suivant les cas, plus ou moins grande dans la régulation des rapports entre religion et politique. Elle n'était jamais absente mais l'on pouvait trouver des formes extrêmement variées de présence du religieux dans l'espace public, y compris dans les systèmes qui fondaient leur légitimité sur le renvoi de la religion dans le domaine privé. L'affirmation d'une identité culturelle à contenu religieux fondé sur l'islam par une immigration maghrébine, turque, africaine ou asiatique qui s'installe dans l'espace européen se produit à une période charnière. D'un côté, elle conserve comme interlocuteurs principaux les Etats ou les pouvoirs locaux, suivant les lieux et les problèmes qu'elle pose. De l'autre, sa demande se produit dans un contexte de construction européenne qui va l'influencer et qu'elle va influencer. S'ajoute à cela l'effondrement du communisme qui peut être vécu comme la crise profonde d'une société dominée par une religion civile à contenu universaliste et laïcisant qui aurait pu fournir en d'autres circonstances un système concurrent d'accueil et d'intégration.

Par ailleurs, les sociétés européennes qui avaient su longtemps intégrer de nouveaux arrivants grâce à une production industrielle en expansion n'offrent plus ces possibilités à l'émigration venue des pays du Sud. Elles s'ouvrent tout au plus aux classes moyennes qui disposent d'un capital culturel négociable au prix d'un déclassement.

Mais pour les groupes installés, victimes des changements de l'appareil de production, comme pour une grande partie de la jeunesse vivant dans l'environnement européen, une autre forme d'intégration pernicieuse et profonde se réalise par une société de consommation qui se refuse tout en étant proche, tant par l'image que par le voisinage. La construction d'identité à contenu religieux peut apparaître comme un moyen de garder la maîtrise de ce rapport à la société de consommation sans sombrer dans la marginalisation et le désespoir. On voit ainsi se former des groupes communautaires qui tendent à s'imposer comme intermédiaires dans la négociation de l'intégration. Ils cherchent à se situer dans le processus de distribution des ressources matérielles ou symboliques tant au niveau des Etats que des régions ou des grandes métropoles urbaines et déjà du système européen en construction ²⁵. Avec les Etats on négocie plutôt les problèmes de statut officiel de l'islam, en faisant preuve d'une patience certaine, mais en ayant déjà obtenu des résultats qui pourront par la suite servir de précédents. Au niveau local, ce sont plutôt les problèmes pratiques qui sont posés avec parfois un fort contenu symbolique.

Si l'on part de l'hypothèse que l'islam constitue aujourd'hui en Europe la réaction identitaire collective d'une immigration originaire en majorité de divers pays du Sud de la Méditerranée en cours d'installation, la forme et le contenu de cette expression religieuse dépendront beaucoup des modalités de réponse du système européen. A cet égard, les difficultés d'insertion dans le champ économique des générations nouvelles, se combinant avec une coupure avec les pays d'origine symbolisée par la politique des visas, peuvent contribuer à radicaliser cette construction identitaire à la fois dans l'espace européen et dans celui du pays d'origine. Le sentiment de frustration et d'exclusion qui s'exprime alors par un discours d'islamisme radical peut trouver un écho

provocateur en Europe qui ne serait que la réponse aux problèmes d'une jeunesse marginalisée et exclue. La coupure risque donc d'engendrer une double radicalisation « ici et là-bas ». Des systèmes de filtrage et de sas permettant de préserver les liens humains et culturels des groupes de migrants en transition, s'accompagnant du maintien de solidarités avec les pays d'origine, auraient certainement des résultats moins conflictuels dans l'espace européen ²⁶.

En guise de conclusion

Ce panorama de l'islam en Europe occidentale débouche sur quelques constatations et ouvre des perspectives encore incertaines.

En premier lieu l'islam s'insère partout dans un cadre défini par et pour les autres religions, dans un contexte où l'Etat construit progressivement sa légitimité sur le droit de suffrage en abandonnant toute référence prioritaire à un ordre religieux prescrit. Partant de là, il s'estime fondé à définir la place et l'organisation de la religion dans la société, y compris dans le cas où une séparation formelle intervient comme en France au début du siècle. Ce rapport de force concerne principalement les églises chrétiennes qui restent majoritaires en dépit d'une baisse de la pratique. Les populations continuent à les considérer dans les sondages comme des références marquant les grandes étapes de la vie. Leur place historique dans la formation des cultures nationales continue à leur conférer quasi naturellement un rôle d'interlocuteur principal dans les questions d'éthique, de normes et de valeurs.

La place de l'islam est marquée par le fait que cette religion qui commence à occuper une position significative dans certains pays de l'Europe du Nord, reste une religion minoritaire liée à une immigration installée. En dépit de l'acceptation du caractère durable de la présence des musulmans, leurs besoins religieux ne sont pas encore perçus comme entièrement légitimes dans leur spécificité. Certes la crainte de l'islam extérieur joue un rôle dans ce rejet incarnant des symboles étatiques et des constructions imaginaires hostiles. Son rôle peut être comparable à celui du catholicisme ultramontain à la fin du siècle dernier. Les leaders musulmans en Europe n'ont pas toujours la connaissance de la culture et l'histoire des sociétés où ils s'établissent, leur permettant de juger des effets de leurs demandes. Ils alternent entre l'allégeance formelle et des attitudes perçues comme provocantes dans la mesure où elles remettent en cause un *statu quo* établi avec d'autres partenaires, car l'ignorance, des deux côtés, multiplie les tensions. Il ne faut pas se cacher le fait que l'introduction de l'islam dans un rapport consolidé entre les Eglises chrétiennes et les Etats conduit sans doute en divers pays (Allemagne, Angleterre, France notamment) à un réexamen de la relation entre le religieux et le politique dans l'espace public. L'existence d'une loi sur le blasphème en Grande-Bretagne en constitue un exemple parmi d'autres. Ou bien son champ s'étend à l'islam ou son maintien dans le corpus du droit positif ne se justifie plus.

Les sociétés européennes vont avoir à régler, dans un délai assez court, une série de problèmes pratiques qui vont influencer les conditions d'intégration des populations de cultures musulmanes. Cette intégration devra se faire à un moment où les grandes religions civiles des périodes précédentes ont perdu de leur efficacité, notamment du fait de l'effondrement du communisme. Les anciennes références religieuses

en retrouvent un regain de force tant au sein des sociétés d'accueil que pour les minorités qui s'installent. Celles-ci ont besoin aujourd'hui de garder leur identité pour accepter la modernité de leur nouveau cadre de vie. Cette identité constitue sans doute un système de transition dans la mesure où les destins individuels, la mobilité sociale des groupes engagés dans le champ économique font évoluer les références religieuses.

Pour les musulmans, cette évolution s'effectue à un moment où le monde s'unifie et où les imaginaires sociaux servent plus souvent à construire des oppositions que des solidarités. Les sociétés européennes sont aussi en mutation, mais elles ne pourront faire l'économie d'une réflexion qui instituera l'islam comme une de leurs composantes culturelles et religieuses. En retour, l'islam devra s'adapter à un contexte où les religions chrétiennes resteront un cadre de référence dominant pour les Etats et les sociétés. Les nouveaux rapports entre identité et modernité qui s'établiront alors pour l'islam en Europe questionneront à terme l'islam extérieur.

Notes

¹ WEINER (Myriam) ed., *International migration and security*, Boulder, Westview Press, 1993.

² Conseil de l'Europe, *La tolérance religieuse dans une société démocratique*, Strasbourg 1993, Doc. 6732 — PEROTTI (Antonio), *La liberté de conscience et de religion et les immigrants*, texte ronéoté 10 p. Leyden, octobre 1992.

³ Dans un texte très stimulant (*Laïcité et construction de l'Europe*, mars 1991), J. REMY suggère une analyse de la place du religieux dans l'espace public/privé qui sera assez largement reprise ici.

⁴ Voir LABAT (Séverine), « Islam et laïcité en France », dans ARKOUN (Mohamed), LEVEAU (Rémy), EL-JISR (Bassen) dir., *L'islam et les musulmans dans le monde t. 1 : L'Europe occidentale*, Beyrouth, Centre culturel Hariri, 1993, p. 89-106. — KEPEL (Gilles), *Les banlieues de l'islam*, Paris, Seuil, 1987 — LEVEAU (Rémy), KEPEL (Gilles) (sous la dir. de), *Les musulmans dans la société française*, Paris, Presses de la FNSP, 1988.

⁵ Voir, dans ARKOUN (Mohamed), LEVEAU (Rémy), EL-JISR (Bassem), *op. cit.* : JOLY (Danielle), *Les musulmans dans la société britannique*, p. 245-268 ; DETALLE (Renaud), *L'islam en Allemagne*, p. 291-308 ; SHAHID (W.A.R.) et VAN KOENIGVELD (P.S.), *Les musulmans aux Pays-Bas*, p. 309-356.

⁶ « La réflexion de la doctrine italienne à ce sujet (...) paraît encore décidément insuffisante » (L. MUSSELLI, « Islam ed ordinamento italiano : riflessioni per un primo approccio al problema », dans *Il diritto ecclesiastico*, 1992, p. 621-644, à la p. 622). Musselli cite parmi les ouvrages récents : F. CASTRO, « Diritto musulmano e dei paesi musulmani », dans *Enciclopedia Giuridica*, vol. XI ; G. CAPUTO, *Introduzione al diritto islamico*, Torino, 1990 ; R. ALUFFI, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Milano, 1990.

⁷ L. MUSSELLI, *Islam*, p. 621.

⁸ Ce principe valait seulement pour le territoire métropolitain et non pas pour les colonies. « Ainsi Francesco Scaduto, un des fondateurs du droit ecclésiastique italien, plaçait parmi les « cultes qui ne sont pas tolérés même pas de fait, parce qu'ils sont considérés comme contraires à nos lois ou à notre droit public ou à notre morale (...) le mormon et le mahométan » (L. MUSSELLI, *Islam*, p. 624). La référence implicite à la polygamie nous semble évidente.

⁹ L. MUSSELLI, *Islam*, p. 625-626.

¹⁰ Loi du 25 mars 1985, n. 121.

¹¹ La République italienne reconnaît la valeur de la culture religieuse et, compte tenu que les principes du catholicisme font partie du patrimoine historique du peuple italien, continuera à assurer, dans le cadre des finalités de l'école, l'enseignement de la religion catholique dans les écoles publiques non universitaires de tout ordre et degré » (Loi du 25 mars 1985, n. 121, art. 9.2.).

¹² A ce propos, voir l'article de M. CASTELLANO, « La legge è eguala per tutti ? Allora probabilmente è ingiusta », dans *Il Musulmano*, n. 1, mai 1993, p. 7.

¹³ A ce propos, voir L. MUSSELLI, *Islam* ; C. CAMPIGLIO, « Matrimonio poligamico et ripudio nell'esperienza giuridica dell'Occidente europeo », dans *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, 1990, p. 853-902.

¹⁴ O. SCHMIDT DI FRIEDBERG, « Questioni legate alla presenza straniera nella CEE : il caso dei musulmani », dans E. GRANAGLIA ed., *I dilemmi dell'immigrazione. Questione etiche, economiche e sociali*. Milan, F. Angeli, 1993, p. 125-149, aux p. 141 ss.

¹⁵ « (...) ces normes ont été voulues et ont été pensées dans la perspective d'une liberté religieuse vue principalement comme un instrument de protection des droits des minorités chrétiennes ou à la limite, des libres penseurs et des sceptiques en matière de religion, c'est-à-dire en termes eurocentriques. Il était très difficile pour les constituants de prévoir la venue possible de larges minorités porteuses de conceptions tout à fait différentes dans le sens d'une religion indissolublement et inséparablement liée à la société et à la vie de la communauté politique » (L. MUSSELLI, *Islam*, p. 641).

¹⁶ « Acuerdo de cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, que ha de regir las relaciones de cooperación del Estado con las Comunidades de confesión musulmana establecidas en España, integradas en dicha Comisión e inscritas en el Registro de Entidades Religiosas » (Loi n. 26 du 10 novembre 1992, *Boletín Oficial del Estado*, 12 novembre 1992, n. 27).

¹⁷ « En este caso se encuentra la religión islámica, de tradición secular en nuestro país, con relevante importancia en la formación de la identidad española (...) », *Boletín Oficial del Estado*, 12 novembre 1992, n. 27, p. 382.

¹⁸ S. ALLIEVI, F. DASSETTO, *Il ritorno dell'islam*. Rome, Lavoro, 1993 — CARITAS DI ROMA, *Immigrazione. Dossier Statistico 1993*. Rome, Sinnons Editrice (Regione Lazio, Assessorato all'immigrazione), 1993 — O. SCHMIDT DI FRIEDBERG, « Débuts d'une réalité : l'Islam en Italie », dans M. ARKOUN, R. LEVEAU, B. EL JISR, *op cit.*, p. 179-223.

¹⁹ Cela est dû à plusieurs facteurs. 1) Dans l'estimation du nombre des musulmans parmi les ressortissants d'un pays donné on applique les mêmes pourcentages enregistrés pour le pays d'origine, ce qui ne correspond pas nécessairement à la réalité. Au contraire, surtout pour certains groupes d'immigrés de l'Afrique sub-saharienne, il se peut bien que le pourcentage soit très différent. 2) Il est évident que le nombre des clandestins — sans doute important — ne peut pas être connu. On situe celui-ci entre 30 et 50 % du nombre des immigrés réguliers. 3) On ne dispose pas de statistiques sur la foi des citoyens naturalisés d'origine allogène (surtout Ethiopiens, Erythréens et Somaliens). 4) On ne dispose pas de statistiques sur le nombre de convertis à l'islam.

²⁰ G. Lucrezio-Monticelli (Fondazione Migrantes) qui se fonde sur les données du ministère de l'Intérieur.

²¹ En ce qui concerne le projet d'entente, voir, entre autres, *Il Musulmano*, n.1, mai 1993, et surtout le n. 7/8, décembre 1993, qui publie le texte du projet d'entente.

²² Sur les principales associations islamiques en Italie voir: S. ALLIEVI, F. DASSETTO, *Il ritorno dell'islam*, *op. cit.* — O. SCHMIDT DI FRIEDBERG, *Débuts d'une réalité* — O. SCHMIDT DI FRIEDBERG, M. BORRMANS, « Musulmans et chrétiens en Italie », dans *Islamochristiana*, n. 19, 1993, p. 153-198.

²³ O. SCHMIDT DI FRIEDBERG, *Débuts d'une réalité*.

²⁴ O. SCHMIDT DI FRIEDBERG, *Débuts d'une réalité*.

²⁵ KEPEL (Gilles), *Des mouvements islamistes au néo-communautarisme*. Mémoire d'habilitation, IEP, Paris, 1993.

²⁶ De façon générale, sur l'islam en Italie, on verra : *I musulmani nella società europea*. Turin, Ed. della Fondazione G.Agnelli, 1994 — COMMISSIONE TRIVENETA PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Cristiani e musulmani in dialogo* (= « Documenti Chiese locali », n. 18), Bologne, EDB, 1992 — « Italia, non precorrere i tempi », dans *XVI secolo* (Dossier : « Islam in Europa e in Italia »), ch. 5, n. 2, juin 1994 — G. LONG, *Le confessioni religiose diverse dalla cattolica*, Bologna, 1991 — G. SENIN ARTINA, « Problemi giuridici dei movimenti religiosi. Bibliografia », dans *Quaderni di diritto e di politica ecclesiastica*, 1987.4, p. 81-82.

La franc-maçonnerie anglaise dans la société contemporaine

par
Pierre NOËL

Fondée en 1717, la franc-maçonnerie anglaise a derrière elle une histoire de deux cent soixante-quinze années. Façonnée dans le climat spécifique de l'Angleterre du XVIII^e siècle, elle a évolué dans cette société pour acquérir un visage en apparence définitif vers 1830. Ces dernières années cependant ont vu une remise en cause radicale de ces traditions et de ces structures dont nul ne peut dire où elles la conduiront. Autant dire que l'exposé qui va suivre ne peut prétendre être ni complet ni définitif. Tout au plus faut-il y voir quelques indications que j'espère profitables.

I. Quelques chiffres

Le 1^{er} octobre 1985, dans une réunion publique, le capitaine de frégate e.r. de la Royal Navy, Michael Higham, déclara : « Si j'étais le porte-parole officiel de la franc-maçonnerie anglaise, je représenterais ici entre un quart et un demi-million de francs-maçons ». Par ce délicieux euphémisme, si typiquement britannique, le Grand Secrétaire de la Grande Loge Unie d'Angleterre, en fait son « Premier Ministre », avait ignoré le nombre exact de membres de son organisation, lui qui reçoit le rapport annuel de toutes les loges du royaume et signe les certificats que reçoit tout franc-maçon admis au troisième degré de l'Ordre.

Cette ignorance n'était pas feinte. Tout membre de l'Ordre a le droit de s'inscrire dans autant de loges qu'il le désire et peu s'en privent, à Londres surtout, en raison de la rareté des réunions, trois à quatre en moyenne par an. Ce facteur seul suffit à expliquer l'imprécision du Grand Secrétaire ! Laissons-nous donc aller à quelques supputations. Il y avait, en 1992, huit mille cinq cents loges inscrites sur le registre de la Grande Loge, dont mille six cent soixante-dix à Londres et huit cents outre-mer, soit une augmentation de seize pour-cent par rapport à l'année 1967, nonobstant la baisse des admissions annuelles : en 1992, environ douze mille nouveaux frères furent initiés pour vingt-cinq mille dans les années de l'immédiate après-guerre (communication personnelle d'un responsable du Fonds de charité de la Grande Loge Unie d'Angleterre).

Si l'on considère une moyenne de quatre-vingts membres par loge (chiffres de 1987), cela mène à un total de six cent quatre-vingt mille adhérents, chiffre qui doit

être modulé par les multiples appartenances mais aussi par l'abandon de toute activité de dizaines de milliers de membres, dont le plus célèbre est le duc d'Edimbourg, époux de la reine d'Angleterre. En 1987, un groupe de travail de l'Eglise anglicane estima à trois cent vingt mille le nombre de francs-maçons actifs en Angleterre et au Pays de Galles¹, auxquels s'ajoutent environ cent mille Ecosseis et cinquante-cinq mille Irlandais, Nord et Sud confondus puisque la Grande Loge de Dublin exerce son autorité sur l'ensemble de l'île depuis... 1725. En ne tenant compte que de la population mâle âgée de plus de dix-huit ans, il y aurait ainsi, en Angleterre, un franc-maçon pour trente adultes ; en Ecosse, un pour vingt-cinq ; en Irlande, un pour quarante-cinq à cinquante seulement, ce qui ne peut surprendre dans un pays à majorité catholique. A titre de comparaison, relevons qu'il y aurait (les statistiques y sont aussi malaisées !) environ quatre-vingt-dix mille francs-maçons en France et quinze mille en Belgique, toutes obédiences confondues, en bref cent cinq mille maçons pour une population de soixante-cinq millions d'habitants en France et en Belgique contre quatre cent soixante-quinze mille pour une population de soixante millions d'habitants dans les îles Britanniques.

Ces chiffres, pour indicatifs qu'ils soient, renseignent-ils sur l'influence réelle de l'Ordre dans la société britannique ? C'est ce qu'il nous faut tenter d'examiner.

2. Le visage de la franc-maçonnerie britannique

Jusqu'à la seconde guerre mondiale, la franc-maçonnerie fut l'un des piliers de la société britannique, liée à l'*establishment* et patronnée par la famille royale : Georges IV et Edouard VII furent Grands Maîtres lorsqu'ils n'étaient encore que prince de Galles, Edouard VIII fut Grand Maître Provincial avant son accession au trône et Georges VI prit une part active aux travaux maçonniques durant son règne. L'Ordre se présentait en une structure pyramidale dont les grands du royaume, noblesse et « High Church », monopolisaient le sommet. La classe moyenne en occupait le gros de l'édifice, répartie en loges dont le recrutement et la composition étaient déterminés par l'appartenance sociale, elle-même définie par un ensemble de règles non écrites, basées plus sur l'éducation, la famille et la résidence que sur l'aisance financière. L'ensemble était loin d'être le groupe monolithique qu'on se plaît à imaginer. Une hiérarchie, à la fois stricte dans son essence et floue dans ses applications, régissait les rapports réciproques de ses strates superposées et souvent étanches, rendant malaisée la circulation « verticale » des individus. La multiplicité des fonctions officielles et des titres honorifiques, combien prisés, soulignait encore la subtile complexité d'une institution quasi féodale, d'une construction typiquement britannique où la distance sociale jamais n'exclut la courtoisie formelle. Le pair du royaume, s'il rencontrait à l'occasion d'une « tenue » le facteur de son village, ne se départissait jamais de la plus apparente affabilité malgré l'évident rapport de subordination qui caractérisait leurs relations dans l'Ordre et au-dehors.

Ne voyons là aucune hypocrisie : la fraternité, fondement de l'Ordre maçonnique, ne fut jamais outre-Manche synonyme d'égalité. Elle ne signifie rien d'autre que la conviction théorique d'être les enfants d'un même Dieu.

Depuis la seconde guerre mondiale, les choses ont changé malgré la permanence apparente des structures traditionnelles. Cette évolution témoigne (qui en douterait ?)

de la mutation profonde de la société britannique au cours de ces dernières cinquante années. Rares sont aujourd'hui les chapeaux melon dans la City de Londres et les cols ecclésiastiques dans le quartier de Lambeth !

Les générations nouvelles sont résolument anti-*establishment* et ne s'intéressent plus guère à ces piliers usés de l'ex-Empire que sont l'Eglise établie et la Royauté (sinon pour les ragots colportés par la presse à sensation). La pratique religieuse est devenue minime et l'Eglise rencontre des difficultés financières majeures. Les vieilles familles possédantes ont de plus en plus de mal à tenir leur rang. Les postes-clefs de l'industrie, du commerce et des professions libérales sont souvent occupés par des hommes et des femmes issus de milieux modestes, traditionnellement indifférents au fait maçonnique. Dans ces conditions, l'attrait pour l'Ordre ne peut que diminuer et le recrutement des loges s'en ressentir. La pyramide que je décrivais plus haut s'en voit remaniée en profondeur.

Les membres de la noblesse, de l'Eglise officielle, de la haute bourgeoisie et plus simplement de la classe moyenne supérieure tendent à désertier les loges. Si le recrutement se maintient, c'est par l'afflux d'hommes de moindre niveau social qui, très naturellement, adoptent le comportement de leurs prédécesseurs, cela dit sans aucune nuance péjorative. Une loge moyenne des faubourgs de Londres est généralement faite d'une majorité de frères employés dans le commerce, les petites et moyennes entreprises, les services de police et de pompiers, l'enseignement primaire et la médecine de quartier. Les milieux artistiques, intellectuels et académiques brillent par leur absence (la franc-maçonnerie est considérée comme « peu sérieuse » dans les universités, d'où le peu d'études académiques qui lui sont consacrées).

Cette « prolétarianisation » relative de l'Ordre n'empêche pas la survie de loges exclusives, au recrutement élitiste, qui continuent comme par le passé à se réserver la direction de la Grande Loge, en un univers immuable et aux traditions intactes. La franc-maçonnerie anglaise est le miroir de la vie sociale, avec ses snobismes et son amour du décorum. Dans les loges « ordinaires », elle est typique d'une certaine classe moyenne qui aime se réunir entre gens « ordinaires », « normaux », sans autre but que le partage de plaisirs innocents. La loge est un club privé, recruté par cooptation, agrémenté d'un rituel énigmatique coulé en un langage archaïque, où l'on dîne plutôt mal avant de s'en retourner chez soi ponctuellement à 9 heures du soir. Ces Anglais-là sont assez conformes à un certain stéréotype ; ils aiment le cérémonial, la relève de la garde, la procession du Lord-Maire et le discours du Trône. Ils adorent appartenir à quelque chose, de préférence élitiste, où ils peuvent rencontrer leurs semblables, d'où le succès des loges réservées aux membres d'un même corps, d'une même administration et aux anciens d'une même école.

La fréquentation des loges anglaises réserve bien des surprises au visiteur continental. Il n'y trouve rien de ce à quoi il est accoutumé, ni société de pensée, ni école du soir, ni cénacle spiritualiste, ni laboratoire d'un nouvel ordre social. Il rencontre une société de *gentlemen* dont le costume sombre et la cravate noire masquent le statut profane que seuls l'accent, si révélateur, et la callosité de la poignée de main permettent de situer dans l'échelle sociale. Rien d'ailleurs ne distingue, à première vue, les loges exclusives que je citais plus haut, des loges « ordinaires ». Tout au plus le

sherry y remplace-t-il la pinte de bière, le langage y est-il plus châtié et l'assistance moins nombreuse. Il y a des nuances que seul un insulaire peut saisir.

3. Et la politique

Evaluer le rôle de la franc-maçonnerie dans la vie politique anglaise est chose bien difficile. Les attaques épisodiques dont l'Ordre est l'objet ne font jamais état d'un projet global de mainmise sur la Cité, contrairement à ce dont la franc-maçonnerie est régulièrement soupçonnée en Belgique et en France depuis deux siècles. Point ici de révolution française, d'insurrection communarde, de lutte anticléricale dont la « Loge » serait l'instigatrice occulte ! Plus simplement, les non-maçons soupçonnent les frères de se servir de leur appartenance et de leurs réunions cachées pour obtenir avantages, passe-droits et privilèges refusés au commun des mortels. Ces accusations portent essentiellement sur certains groupes bien visibles : la police, l'administration, la magistrature... Récemment, une campagne déclenchée par les ouvrages de Stephen Knight (*The brotherhood*, 1984) et Martin Short (*Inside the brotherhood*, 1989), relayée par la presse à sensation, a présenté l'Ordre comme un gigantesque réseau de corruption ne visant qu'à l'assistance mutuelle de frères unis par des serments aussi sanguinaires que répugnants. La manœuvre fit grand bruit et ébranla les convictions de certains. En 1988, le député travailliste Dale Campbell-Savours déposa aux Communes un projet de loi visant à contraindre les candidats-policiers à s'engager à ne jamais rejoindre la franc-maçonnerie et les policiers déjà maçons à choisir entre leur appartenance à l'Ordre et leur carrière professionnelle. Le projet échoua mais le malaise persiste qui ne peut qu'éloigner des loges de nombreux candidats, soucieux à juste titre de leur avenir.

Ces accusations, pour sérieuses qu'elles soient, n'ont cependant rien de commun avec celles colportées en France et en Belgique dans l'entre-deux-guerres : elles ne visent en aucun cas *un choix de société*, mais bien de médiocres compromissions dont nul ne nierait, l'homme étant ce qu'il est, qu'elles peuvent s'observer dans toute société humaine.

Très caractéristique d'ailleurs est l'absence d'hommes politiques de stature nationale dans l'Ordre. La franc-maçonnerie n'a compté que peu de ministres dans ses rangs et aucun n'arriva au 10, Downing street, si ce n'est Winston Churchill qui fut brièvement franc-maçon vers 1905-1908, bien avant qu'il n'occupât une fonction ministérielle. Ni les Pitt, ni les Lloyd-Georges, ni les Eden ne furent maçons ! Ceci n'est pas le fruit du hasard : jamais la franc-maçonnerie ne fut une aide significative dans une carrière politique, pas plus chez les conservateurs, plutôt favorables à l'Ordre, que chez les travaillistes qui lui sont généralement hostiles. Mieux vaut sortir d'une *public school* connue ou appartenir à un des clubs huppés de St James street !

Cette neutralité, bien réelle, ne date pas d'hier. Les premières *Constitutions des Francs-maçons*, dites d'Anderson (1723) interdisent déjà, dans leur article vi, toute discussion politique ou religieuse en loge. Le 15 août 1920, le Grand Secrétaire de la Grande Loge Unie d'Angleterre réaffirma publiquement cette interdiction dans une lettre adressée au *Daily Telegraph* :

Comme beaucoup d'incompréhension semble être cultivée en divers milieux concernant les buts et relations de la Grande Loge Unie des maçons anciens, libres et

acceptés (*Ancient, Free and Accepted Masons*) d'Angleterre, le Grand Maître a désiré que je fasse la déclaration suivante.

La Grande Loge Unie d'Angleterre dont SAR le duc de Connaught est Grand Maître depuis vingt ans (ayant succédé à feu le roi Edouard VII, lui-même Grand Maître de 1875 à 1901 lorsqu'il était prince de Galles) s'est, au cours de son histoire qui remonte à 1717, strictement abstenue de toute participation aux affaires publiques ou politiques, nationales ou internationales. Elle estime ne pouvoir entrer dans des discussions portant sur la politique de l'Etat. Tout en restant à l'écart de toute position partisane, elle a toujours inculqué le patriotisme au citoyen et la loyauté à l'individu.

Il est strictement enjoint à quiconque devient franc-maçon, dès le début, de n'appuyer aucune action qui viserait à saper la paix et le bon ordre de la société, de respecter les lois de l'Etat où il réside et ne jamais faillir à l'allégeance qu'il doit à son souverain. Aucun secret n'est attaché à ces devoirs qui sont l'essence de la maçonnerie telle qu'elle est pratiquée sous la juridiction de la Grande Loge Unie d'Angleterre, de même que sous celle des grandes Loges sœurs d'Irlande, d'Ecosse, du Canada, d'Australie et de Nouvelle-Zélande. J'ai des raisons de croire qu'il en est de même dans le reste du monde anglophone.

Chaque loge anglaise, lors de sa consécration, est dédiée à Dieu et à son service. Nul ne peut devenir maçon s'il n'a déclaré sa foi en l'Etre Suprême. En conséquence, des hommes de toutes tendances politiques et des clercs de toutes religions sont membres de notre organisation. La maçonnerie offre ainsi une plate-forme où des hommes de toutes conditions, de toutes classes et de toutes croyances peuvent travailler ensemble pour le bien commun. Dans les loges maçonniques, toutes discussions sur des sujets de nature politique ou théologique sont strictement prohibées. Déterminée à se tenir à cette position, la Grande Loge Unie d'Angleterre ne participe jamais à des réunions maçonniques — ou quasi maçonniques — dans lesquelles les anciens *landmarks* fondamentaux, rappelés ci-dessus, peuvent être mis en question ».

La franc-maçonnerie anglaise n'a jamais joué de rôle politique comparable à celui attribué à ses homologues continentales qui lui doivent une grande part de leur notoriété. Rien d'étonnant à cela ! L'absence d'un projet de société, bâti sur la philosophie du siècle des Lumières ou sur tout autre système, l'absence surtout de l'opposition d'une puissance hostile telle l'Eglise catholique, lui ont épargné de devoir s'engager dans les luttes du Forum ou encore de se voir investie par des militants qui y auraient trouvé un refuge où préparer leur action. Gardons-nous cependant d'une attitude irénique ! L'apolitisme de la franc-maçonnerie anglaise est le fait des circonstances et de l'adéquation de son message aux aspirations des classes dirigeantes des siècles passés. Dans un autre contexte, elle aurait peut-être réagi différemment. N'a-t-elle pas rompu ses relations avec les Grandes Loges d'Allemagne en 1914 ? Comment qualifier autrement que de politique cette décision dictée par les événements ? (Il y aurait beaucoup à dire sur le rôle qu'a pu jouer la franc-maçonnerie américaine, se réclamant pourtant des mêmes principes, lors de la guerre d'indépendance ou encore dans la défense de la séparation des Eglises et de l'Etat !).

La position officielle fut rappelée en août 1938 dans une déclaration commune des trois Grandes Loges d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande :

« ...la franc-maçonnerie anglaise... réserve à l'individu le droit d'avoir ses propres opinions concernant les affaires publiques. Mais ni en loge, ni en une autre occasion *en sa qualité de franc-maçon* (souligné par moi), il ne peut discuter ou avancer ses vues sur des questions politiques ou théologiques » ².

4. La franc-maçonnerie et la religion

Selon le jugement féroce de Marius Lepage, les francs-maçons britanniques se contentent de répéter un rituel abscons avant de passer à table. Ces rituels, dont certains croient encore qu'ils furent élaborés lors de la construction du temple du Roi Salomon, le furent au XVIII^e siècle. Ils étaient à l'origine empreints de christianisme réformé et très librement inspirés des récits bibliques. Au XIX^e siècle, ils furent déchristianisés pour les rendre acceptables aux juifs, aux musulmans et aux hindous devenus sujets de l'Empire britannique. Ils restèrent basés sur la croyance en Dieu, non autrement défini, et tout candidat à l'initiation doit, aujourd'hui comme hier, affirmer placer en Lui sa confiance.

Cela dit, l'Ordre rappelle sans cesse que la franc-maçonnerie n'est ni une religion ni un substitut de religion, mais qu'elle attend de chaque membre qu'il « suive sa propre Foi et qu'il place par dessus tout devoir ses devoirs envers son Dieu par quelque Nom qu'il soit connu » ³.

Cette affirmation, aussi ferme que pragmatique, permet la coexistence pacifique de l'Ordre et des Eglises réformées, en Grande-Bretagne comme aux Etats-Unis, nations où l'Eglise catholique fut longtemps négligeable et ses condamnations ignorées (il y aurait beaucoup à dire sur l'Irlande mais cela nous mènerait trop loin).

Les premiers accroc à cette coexistence ne sont guère anciens. En 1925, le général William Booth, fondateur de l'Armée du Salut, écrivait :

« Aucune expression ne pourrait être trop forte pour condamner l'affiliation d'un officier (de l'Armée du Salut) à une société qui ferme ses temples (à Jésus-Christ) et qui, dans ses cérémonies religieuses, ne Lui donne, ni à Lui ni à son Nom, la première place... Un lieu où Jésus-Christ n'est pas admis, n'est pas la place d'un officier de l'Armée du Salut... » ⁴.

En 1927, la conférence des Eglises méthodistes de Bradford se pencha sur une résolution qui avançait l'incompatibilité de la franc-maçonnerie et du christianisme, conclusion fondée sur le caractère théiste de l'association et l'absence de toute référence à l'enseignement du Christ dans ses rituels. John Wesley (1703-1791), le fondateur de ce mouvement qui est l'une des composantes du fondamentalisme évangélique, n'avait-il pas déclaré : « Y a-t-il plus stupéfiante plaisanterie dans l'histoire de l'humanité que la franc-maçonnerie ? » ⁵. La conférence s'abstint cependant de conclure, recommandant sans plus à ses fidèles, s'ils adhéraient à la franc-maçonnerie, « de prêter un soin particulier au maintien de la Foi reçue des Saints » ⁶.

Trois ans plus tard, un auteur anonyme, signant « un anglo-catholique », publia des *Réflexions sur la franc-maçonnerie* où il affirmait que « la franc-maçonnerie se présente comme une religion « catholique » rivale », ce qui ne peut que soulever de très sérieuses difficultés pour les francs-maçons anglo-catholiques convaincus que la religion chrétienne et son Eglise détiennent la seule vérité, révélée par Dieu lui-même ⁷. « Catholique » est ici utilisé dans son sens étymologique : l'anglo-catholi-

cisme n'est pas le catholicisme anglais mais bien cette branche dite « High-Church » de l'Eglise d'Angleterre qui affiche, en matière de dogmes et de liturgie, des positions très proches de l'Eglise romaine.

Le coup suivant fut porté par un prêtre anglican, le révérend Walton Hannah, dans un article publié en 1951 dans la revue *Theology*, puis dans deux ouvrages qui connurent un exceptionnel succès : *Darkness Visible* (1952) et *Christian by degrees* (1954). Etudiant très attentivement les rituels des grades « symboliques » (c'est-à-dire les trois grades fondamentaux de la franc-maçonnerie) et des « hauts-grades », notamment ceux, tels le « Chevalier du Temple » ou le « Rose-Croix », qui s'affirment ouvertement chrétiens, il y relevait de nombreux passages incompatibles selon lui avec le christianisme. Les grades « symboliques » seraient en fait un culte parallèle, syncrétique et entaché de gnosticisme larvé, éloignant le franc-maçon de la conception orthodoxe de ses relations avec Dieu. Quant aux grades « chrétiens », ils ne seraient autres qu'une parodie inacceptable des sacrements de l'Eglise. Ces accusations furent rejetées par des dignitaires de l'Eglise, membres de la franc-maçonnerie. La Grande Loge, quant à elle, ne daigna pas réagir. Hannah, peut-être déçu par ces réactions, se convertit très logiquement au catholicisme en 1954 et devint prêtre catholique romain !

En 1965, une commission de l'Eglise d'Ecosse (presbytérienne) se pencha sur la légitimité même d'une « société secrète » et conclut que le secret, dans certaines conditions, pouvait être admis. Elle affirma cependant son inquiétude devant le risque potentiel d'une concurrence entre l'Eglise et la Loge, celle-ci pouvant paraître aux yeux de certains comme une super-Eglise, détachée des dogmes de la foi chrétienne⁸.

En 1985, la Conférence annuelle des Eglises méthodistes reprit l'offensive ébauchée en 1927. Elle adopta un rapport, publié quelques mois plus tôt, intitulé *Instructions aux méthodistes sur la franc-maçonnerie*. Très critique, ce rapport soulignait les points suivants : la franc-maçonnerie, société *secrète*, affirme détenir des connaissances *réservées* à ses adeptes, dont le *Nom caché de Dieu*, révélé dans le rituel du « Royal Arch », complément du grade de Maître-Maçon ; ses rituels s'apparentent à un *culte religieux*, promettant la Vie Eternelle au Juste (allusion au rituel du troisième grade) ; son enseignement relève du *syncrétisme*, par ses emprunts à diverses traditions religieuses, et méconnaît le caractère unique de la Révélation chrétienne. La Conférence, constatant le caractère nocif à la foi de ces pratiques, conseillait à ses fidèles de ne pas devenir franc-maçon.

Le pire était encore à venir ! En 1985, le Synode Général de l'Eglise d'Angleterre décida la nomination d'un groupe de travail chargé d'établir un rapport étudiant la compatibilité de la franc-maçonnerie et du christianisme. La composition de ce groupe de travail fut annoncée le 4 février 1986. Il comportait sept membres, cinq ecclésiastiques, dont deux francs-maçons, et deux laïques. La présidence en fut confiée au D^r Margaret Hewitt.

Le rapport fut publié en mai 1987. Intitulé *Freemasonry and Christianity — Are they compatible ? — A contribution to discussion*. Il comporte quarante pages, dont quinze d'annexes, et une bibliographie de vingt et un titres dont onze publications officielles de la Grande Loge.

Sa lecture révèle une ambiguïté certaine, due sans doute à la composition du groupe de travail. Il pose autant de questions qu'il n'avance de réponses, mais leur

énoncé seul montre clairement le malaise, sinon l'hostilité, de ses rédacteurs. En bref, après avoir rappelé que « historiquement, la franc-maçonnerie symbolique est un exemple du déisme typique du XVIII^e siècle » (p. 37), il suggère qu'elle est bel et bien, malgré ses démentis « emphatiques » (p. 20), une religion avec ses lieux de culte, ses autels et ses prêtres, représentés dans les loges par le chapelain. Cette religion n'est pas chrétienne : elle se veut au-dessus du christianisme et ouverte à toutes les religions monothéistes, sans en privilégier aucune. Plus grave peut-être, elle utilise des prières empruntées à la liturgie anglicane mais dont toute référence chrétienne est soigneusement expurgée (p. 24). Le grade de Royal Arch enseigne un nom présenté comme « le Nom Sacré et Mystérieux du Très-Haut » (p. 28) ; or ce nom, enseigné aux seuls maçons, est un mot composite fait d'emprunts à plusieurs religions, notamment païennes (Osiris et Baal !) (p. 29). Comment ne pas voir là un blasphème d'une part, une dérive vers le gnosticisme et le paganisme d'autre part ? Enfin les rituels maçonniques, à plusieurs reprises, suggèrent que le Salut peut être obtenu par les œuvres seules. Le rapport ne manque pas de le rappeler : « le Maître-Maçon est-il assuré que, s'il mène une vie honnête et morale, il accédera inévitablement à la vie auprès de son créateur ? ... (une telle assertion) porte les marques d'une hérésie anglaise qui nous est familière, le pélagianisme, car la grâce et le pardon de Dieu en Jésus-Christ ainsi que la puissance de l'Esprit-Saint sont ignorés » (p. 34). Ce constat prend toute son importance quand on sait que la « justification par la Foi seule » reste un des fondements théologiques des Eglises réformées, dont bien sûr l'Eglise d'Angleterre.

La conclusion du rapport mérite d'être citée en entier :

« Ce rapport a identifié plusieurs questions importantes sur lesquelles, selon le groupe de travail, le Synode général devra se pencher lorsqu'il considérera la compatibilité ou non de la franc-maçonnerie et du christianisme. Les réflexions du groupe de travail lui-même révèlent des différences compréhensibles d'opinion entre ceux de ses membres qui sont francs-maçons et les autres. Alors que les premiers reconnaissent pleinement que le rapport démontre l'existence de difficultés évidentes que rencontrent les chrétiens qui sont francs-maçons, les autres sont d'avis que le rapport souligne plusieurs questions fondamentales qui mettent en cause la compatibilité de la franc-maçonnerie et du christianisme » (p. 40).

Ces critiques, notons-le, ne parlent ni d'athéisme ni d'agnosticisme, ce qui n'aurait manqué d'être le cas sur le Continent. Il s'agit au contraire de l'examen d'une attitude religieuse que la commission soupçonne d'être incompatible avec la position de l'Eglise anglicane. Le groupe de travail de 1987 laisse entendre, sans jamais l'affirmer explicitement, que la franc-maçonnerie est bel et bien hérétique.

Dans le compte rendu qu'elle fit de ce rapport (*Freemasonry and Christianity*, 1987), la Grande Loge Unie d'Angleterre résuma les griefs retenus en ces termes : « Le rapport conclut qu'une partie du rituel de l'Arche Royal est *blasphématoire*. Il reproche à la franc-maçonnerie en général d'être *synchrétique* (voulant unir ou réconcilier différentes religions), *gnostique* (détenant sa propre connaissance spirituelle), *pélagienne* (assurant le salut par les œuvres), *déiste* (soutenant la religion naturelle, religion sans autorité divine) et *indifférente* aux affirmations du christianisme ». Curieusement, ce document, s'il réfutait l'intention blasphématoire, ne tentait pas de discuter les autres accusations !

Le débat qui suivit le dépôt de ce rapport au Synode fut animé, sans cependant déboucher sur une décision finale. Très significative fut l'intervention de l'évêque d'York (qui n'est ni maçon ni favorable à la pratique maçonnique !) : il qualifia la franc-maçonnerie d'excentricité inoffensive en ajoutant qu'il redoutait le jour où il n'y aurait plus d'excentricité dans la société anglaise en général et l'Eglise d'Angleterre en particulier (cette déclaration fut reprise intégralement dans *Freemasonry and Christianity*, cité plus haut). Finalement le Synode se résolut à en appeler à la plus grande prudence des fidèles sans pour autant conclure à l'incompatibilité de l'appartenance à l'Ordre d'un chrétien.

Cet événement n'eut que peu de conséquences immédiates. Les ecclésiastiques en activité sont devenus peu nombreux dans les loges, les rares prélats ou chanoines qui s'y trouvent encore sont le plus souvent retraités. Plus inattendue fut la réaction de la Grande Loge qui décida d'expurger ses rituels du mot litigieux à relent païen évoqué plus haut et, dans la foulée, de supprimer les châtiments physiques prévus dans les serments demandés aux candidats à chaque grade. Ces décisions furent diversement appréciées. Les uns y virent un aveu de culpabilité qui ne faisait que renforcer leurs soupçons, les autres une entorse à la tradition et une soumission inacceptable aux oukases de l'Eglise d'Angleterre. Autant dire qu'elles ne servirent à rien sinon à jeter le doute dans les deux camps.

5. L'ouverture de la Grande Loge

Dès 1984, suite à la publication de l'ouvrage de Stephen Knight cité plus haut, la Grande Loge décida de réagir et de se faire mieux connaître du public, attitude nouvelle pour un organisme qui toujours avait opposé aux critiques un silence hautain. Dans les faits, cette décision amena peu de choses : le musée de la Grande Loge est ouvert au public, sa bibliothèque l'est aux chercheurs, des vidéo-cassettes sont diffusées qui visent à exposer les principes de l'Ordre et ses objectifs, en soulignant à juste titre ses actions charitables. Plus intéressante fut la publication d'un ouvrage remarquable, *The Craft : a history of English Freemasonry* (1986), écrit par le grand Bibliothécaire de la Grande Loge, John Hamill. Malgré ses indéniables qualités, l'ouvrage fut bien moins lu que les pamphlets auxquels il voulait répondre. En 1989, Christophe Haffner tenta de répondre, point par point, aux critiques du rapport de 1987 dans un ouvrage intitulé *Workman unashamed — the testimony of a christian mason*, laborieux pensum qui révèle surtout l'incompréhension, voire l'incrédulité, de certains francs-maçons britanniques devant des attaques auxquelles rien ne les avait préparés.

Ajoutons qu'en mai 1992, la célébration du deux cent soixante-quinzième anniversaire de la Grande Loge donna lieu à une cérémonie qui, pour la première fois, fut ouverte au public et à la presse. Dire que l'initiative fut bénéfique serait mentir ! Les commentaires en furent sarcastiques et le chroniqueur du très sérieux *Times* se gaussa de ces messieurs en jaquette revêtant gravement un tablier dont ils ne voudraient pas dans la cuisine de leur épouse.

6. En guise de conclusion

La franc-maçonnerie anglaise est-elle à un tournant de son histoire ? La réponse est tentante mais gardons-nous d'y succomber. Après tout, n'est-ce pas l'ensemble de nos structures occidentales qui se trouve à un tournant ?

Certes, l'Ordre maçonnique, en Angleterre, ne peut plus guère compter sur ses atouts traditionnels, l'Eglise, l'*establishment*, la Royauté (le prince de Galles a refusé d'y adhérer). Une certaine presse la poursuit, à défaut d'autres proies plus alléchantes, et le parti travailliste ne lui veut aucun bien. L'intelligentsia s'en désintéresse et les classes populaires y voient la survivance d'un passé révolu. Gardons-nous cependant de comparer cette situation nouvelle à celle que connurent les francs-maçons continentaux après les premières condamnations pontificales (1738) et leur rappel énergique au cours du XIX^e siècle. L'exode des catholiques qui en fut la conséquence logique transforma la franc-maçonnerie française et belge en une organisation « laïque » profondément marquée par les luttes anticléricales. Allons-nous assister à une évolution comparable en Angleterre ? C'est peu probable. L'Eglise d'Angleterre, ne l'oublions pas, n'a jamais eu sur l'opinion britannique l'influence que put avoir l'Eglise catholique dans les pays latins et la religion est, outre-Manche, affaire privée. En 1941, George Orwell écrivait déjà : « Les Anglais moyens n'ont pas de croyance religieuse définie, et cela depuis des siècles. L'Eglise anglicane n'a jamais eu de prise réelle sur eux »⁹. Aussi paradoxal que cela puisse paraître aux yeux d'un continental « laïque », cette assertion reflète parfaitement l'état d'esprit d'une classe moyenne britannique aussi détachée des querelles théologiques qu'indifférente aux leçons du clergé. Si celui-ci s'y risque aujourd'hui, c'est peut-être seulement par crainte d'une concurrence redoutable : les loges font toujours recette alors que les églises se vident ! Il est peu probable, dès lors, qu'une décision, même officielle, de l'Eglise anglicane puisse avoir l'impact sur l'Ordre qu'eurent les injonctions du magistère romain au siècle passé (jugement qu'il faut se garder d'étendre aux Etats-Unis autrement attachés aux valeurs religieuses traditionnelles de leurs « pères fondateurs »). La franc-maçonnerie britannique, dans sa forme actuelle, répond plus que jamais à un aspect de la mentalité insulaire : le désir de s'associer, le goût des formes et d'une certaine dignité, une certaine méfiance à l'égard des débats d'idées qui empêche de trop s'interroger sur ce que l'on fait, le besoin d'un exutoire aux soucis professionnels ou familiaux, l'appel enfin d'une convivialité de bon ton qui soit « men-only ».

Le danger majeur ne paraît pas situé en Grande-Bretagne mais aux Etats-Unis. Là-bas, les ravages de la pensée « politiquement correcte » sont en bonne voie de détruire toutes les associations, conviviales ou non, basées sur un certain élitisme. La franc-maçonnerie américaine, si prospère il y a peu, sera sa prochaine victime. Si ce fléau, nouvel avatar du puritanisme anglo-saxon, traverse l'Atlantique et envahit les îles Britanniques, les jours de la franc-maçonnerie y seront comptés, mais cela est une autre histoire.

Notes

- ¹ *Freemasonry and Christianity*, 1987, p. 9.
² *Aims and Relationships of the Craft*, 1938, paragraphe 6.
³ *Freemasonry and Religion*, 1985.
⁴ J. DEWAR, 1966, p. 179.
⁵ Cité dans N.B. CRYER, 1982, p. 7.
⁶ N. B. CRYER, 1982, p. 8.
⁷ N. B. CRYER, 1982, p. 9.
⁸ J. DEWAR, *op cit.*, p. 189.
⁹ *The Lion and the Unicorn*, p. 40.

Orientation bibliographique

- ANGLO-CATHOLIC, *Some Considered Reflections on Freemasonry*. Breaston. Derby (Freedom) 1930.
 N.B. CRYER, « The Churches, concern with Freemasonry », dans *Ars Quatuor Coronati*, xcvi, 1982, p. 1-18.
 J. DEWAR, *The unlocked secret. Freemasonry examined*, William Kimber and Co. Ltd, London, 1966.
Freemasonry and Religion, Londres, (Grande Loge Unie d'Angleterre), 1985.
Freemasonry and Christianity, Londres, (Grande Loge Unie d'Angleterre), 1987.
 C. HAFFNER, *Workman unashamed. The testimony of a christian freemason*. Lewis masonic, Terminal house, Shepperton, 1989.
 J. HAMIL, *The Craft : a history of English Freemasonry*. Crucible, London, 1987.
 W. HANNAH, *Darkness Visible : a christian appraisal of Freemasonry* (1952), Rééd. Devon Britons. 1975.
 W. HANNAH, *Christian by degrees. Masonic religion revealed in the light of Faith* (1954), Rééd. London (Britons) 1984.
 S. KNIGHT, *The Brotherhood : the secret world of freemasons*, Granada publishing Ltd, 1984.
 G. ORWELL, *The Lion and the Unicorn* (1941), Penguin Books, England, 1982.
 M. SHORT, *Inside the Brotherhood. Further secrets of the Freemasons*, Grafton books, London, 1989.
 [Working group established by the standing committee of the General Synod of the Church of England], *Freemasonry and Christianity. Are they compatible ? A contribution to discussion*, Church House Publishing, London, 1987.

Eglises, laïcité et intégration européenne

par
Jean-Paul WILLAIME

Nous voudrions montrer, à travers cette contribution, en quoi le processus d'intégration européenne questionne *de facto* aussi bien la laïcité à la française ¹ que les Eglises chrétiennes qui se trouvent interrogées par les transformations économiques, socio-politiques et culturelles de l'Europe. Nous montrerons tout d'abord, à travers quelques exemples, quelles sont les conséquences de l'intégration européenne en matière religieuse. Pour nous interroger ensuite sur les incidences de l'intégration européenne sur les relations interconfessionnelles dans le monde chrétien.

1. L'intégration européenne et ses incidences religieuses

La construction européenne, tant au niveau de l'Union européenne des Douze qu'au niveau du Conseil de l'Europe, ne comporte aucun programme visant à une quelconque homogénéisation des relations Eglises/Etat dans les différents pays. Ces relations sont tellement liées aux spécificités historiques, culturelles et religieuses de chaque nation ² que vouloir une homogénéisation dans ce domaine risquerait d'être interprété comme une tentative d'uniformisation portant directement atteinte à l'identité de chaque société nationale. Qu'on pense aux Eglises établies en Grande-Bretagne (la *Church of England* et la *Church of Scotland*), aux Eglises catholique et protestante reconnues comme corporations de droit public en Allemagne, aux régimes des cultes reconnus dans d'autres pays, à la séparation des Eglises et de l'Etat à la française, aux Etats à religion officielle... Comme Hervé Hasquin le montre dans sa contribution, même s'il est possible de dégager quelques types, la diversité européenne est grande dans ce domaine. Cette diversité est liée à la façon même dont, dans le cadre de sa constitution comme société nationale, les relations religion et politique se sont nouées. Si, comme nous le pensons, toute institution d'une souveraineté politique est inévitablement confrontée au fait religieux et implique une certaine façon de le traiter, les relations Eglise-Etat représentent un élément intrinsèquement lié à chaque configuration nationale dans ses particularités culturelles et socio-politiques. La liberté religieuse étant un élément important de la démocratie, les relations Eglises-Etat, tout particulièrement la reconnaissance du pluralisme religieux et philosophique, concer-

ment aussi la façon même dont, dans chaque société, s'est institutionnalisée la démocratie. C'est dire l'importance socio-politique de ces relations.

On comprend, dès lors, pourquoi la construction européenne peut difficilement intervenir directement dans ces aspects : c'est comme si une telle construction venait se mêler du système politique propre à chaque pays. Mais souligner, comme nous le faisons, le profond enracinement des relations Eglises-Etat dans les particularités socio-culturelles et dans le mode de démocratie de chaque pays, c'est en même temps montrer que la construction européenne, dans la mesure où elle touche à l'exercice de la souveraineté politique, rencontre inévitablement la façon de traiter le religieux. Même si la construction européenne n'a aucun programme d'homogénéisation des relations Eglises-Etat, même si elle ne peut pas et ne veut pas agir directement dans ce domaine, elle n'est cependant pas sans certains effets, qu'on le veuille ou non, sur les relations Eglises-Etat. Autrement dit, la construction européenne n'est pas sans incidences religieuses. On le constate au niveau de la *Convention européenne des droits de l'homme*, au niveau de certaines conséquences de l'Union européenne et au niveau des relations Eglises/institutions européennes.

1. La Convention européenne des droits de l'homme

La ratification, par les pays membres du Conseil de l'Europe, de cette *Convention européenne des droits de l'homme* — signée à Rome le 4 novembre 1950, entrée en vigueur le 3 septembre 1953, elle fut complétée par divers protocoles additionnels — n'est pas sans conséquences sur la façon dont, dans chaque pays, sont traités un certain nombre de problèmes religieux... En ratifiant cette Convention, chaque pays signataire s'engage en effet à en respecter toutes les clauses ; les citoyens des pays signataires pouvant, à titre individuel, recourir à la Cour européenne des droits de l'homme pour faire valoir leurs droits dans le cadre de cette Convention. On a là un exemple des tensions qui peuvent naître entre un droit européen d'une part, les législations et pratiques nationales d'autre part.

L'article 9 de cette Convention stipule :

- « 1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.
2. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui ».

C'est en référence à cet article que la Cour européenne des droits de l'homme a, en mai 1993, condamné la Grèce qui avait prononcé un verdict de trois mois de prison contre un témoin de Jéhovah au motif de prosélytisme (lequel est interdit selon l'article 13 de la Constitution de la République de Grèce). On sait aussi que le maintien de l'appartenance religieuse sur les cartes d'identités des Grecs pose problème par rap-

port au droit communautaire : le Parlement européen a rappelé la Grèce à l'ordre à ce sujet.

En reconnaissant non seulement la liberté de culte, mais aussi celle de manifester publiquement sa religion, la Convention légitime l'expression publique de tout groupement religieux. Elle reconnaît également le droit des parents au choix éducatif pour leurs enfants : le Conseil de l'Europe reconnaît tout à fait explicitement le droit des parents à choisir un enseignement conforme à leurs convictions religieuses et philosophiques. L'article 2 du Premier protocole additionnel (du 20 mars 1952) à la *Convention européenne des droits de l'homme* stipule en effet :

« Nul ne peut se voir refuser le droit à l'instruction. L'Etat, dans l'exercice des fonctions qu'il assumera dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement, respectera le droit des parents d'assurer cette éducation et cet enseignement conformément à leurs convictions religieuses et philosophiques ».

Le Conseil de l'Europe émet également certaines recommandations en matière d'éducation interculturelle qui, dans la mesure où elles peuvent être perçues comme promouvant un rapport plutôt libéral à la religion, ne sont pas évidentes pour les versions orthodoxes des traditions religieuses qui sont plus réservées ou franchement opposées à des perspectives d'éducation interculturelle. Qu'on en juge par les recommandations ci-après :

« Le système éducatif devrait surtout transmettre des valeurs et susciter des pratiques et des comportements visant à développer l'aptitude :

- * à la communication et à la relation interpersonnelle et intercommunautaire, à la découverte de l'altérité en tant que rapport et non en tant que barrière ;
- * à l'esprit critique (maîtrise) de ses identités particulières (religieuses, nationales, ethniques, etc.), de leur rationalisation, c'est-à-dire de leur relativisation en référence à l'universel (l'homme, sa dignité, ses droits fondamentaux), de leur caractère historique, de leur évolution dans le temps et dans l'espace. Et cela, pour éviter tout intégrisme et maîtriser la dynamique particulier/universel ;
- * à la lecture pratique de l'image et du discours de l'information médiatique ».

Dans son souci de prendre en compte la pluralité culturelle et religieuse de l'espace européen, le Conseil de l'Europe refuse donc les exclusivismes religieux et revendique un universel dépassant les particularités des croyances et pratiques propres à chaque tradition religieuse. C'est en ce sens que ce Conseil promeut l'esprit critique, y compris par rapport à sa propre identité religieuse. Le Conseil de l'Europe, comme les instances étatiques de toute démocratie pluraliste, préfère les versions *soft* des religions, celles qui, précisément, acceptent le minimum d'autorelativisation nécessaire à l'inscription dans un espace pluraliste. Ce qui signifie aussi la reconnaissance d'un universel transreligieux et transphilosophique.

2. Les incidences de l'Union européenne

Par les effets mêmes du rapprochement et de la comparaison entre les pays de l'Union européenne, la laïcité à la française apparaît comme un modèle beaucoup plus lié aux particularités culturelles et historiques de la France qu'un modèle directement

exportable. En découvrant que, non seulement d'autres formes de séparation, mais aussi diverses formes de collaboration entre les Eglises et l'Etat étaient parfaitement compatibles avec la non-confessionnalité de l'Etat et garantissait tout autant les libertés individuelles et collectives, l'exemple hexagonal se trouve forcément relativisé même si la laïcité à la française peut revendiquer une portée universaliste au-delà de ses particularités historiques.

Mais les incidences de l'Union européenne sont aussi très concrètes. Si, en France, l'Université d'Etat a le monopole de la collation des grades, ce n'est pas le cas dans d'autres pays de la Communauté. Ainsi, comme le remarque Emile Poulat ³, il suffit à un établissement supérieur confessionnel français de s'entendre avec une université catholique étrangère dont les titres ont valeur nationale dans le pays considéré (par exemple l'Université catholique de Louvain en Belgique) pour que les grades conférés par cet établissement confessionnel français acquièrent une valeur nationale en France même.

A travers les écoles européennes, comme par exemple celles de Luxembourg et de Karlsruhe, qui sont des établissements publics intergouvernementaux conjointement gérés par les douze pays de la Communauté, la France participe (et finance) des établissements scolaires où des cours de religion ou de morale font officiellement partie des programmes. La France est certes habituée à certaines exceptions à son régime commun (en particulier en Alsace-Moselle), mais il est intéressant de relever que, dans les écoles européennes, la laïcité scolaire à la française n'est pas appliquée. Même si une école européenne devait s'édifier sur le territoire français — aucune des neuf écoles européennes existant en 1992 ne se trouve en France —, il est vraisemblable qu'il en irait de même car il n'y a qu'en France que des cours de religion ne sont pas organisés à l'école (à l'exception, encore une fois, de l'Alsace-Moselle).

Des problèmes peuvent aussi surgir suite à des décisions votées par le Parlement européen et qui relèvent ensuite du droit communautaire. Ainsi, en 1994, suite à une décision du Parlement de Strasbourg recommandant aux Etats membres de l'Union européenne d'abolir les dispositions nationales « criminalisant » les rapports sexuels entre personnes de même sexe, le pape Jean-Paul II a vivement réagi en déclarant le 20 février 1994 que « l'approbation juridique de l'homosexualité » n'était « pas moralement admissible ». Il rejoignait ainsi, dans ce type de dénonciation, le pasteur protestant Ian Paisley qui dénonça le fait que l'homosexualité masculine et adulte ait été légalisée en Irlande du Nord à cause de l'intégration du Royaume-Uni dans la Communauté européenne (cette légalisation valait auparavant en Grande-Bretagne et non en Irlande du Nord) ⁴.

3. Les rapports entre les institutions européennes et les Eglises

Les relations entre les Eglises et les institutions européennes ne sont pas régies par des dispositifs analogues aux lois organisant ces rapports dans chaque pays. Les institutions européennes ne sont en effet pas des Etats et n'ont pas à organiser de tels rapports. Les Eglises tendent ainsi à être traitées comme des organisations non gouvernementales parmi d'autres, l'Eglise catholique bénéficiant, à travers l'Etat du Vatican, de représentations diplomatiques spécifiques (comme elle en bénéficie au niveau de chaque pays). Ce n'est pas à un niveau juridique que les relations entre les institu-

tions européennes et les Eglises apparaissent particulières, c'est beaucoup plus au niveau de la pratique de ces relations. A ce niveau en effet, on peut dire que c'est plus un modèle allemand de relations Eglises-Etat qui prévaut qu'un modèle français. Les Eglises y sont en effet beaucoup plus reconnues comme interlocuteurs réguliers et légitimes du pouvoir politique que ce n'est le cas en France.

En ce qui concerne l'Union européenne, on note par exemple que, à Bruxelles, les Eglises sont étroitement associées à la réflexion sur les problèmes européens à travers l'*Ecumenical European Commission for Church and Society* (EECCS). Les contacts sont nombreux avec la Cellule de prospective, tête pensante du Cabinet du président Delors, en particulier avec le conseiller en chef de cette cellule, Jérôme Vignon. Celui-ci informe régulièrement les Eglises : le 12 février 1993, il s'adressait par exemple au *staff* des organisations œcuméniques à Bruxelles pour les informer de la situation actuelle de l'intégration européenne, le 16 février 1994 pour leur présenter le Livre blanc sur « La croissance, la compétitivité et l'emploi ». Depuis le 5 novembre 1990, jour où Jacques Delors et des membres de la Commission des Communautés européennes rencontrèrent des représentants d'Eglises sous l'égide de l'EECCS, des rencontres ont régulièrement lieu entre l'EECCS et des représentants de la Commission : la quatrième rencontre, le 16 octobre 1992, a par exemple porté sur le thème de la citoyenneté. En juillet 1993, des représentants de l'EECCS et de la COMECE (Commission des évêchés dans la Communauté européenne) ont constitué, avec des députés européens, un groupe de travail sur le chômage et la pauvreté chargé d'étudier la possibilité, pour les Eglises, d'organiser des assises sur ces questions (l'initiative de la constitution de ce groupe revient à un député européen britannique du groupe socialiste du Parlement, Ken Coates ; elle a reçu le soutien personnel de Léo Tindemans, dirigeant du groupe démocrate-chrétien du Parti populaire européen).

Alors que, dans beaucoup de pays d'Europe, les responsables d'Eglises ne pénètrent pas, ès qualités, dans les enceintes des parlements nationaux, il est frappant de constater que le Parlement européen à Strasbourg ne dédaigne pas de recevoir des chefs religieux : le pape Jean-Paul II le 11 octobre 1988, le patriarche œcuménique Bartholoméos I^{er} le 19 avril 1994. Là encore, les écarts sont sensibles par rapport à la laïcité à la française.

On note aussi des initiatives telles que l'organisation, par les catholiques, protestants et anglicans, de déjeuners-débats trimestriels entre les députés de l'assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe (exemple : le 27 janvier 1994 sur le thème « Eglises, nationalités et minorités » avec Jozsef Brătinka, chef de la délégation parlementaire hongroise).

Autant d'initiatives et de pratiques qui manifestent un certain mode d'articulation du religieux et du politique. Les faits abondent qui montrent l'intérêt manifesté par les institutions européennes et leurs représentants pour une participation des autorités religieuses à la construction de l'Europe. Comme si les acteurs de l'intégration européenne recherchaient un surplus de légitimation à travers une telle participation, des relais pour mieux faire passer l'idéal européen ⁵. Il est vrai aussi que cette invitation adressée aux religions d'apporter leurs contributions à l'édification de l'Europe intervient dans une période où, dans les sociétés nationales elles-mêmes — y compris dans une république laïque comme la France —, l'on assiste à une revalorisation du rôle des Eglises dans la sphère publique ⁶.

Cette invitation faite aux Eglises rencontre un écho très favorable en leur sein, les Eglises chrétiennes manifestant de leur côté un fort investissement du thème européen.

2. Intégration européenne et relations interconfessionnelles

1. *L'Europe comme vecteur d'œcuménisme chrétien*

L'intégration européenne est fortement valorisée par les milieux chrétiens, d'autant plus que le thème de l'union est très prisé du point de vue chrétien : dans le processus d'unification de l'Europe, les chrétiens tendent en effet à voir une évolution positive dans son principe même car elle contribue, selon eux, à surmonter les oppositions nationalistes et idéologiques du passé au profit d'une collaboration entre les peuples d'Europe. Ils y voient aussi une interpellation : si l'unification de l'Europe progresse dans les secteurs économiques, culturels, politiques et sociaux, qu'en est-il au plan des religions, plus particulièrement des christianismes ? Les séparations confessionnelles au sein du christianisme, l'enracinement très profond des Eglises, en particulier protestantes et orthodoxes, dans des cadres politiques et culturels nationaux montrent que les Eglises ont aussi beaucoup d'efforts à faire en matière d'unification européenne : n'ont-elles pas elles-mêmes contribué aux divisions de l'Europe ? L'œcuménisme chrétien qui, pour diverses raisons, tend aujourd'hui à s'essouffler, investit le terrain européen : si l'Europe suscite, comme on le verra plus loin, des tendances à la reconfessionnalisation, il est incontestable qu'elle active aussi le mouvement œcuménique. A l'échelle du continent, cela se traduit notamment par les assemblées régulières communes que tiennent le Conseil des conférences épiscopales d'Europe (CCEE) et la Conférence des Eglises européennes (KEK selon les initiales allemandes), le premier organisme représentant les épiscopats catholiques romains et le second représentant les autres Eglises chrétiennes (anglicane, orthodoxes, protestantes). La première rencontre des délégués de ces deux organismes s'est tenue en France à Chantilly en 1978 : pour la première fois, des représentants de toutes les Eglises chrétiennes présentes en Europe se trouvaient rassemblés. La rencontre la plus récente CCEE/KEK a eu lieu à Saint-Jacques de Compostelle (Espagne) en 1991.

A côté de ces collaborations interconfessionnelles impliquant essentiellement des théologiens et responsables ecclésiastiques, il faut aussi mentionner des rassemblements mobilisant des cercles beaucoup plus larges de personnes. C'est ainsi qu'à Bâle en mai 1989, à l'invitation conjointe de la KEK et du CCEE, plus de six mille chrétiens (catholiques, orthodoxes, anglicans, protestants) de tous les pays d'Europe se sont retrouvés autour du thème « paix, justice et sauvegarde de la Création ». D'autre part Taizé, en Saône-et-Loire, voit défiler chaque été plusieurs dizaines de milliers de jeunes des quatre coins de l'Europe, jeunes qui sont également nombreux à participer aux rassemblements œcuméniques convoqués par le frère Roger — le fondateur de la communauté de Taizé — dans telle ou telle ville d'Europe (trente-trois mille à Paris en 1989, quatre-vingt mille à Prague en 1991, cent mille à Vienne fin 1992-début 1993). Le prix Robert Schuman, qui récompense tous les deux ans une personnalité connue pour son activité en faveur de l'unité européenne, a d'ailleurs été décerné au frère Roger Schutz le 20 novembre 1992 (après avoir été décerné au premier ministre

hongrois Jozsef Antall en 1990, au cardinal Poupard en 1988 et au président portugais Mario Soares en 1986).

Catholiques, protestants et orthodoxes se mobilisent aussi face aux conflits qui, en Europe, ont une dimension confessionnelle. Ainsi, en Irlande du Nord, KKK et CCEE financent des projets visant à pacifier les relations catholico-protestantes, à travers l'*Inter-Church Emergency Fund for Ireland*. Des soutiens sont apportés à des réalisations comme la communauté de Corrymeela, fondée en 1965 à Belfast par une quarantaine de catholiques et de protestants, et qui a développé un réseau de solidarité à travers toute l'Europe. Dans le conflit de l'ex-Yougoslavie, la KKK et le CCEE ont pris l'initiative d'une rencontre entre le patriarche serbe-orthodoxe Pavle et le cardinal catholique romain et croate Franjo Kuharic le 23 septembre 1992 près de Genève (le leader de la communauté musulmane de Bosnie, Jakub Selimoski, avait accepté l'invitation mais n'avait pu quitter Sarajevo) : cette rencontre aboutira à un appel commun à la paix publié le 24 septembre 1992. L'existence de ces initiatives de paix, aux effets d'ailleurs limités, n'empêche pas que, dans les cas précités, les cultures confessionnelles et les agissements de divers responsables ecclésiastiques ont une part de responsabilité dans le conflit.

Tant au niveau des institutions ecclésiastiques qu'au niveau de rassemblements spirituels de masses, l'Europe est donc vecteur d'œcuménisme chrétien. Elle est aussi vecteur de dialogues interreligieux, notamment avec l'eupéanisation des relations islamo-chrétiennes et les réflexions menées sur les modes de présence de l'islam en Europe.

2. L'Europe comme vecteur de tensions interconfessionnelles

Si l'œcuménisme tend à relativiser les différences confessionnelles, à souligner ce qui unit plutôt que ce qui sépare, le processus inverse est également observable, à savoir la réaccentuation des différences confessionnelles et religieuses, voire leur durcissement. Ces processus de reconfessionnalisation dépassent bien sûr l'Europe et son processus multiforme d'intégration. Mais, si nous les mentionnons ici, c'est que c'est l'Europe elle-même qui, à travers les positions et attitudes adoptées par les Eglises, suscite des tendances à la reconfessionnalisation. En relativisant les frontières et les imaginaires nationaux, en proposant certains transferts de souveraineté des nations à l'Europe, le processus même de construction de l'Europe active les imaginaires et sert de projection à certains schémas de recomposition des rapports entre religions et politique. L'imaginaire de l'Europe, qui implique toute une vision de l'histoire et de l'identité civilisationnelle européenne, est un enjeu de luttes auxquelles les Eglises chrétiennes prennent une part non négligeable : dans cette représentation de l'Europe en effet, il y va de la façon même de concevoir les rapports entre religion et politique et de la façon même de concevoir la place du christianisme, voire de telle ou telle confession chrétienne. A travers les transformations de l'Europe à l'Ouest comme à l'Est, l'on constate une fois de plus que, dès que l'on touche à l'exercice de la souveraineté politique, on atteint forcément par là-même ce qui concerne la place et le rôle du religieux. Les transformations de l'Europe sont aussi l'occasion, pour certains, de se placer dans des perspectives de reconquêtes religieuses, voire de restaurations de pouvoirs de la religion sur la société. C'est dans le cadre de tous ces remue-ménages

européens que s'observent, à différents niveaux, des tendances à la reconfectionnalisation.

L'Europe avive les dissensions intrachrétiennes en ranimant des tensions entre catholicisme, protestantisme et orthodoxie, notamment à propos du mot d'ordre de « nouvelle évangélisation » de l'Europe lancé par Jean-Paul II. Ainsi, après la rencontre œcuménique de Saint-Jacques de Compostelle qui déclarait que « l'évangélisation des Européens a un avenir si nous respectons le destin spirituel complexe du Continent » et qui invitait les Eglises « à renoncer à toute évangélisation compétitive qui traduirait un esprit de concurrence entre elles » (*Documentation catholique*, n° 2041, 1992, p. 27-28), les protestants et les orthodoxes ont exprimé des critiques face à l'initiative papale de créer un organisme pour l'évangélisation catholique romaine en Europe (suite au Synode des évêques à Rome en décembre 1991, synode auquel l'Eglise orthodoxe russe, invitée comme « délégué fraternel », avait refusé de participer). Cette initiative a été jugée contraire à l'engagement œcuménique de Saint-Jacques de Compostelle qui disait « non à la compétition, oui à la coopération ». Les protestants préférèrent parler de l'évangélisation des Européens plutôt que de l'évangélisation de l'Europe (voir *Protestantisme et construction européenne*, 1991). Dans un rapport discuté en mars 1994 à l'occasion de son Synode Général, l'Eglise réformée néerlandaise, tout en répondant positivement à l'appel de Jacques Delors de prendre activement part au débat sur l'avenir de l'Europe, nie toute tendance vers une quelconque restauration d'une « Europe chrétienne » (voir *Raad voor de zaken van overheid en samenleving van de Nederlandse Hervormde Kerk*, 1994). L'Europe active donc des dissensions catholico-protestantes. Quant aux orthodoxes et aux catholiques, ils sont en tension à propos des Eglises uniates : orthodoxes et uniates (catholiques de rite byzantin) se disputant l'affectation d'édifices culturels. Les orthodoxes critiquent aussi bien la création de nouveaux diocèses catholiques en Russie et les activités qu'y déploient les jésuites que les menées d'évangélistes protestants américains. L'ouverture de l'espace européen repose donc la question du prosélytisme et de la concurrence des groupes religieux. Par rapport aux protestants, les orthodoxes ne sont pas en reste. Le journal officiel de l'Eglise orthodoxe-serbe *Pravoslavlje* critique explicitement le Conseil œcuménique des Eglises en invitant les Eglises orthodoxes à quitter ce Conseil : on reproche au COE d'avoir une intention « similaire à celle des francs-maçons » d'abolir toutes les différences de croyances pour développer une religion mondiale universelle. Les orthodoxes-serbes reprochant au COE de vouloir créer « une fausse unité entre les chrétiens » alors que, estime ce journal, catholiques et protestants ont une autre foi que les orthodoxes (cité dans *Le Messager Evangélique*, 1991).

La façon même de dire l'identité civilisationnelle de l'Europe et de rendre compte de son histoire suscite également des tensions. Face à une certaine façon catholique romaine de parler de l'Europe chrétienne, les protestants rappellent de divers côtés que le christianisme ne se réduit pas au catholicisme romain et que l'Europe ne peut être identifiée purement et simplement au christianisme. D'ailleurs la propension à identifier l'Europe au christianisme, voire au catholicisme à l'Ouest et à l'orthodoxie à l'Est, suscitent les réserves et les critiques d'autres milieux religieux et non religieux. La tendance de Jean-Paul II à valoriser, dans la façon de concevoir l'histoire de l'Europe, le premier millénaire (notamment le monachisme médiéval) au détriment du

second millénaire (l'époque de la Renaissance, de la Réforme et des Lumières) a été vivement critiquée par divers théologiens comme Paul Valadier et par des sociologues comme Paul Ladrière ⁷.

Dans ces tensions interconfessionnelles, on peut se demander si la fracture entre le christianisme occidental catholico-protestant et le christianisme oriental de tradition orthodoxe ne domine pas toutes les autres. Le rideau de fer politique entre l'Est et l'Ouest serait-il remplacé par la frontière culturelle du « Filioque » ⁸ ? Le géographe Michel Foucher ⁹ l'affirme : « la limite religieuse la plus durable en Europe, celle qui sépare depuis le Grand schisme (*sic*) de 1054, constitue une importante frontière socio-culturelle qui fracture l'espace européen ». A considérer certaines déclarations et certains faits, il est en tout cas clair que les milieux orthodoxes ont quelque peine à accepter une société sécularisée et pluraliste à l'occidentale, en particulier la stricte séparation des Eglises et de l'Etat qu'une telle société implique. Mais cette difficulté est source de tensions au sein même du monde orthodoxe. Preuve, s'il en est, que les tensions interconfessionnelles que nous évoquons sont liées à des tensions à l'intérieur même de chaque univers confessionnel.

3. *L'Europe comme vecteur de tensions intraconfessionnelles*

La discussion étant particulièrement vive au sein de l'orthodoxie russe, nous nous y arrêtons plus longuement. En Russie en effet, certains représentants de l'orthodoxie, et pas seulement des milieux d'extrême-droite, pensent qu'il y a incompatibilité entre le christianisme orthodoxe et la démocratie libérale. A. Kouraev, jeune diacre, assistant du patriarche Alexis II, résume ainsi « l'incompatibilité de l'Orthodoxie et du libéralisme : d'un point de vue chrétien, écrit-il, il est absurde de parler des « idéaux démocratiques ». La démocratie n'est en rien une force créatrice : elle ne crée rien par elle-même » ¹⁰. En effet, selon A. Kouraev, la démocratie ne peut pas constituer un idéal car elle ne représente qu'un cadre de la vie collective garantissant les droits de l'homme et non une conception du monde indiquant ce que l'homme doit faire, les devoirs qu'il a à remplir. Pour l'auteur, les institutions démocratiques remplissent essentiellement des fonctions de police en garantissant les conditions dans lesquelles les hommes peuvent remplir leur devoir. Mais c'est au christianisme à coiffer la démocratie pour lui donner sens ; l'auteur parle de la nécessité pour le christianisme de mener une « guerre sainte contre l'idéologie démocratique ». Cela rejoint ce que Georges Charachidzé notait à propos de la « théodémocratie » géorgienne et de l'approche faite par A. Soljénitsyne de la démocratie dans son écrit de 1990, *Comment réaménager notre Russie ?* (Paris, 1990). Tchantouria, l'inventeur géorgien de la « théodémocratie », déclare :

« Nous souhaitons que l'Eglise contrôle la politique, mais non la démocratie. Notre projet est le suivant : le Parlement géorgien comportera deux Chambres. La Chambre haute sera composée des membres du Saint Synode de l'Eglise géorgienne. La Chambre basse, des représentants du peuple. Il va de soi que l'Eglise ne se mêlera pas des affaires politiques, mais le Synode aura droit de veto sur tous les projets de lois qui menacent les chrétiens et la doctrine chrétienne. La démocratie est bien sûr une excellente chose, mais elle est impuissante face au totalitarisme, car il lui manque une force de contrôle moral » ¹¹.

« Pour l'obscur politicien de Tbilissi comme pour l'illustre écrivain russe, commente G. Charachidzé, « la démocratie n'est pas un principe de gouvernement des hommes, mais une combinaison de rouages politiques et surtout administratifs »¹².

En Russie, les nouveaux responsables politiques tendent à redonner une place de choix à la religion orthodoxe dans la vie publique. K. Lioubarski, un ancien dissident émigré à Munich, s'exprimait ainsi, en avril 1992, dans les colonnes de la revue russe *Literatournaïa Gazeta*¹³.

« Je suis mal à l'aise quand je vois des présidents, des premiers ministres, des députés et des dissidents s'exhiber ostensiblement à l'église en s'efforçant de se placer devant l'objectif de la caméra. Je suis mal à l'aise quand le prêtre devient le personnage obligé de presque tous les programmes de la télévision d'Etat. Je suis mal à l'aise quand on fait du catéchisme à l'école la dernière conquête de la liberté et de la démocratie.

Je me sens beaucoup plus proche de la position du Congrès des Etats-Unis (un pays très chrétien et très démocratique) qui s'oppose opiniâtement à la pratique de la prière dans les écoles et même aux brèves séances de méditations religieuses libres ».

Dans la tradition orthodoxe en effet, a prévalu l'héritage byzantin de « la symphonie des pouvoirs » entre l'Eglise et l'Empire, le patriarche et le *basileus*, doctrine qui, si elle reconnaît bien la distinction du politique et du religieux, du temporel et du spirituel, s'est souvent traduite en fait par une forte imbrication de l'Eglise et de l'Etat (voir le sergianisme après la Révolution de 1917 et les informations aujourd'hui dévoilées sur les étroites relations entre le pouvoir communiste et la hiérarchie orthodoxe). L'ouverture de l'espace russe aux vents de la démocratie et du pluralisme pose un redoutable défi à l'Eglise orthodoxe peu préparée, à la fois historiquement et théologiquement, à se situer dans une société sécularisée et pluraliste. Les réactions exprimées face aux menées évangélistes catholiques et protestantes en terre russe montrent que les responsables orthodoxes prétendent exercer un monopole sur la gestion de l'âme russe et ont de la peine à admettre la présence d'autres offres religieuses. C'est dans ce contexte qu'ils peuvent être d'autant plus amenés à solliciter les faveurs du pouvoir politique et donc à réinstaurer, au bénéfice bien sûr de l'orthodoxie, une nouvelle version de la symphonie des pouvoirs politiques et religieux.

Le défi est donc particulièrement net dans le monde orthodoxe. Ces constats viennent renforcer l'importance accordée par Michel Foucher à la frontière culturelle entre christianisme d'Occident et christianisme d'Orient. L'enjeu est bien ici le mode d'articulation entre religion et politique et une certaine façon de concevoir la vie sociopolitique démocratique : non pas un cadre vide de sens que viendrait combler le religieux, mais un mode de gestion de la vie collective reposant sur un certain *ethos*, celui des droits de l'homme et du citoyen, qui s'est formé sur le terreau culturel du judaïsme, du christianisme occidental et de divers héritages philosophiques.

Ces mises en causes religieuses de la modernité séculière occidentale ne sont pas l'apanage de l'orthodoxie. On la rencontre aussi dans certaines expressions du catholicisme et du protestantisme. L'échec du communisme tend à être interprété comme l'échec de l'humanisme athée et certains nourrissent le procès de la modernité qui aurait amené la shoah et le goulag. Dans la Déclaration finale du Synode des évêques d'Europe (Rome, décembre 1991), on peut lire :

« L'effondrement du communisme remet en cause toutes les voies culturelles, sociales et politiques de l'humanisme européen, en tant qu'elles sont marquées par l'athéisme, et non pas seulement dans son issue marxiste ; cette faillite démontre dans les faits et non seulement dans les principes, qu'il n'est pas permis de disjoindre la cause de Dieu de celle des hommes » ¹⁴.

Le fait qu'un tel passage ait pu subsister dans la déclaration finale reste une trace des tensions qui, au cours du synode, sont apparues entre évêques catholiques de l'Est et évêques catholiques de l'Ouest. Ces derniers, précisait Henri Tincq dans un article du *Monde* du 14 décembre 1991, ont dû réagir face au procès de l'Occident instruit par leurs collègues de l'Est prompts à dénoncer la sécularisation et le pluralisme des sociétés de l'Europe de l'Ouest. En imputant ainsi à l'esprit des Lumières les tragédies du xx^e siècle n'est-ce pas le procès même de la sécularisation que l'on instruit ? De là les tensions, au sein même du monde catholique, dans l'appréciation portée sur les sociétés occidentales sécularisées, tensions qui ont nettement été perceptibles au Synode des évêques sur l'Europe. Les transformations actuelles de l'Europe réactivent le débat sur le rapport à la modernité séculière dans les différents mondes religieux. Dans le monde protestant, certains courants fondamentalistes axent aussi leur prédication sur cet échec de la modernité à répondre aux aspirations fondamentales de l'homme. Dans le bulletin protestant évangélique *LandMARC* publié par MARC Europe (1992), on peut par exemple lire le point de vue suivant sur la sécularisation :

« The church must respond to the challenge posed by nominality in an increasingly secular society. Secularisation has resulted in religion being :
Relativised. There is no objective truth because all values are viewed as relative (« It doesn't matter what you believe as long as you believe it sincerely »).
Marginalised. Religion is kept out of mainstream society.
Trivialised. It is seen as a hobby, a leisure pursuit.
Sanitised. It is not to threaten or to challenge.
 We must work against forces such as these as we attempt to draw those who claim to be Christian back into the church ».

A l'Assemblée protestante européenne de Budapest (1992), qui réunissait les Eglises réformées et luthériennes, le point de vue est au contraire beaucoup plus positif à l'égard de la sécularisation ¹⁵ :

« Les Eglises sont pour le moins prêtes à reconnaître expressément que les « Lumières » ont permis le déploiement de valeurs essentielles qui ont leur fondement dans l'Évangile. Ces valeurs sont par exemple : la culture de la libre parole, la critique du simple argument de la tradition, la libération d'aliénations qu'on a soi-même provoquées ou que d'autres vous imposent, l'esprit de dialogue et de tolérance face à ceux qui pensent différemment, le oui à l'État sécularisé. L'Évangile de Jésus-Christ libère. Les Eglises doivent approuver le processus de sécularisation dans la mesure où ce dernier libère les femmes et les hommes des préjugés et des tabous. (...) ».

Les Eglises ayant le souci de la véritable liberté, elles ne peuvent pas annoncer l'Évangile de manière autoritaire. Tout en étant persuadées de la vérité de l'Évangile, elles gagneront à ne pas donner l'impression de disposer de la vérité. Elles reconnaîtront au contraire la liberté de l'homme sécularisé et le rencontreront en étant ouvertes au dialogue ».

Dans le monde protestant, comme dans les mondes catholique et orthodoxe, avec les particularités propres à chaque univers confessionnel et selon des intensités variables, on retrouve donc des tensions relatives à la façon de se situer par rapport à la situation présente de la modernité. L'Europe et ses mutations activent les clivages qui parcourent les mondes religieux.

Que ce soit au niveau factuel ou au niveau des orientations religieuses elles-mêmes, l'intégration européenne repose à nouveaux frais la question des rapports entre religions, Etat et société civile, ce qui revient à dire qu'elle met en jeu la question de la laïcité. Si l'Europe doit avancer dans la voie de l'intégration, elle le fera aussi en intégrant sa diversité philosophique et religieuse et en définissant, à son échelle, un mode de traitement des faits religieux compatible avec les principes de sociétés démocratiques caractérisées, entre autres, par l'indépendance réciproque des pouvoirs politiques et religieux.

Notes

¹ Sans méconnaître l'existence de différents modèles de laïcité, c'est la situation française qui est prise ici comme point de comparaison. Quand, d'autre part, nous disons que la laïcité à la française est questionnée *de facto* par l'intégration européenne, nous ne voulons pas dire que cette laïcité serait fondamentalement remise en cause, encore moins qu'elle *devrait* l'être. D'autant plus que, comme le montre très bien Francis MESSNER (*Laïcité imaginée...*), il faut relativiser la spécificité du cas français au sein de l'Europe.

² Ce que, pour l'Union européenne, illustre fort bien l'ouvrage *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze* publié sous la direction de Jean BAUBÉROT (1994).

³ E. POULAT, *L'Europe religieuse...*, p. 416.

⁴ St. BRUCE, *God save Ulster*, p. 227.

⁵ A l'occasion de la visite du pape aux institutions européennes de Strasbourg en 1988, nous avons analysé à quelle transaction symbolique entre religion et politique la construction de l'Europe donnait lieu (voir J.-P. WILLAIME, *Strasbourg...*).

⁶ J.-P. WILLAIME, *Etat, éthique et religion...*

⁷ P. VALADIER, *La foi...* ; ID., *Un défi...* ; P. LADRIÈRE, *La vision européenne...*

⁸ Divergence entre le christianisme occidental et le christianisme oriental qui remonte à la fin du v^e siècle (donc bien avant la séparation de 1054), le premier affirmant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (*Filioque*) alors que, pour le second, Il ne procède que du Père seul, le *Filioque* compromettant, de son point de vue, la monarchie du Père.

⁹ M. FOUCHER, *Fronts et frontières...*, p. 514.

¹⁰ K. ROUSSELET, *L'Eglise orthodoxe russe...*, p. 34.

¹¹ Programme du Parti national-démocrate géorgien, Gouchagui, 1990 ; cité par G. CHARACHIDZÉ, *Leçons...*, p. 33-34..

¹² G. CHARACHIDZÉ, *Leçons...*, p. 34.

¹³ K. ROUSSELET, *L'Eglise orthodoxe russe...*, p. 25.

¹⁴ *Documentation catholique*, n° 2043, 2 février 1992, p. 124.

¹⁵ *Responsabilité chrétienne...*, p. 10-11.

Bibliographie

- Assemblée protestante européenne du 24 au 30 mars 1992 à Budapest, Responsabilité chrétienne pour l'Europe (document préparatoire), *Foi et Vie*, Volume LXXXII, n° 2, avril 1993, p. 3-29
- Jean BAUBÉROT (dir.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*. Paris, Syros, 1994.
- Steve BRUCE, *God save Ulster. The Religion and Politics of Paisleyism*, Oxford, Clarendon Press, 1986, 308 p.
- Georges CHARACHIDZÉ, « Leçons de la « théodémocratie », dans *Le religieux dans le politique, Le genre humain*, Paris, Seuil, mai 1991, p. 33-38.
- Convention européenne des droits de l'homme*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, Service de l'Information, 1988.
- Documentation catholique*, n° 2041, 5 janvier 1992.
- Documentation catholique*, n° 2043, 2 février 1992.
- Michel FOUCHER, *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique*, Paris, Fayard, nouv. éd. entièrement refondue, 1991.
- Paul LADRIÈRE, « La vision européenne du pape Jean-Paul II », dans *Le Rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne ?* (sous la direction de René LUNEAU avec la collaboration de Paul LADRIÈRE), Paris, Le Centurion, 1989, p. 147-181.
- [LandMARC], *Nominality — The Challenge of the 1990s*, London, High Summer 1992.
- Le Messager Evangélique*, « Serbisch-orthodoxe gegen Weltkirchenrat », Strasbourg, n° 36, 8 septembre 1991.
- Les Constitutions de l'Europe des Douze*, Textes rassemblés et présentés par Henri OBERDORFF, Paris, La Documentation Française, 1992, 270 p.
- Francis MESSNER, « Laïcité imaginée et laïcité juridique. Les évolutions du régime des cultes en France », *Le Débat* n° 77, novembre-décembre 1993, p. 88-94.
- Antonio PEROTTI, « L'éducation dans les sociétés pluriculturelles en Europe », dans *Migrations-Société. Revue bimestrielle du CIEMI*, Vol. II, n° 8, mars-avril 1990, p. 29-54.
- Emile POULAT, « L'Europe religieuse des Etats », dans Gilbert VINCENT et Jean-Paul WILLAIME (dir.), *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1993, p. 407-419.
- Protestantisme et construction européenne. Actes du Colloque des Facultés de théologie protestante des pays latins d'Europe. Bruxelles (8-12 septembre 1991)*, Bruxelles, Faculté universitaire de théologie protestante de Bruxelles, Ad Veritatem, 1991.
- [Raad voor de Zaken van Overheid en Samenleving van de Nederlandse Hervormde Kerk], *Hart en Ziel voor Europa ?*, maart 1994.
- Catherine ROBA, « Les écoles européennes et les cours de religion », dans *Lumen Vitae, Revue Internationale de Catéchèse et de Pastorale*, XLVII, n° 1, mars 1992, p. 76-85.
- Kathy ROUSSELET, *L'Église orthodoxe russe et la politique* (« Problèmes politiques et sociaux », n° 687, 18 septembre 1992, série Russie), Paris, La Documentation française, 1992.
- Paul VALADIER, « La foi dans l'Europe de demain », dans *Recherches de Science Religieuse* (Paris), LXXIX, 1, janvier-mars 1991, p. 9-22.
- , « Un défi aux Eglises », dans *Le Monde*, 25 décembre 1991.
- Jean-Paul WILLAIME, « Etat, éthique et religion », dans *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXXXVIII, janvier-juin, 1990, p. 189-213.
- , (dir.) *Strasbourg. Jean-Paul II et l'Europe*, Paris, Cerf, 1991.
- , *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992 (surtout le chapitre « le protestantisme au défi de l'Europe »).
- , « Univers scolaires et religions en Europe de l'Ouest », dans Gilbert VINCENT et Jean-Paul WILLAIME (dir.), *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1993, p. 381-395.

En guise de bilan *

par
Régine Azria

(...) Certains d'entre vous auront peut-être remarqué un décalage entre le titre annoncé du colloque, *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Europe communautaire*, et ses contenus réels. Décalage par défaut et décalage par débordement.

1. Décalage par défaut, dans la mesure où les pays de la Communauté n'ont pas tous fait l'objet d'analyses spécifiques, alors qu'à l'inverse, la France et la Belgique y ont occupé, pour des raisons faciles à comprendre, une place relativement privilégiée. Il n'allait pas dans notre intention de procéder à un inventaire exhaustif pays par pays. Nous désirions plutôt que soient mises à jour les convergences et les différences entre des dispositifs en place et des processus en cours, afin qu'il soit possible d'identifier les enjeux et les dynamiques socio-politiques, voire les problématiques pertinentes, notamment en matière d'intégration européenne. Plutôt que d'apporter une juxtaposition d'informations ponctuelles, il nous semblait plus profitable de mettre en dialogue et en confrontation lesdits dispositifs et lesdits processus. Cela nous semblait être le moyen le plus sûr de faire avancer notre compréhension, d'affiner nos approches, éventuellement de réorienter certaines de nos analyses.

Il reste à espérer qu'en dépit des inconvénients inhérents à ce choix, en particulier le fait qu'il laisse nécessairement de côté certaines situations, cette approche aura permis de voir émerger, du sein de la complexité et de la diversité des situations nationales, régionales, locales, quelques lignes de forces, quelques axes.

Il ne vous aura pas échappé, en revanche, que la franc-maçonnerie a fait l'objet de plusieurs interventions, celles d'Aldo Mola, de Pierre Noël et de Pierre Simon. C'est là aussi un choix que les organisateurs assument. Il se justifie dans la mesure où, souvent, ce courant de pensée est absent des analyses relatives à la laïcité et au pluralisme religieux et philosophique alors même que, par ses contenus et son histoire, il leur est étroitement associé. Aussi avons-nous décidé d'emblée de lui réserver la place qui lui revenait, ce qui nous a permis de constater combien diverses sont les formes de présence et d'engagement social, culturel ou politique de la franc-maçonnerie d'un pays et d'une époque à l'autre.

2. Décalage par débordement avec l'excursion dans l'Europe du Centre-Est où nous a entraînés l'intervention de Patrick Michel.

Il est évident qu'à l'heure où les partenaires de la Communauté européenne s'interrogent de plus belle sur le sens et les contenus de leurs identités nationales respectives et où ils hésitent encore sur le sens et les contenus à donner à cette Europe à la construction de laquelle ils se sont engagés à participer ; à l'heure où la sincérité, la volonté et la capacité de s'entendre et de se comprendre des responsables communautaires restent encore à démontrer dans bien des domaines et où nous avons de bonnes raisons de nous interroger, nous, simples citoyens, sur notre réel désir d'Europe et sur le prix que nous sommes prêts à payer pour accéder à cette nouvelle citoyenneté supranationale dont on nous vante les mérites mais aussi les dangers, ne pas tenir compte de l'« autre Europe », de ses attentes et de ses drames, des obstacles économiques, politiques et autres qui freinent, sinon menacent, sa transition vers ce qu'on espère être la démocratie, ne pas tenir compte de son formidable potentiel humain, des ressources d'imagination, de créativité, de sagesse, voire de spiritualité qu'elle recèle, tout comme ne pas tenir compte de la menace que représente le retour des vieux démons qui ont nom nationalisme, xénophobie, antisémitisme ; tout cela eût été à la fois irréaliste et irresponsable de notre part. Comment supposer en effet que les événements actuels qui se déroulent là-bas n'aient pas de conséquences sur les évolutions de nos propres pays et sur celle de l'Europe communautaire ; et comment supposer que les nouvelles structures communautaires qui se mettent en place chez nous n'aient pas d'effets sur les évolutions qui se produisent chez eux ? Le religieux, on le sait, on le voit, n'échappe pas à ses vastes redistributions.

J'en viens maintenant au bilan proprement dit. Comme tout bilan, il comporte plusieurs rubriques. Aussi pourrait-on distinguer le bilan comptable et le bilan relatif au contenu, seul repris ici.

Les communications qui ont été présentées durant ces deux jours ont été très riches, informées, documentées, et elles ont donné lieu à des débats et à des échanges nourris. Que faut-il en retenir ? Je m'en tiendrai à quelques remarques d'ordre sociologique à partir de quelques exemples.

Au terme de ces journées il apparaît que la question du pluralisme religieux et de la laïcité dans l'Europe communautaire se prête à diverses approches. J'en retiendrai essentiellement deux : d'un côté les approches qui prennent pour point de départ des constructions intellectuelles abstraites, des « modèles » ; de l'autre, celles qui prennent pour points de départ des « situations » concrètes.

Certaines des interventions ont privilégié l'une ou l'autre approche tandis que d'autres ont cherché à articuler les deux perspectives, soit pour vérifier la pertinence opératoire des modèles eux-mêmes, soit pour envisager les marges de manœuvres dont disposent les acteurs sociaux, individuels et collectifs, par rapport à eux.

1. Les « constructions intellectuelles abstraites »

Elles peuvent être de deux ordres : d'une part, il y a celles qui sont données par les sociétés elles-mêmes, et qui sont à classer dans la catégorie des faits sociaux ; d'autre

part, il y a celles qui sont élaborées par les sociologues : constructions théoriques, types idéaux, notions ou concepts, et qui sont à mettre au nombre des catégories d'analyse sociologique.

1. *Celles qui émanent de la société*

Ces constructions abstraites sont, entre autres, celles que proposent les courants idéologiques ; elles correspondent aux philosophies politiques qui informent et orientent la mise en place des dispositifs constitutionnels, juridiques, administratifs, législatifs et autres. Par exemple, le modèle du centralisme jacobin en France ou le modèle anglais de décentralisation, ou encore les modèles pluralistes allemand, belge ou néerlandais. Rémy Leveau a évoqué ces modèles pour bien mettre en perspective les divers cadres institutionnels à l'intérieur desquels les populations musulmanes étaient appelées à s'intégrer.

Etant bien entendu que ces modèles institutionnels inspirés par des philosophies politiques sont eux-mêmes les produits d'une histoire, les produits des conditions historiques dans lesquelles se sont construits les Etat-nations modernes. L'étude comparée de la laïcité dans les contextes belge et français que nous a présentée Jean-Paul Martin a très clairement illustré ce point. Il nous a montré comment en France, la laïcité, *globale et englobante*, avait été conçue comme le cadre nécessaire au pluralisme ; tandis qu'en Belgique, où elle n'est que *partielle*, la laïcité était devenue une simple composante du pluralisme, une de ses communautés philosophiques particulières.

Il nous a été montré que ces deux modalités de la laïcité n'étaient pas le fait du hasard. Elles s'expliquent par les « événements fondateurs » qui ont structuré de manières différentes les forces en présence et les dynamiques socio-politiques. En France, la cassure révolutionnaire a engendré une culture politique *polémique* : la guerre des deux France, où chacun des deux camps, le camp laïque et le camp clérical, a dû se transformer en défenseur de sa cause, en *militant*. Et c'est cet aspect militant que Claire de Galembert a repris dans sa comparaison entre les attitudes de l'Eglise catholique en France et en Allemagne en matière d'aide à l'accueil et à l'intégration des populations musulmanes ; elle a opposé une Eglise *militante coopérante* en France à une Eglise *établie et indifférente*, en Allemagne.

Quant à la Belgique, l'« événement fondateur » et structurant a été sa révolution de 1830, dont les enjeux étaient tournés contre la domination hollandaise d'un côté et contre le jacobinisme à la française de l'autre. La constitution de 1831 établissant un régime pluraliste et libéral était le fruit d'un *compromis* entre catholiques et libéraux.

Emile Poulat a repris la même approche sur le même thème lorsqu'il a caractérisé trois situations nationales par trois couples de mots : en France, *la Révolution et la République* s'accomplissent *contre* l'Eglise ; en Belgique, *l'Union et l'Indépendance* se réalisent *avec* l'Eglise ; en Italie, *Risorgimento et Unité* divisent les catholiques. Ces trois « modèles nationaux », érigés en idéologies, assignent au mot *laïcité* des sens et des contenus très différents les uns des autres qui suffiraient à eux seuls à justifier le pluriel utilisé dans l'intitulé du colloque.

Autre « construction intellectuelle abstraite » ou autre « modèle de pluralisme », celle ou celui des « piliers » belges dont Jeffrey Tyssens nous a présenté une belle

analyse critique très informée. Je dois avouer pourtant qu'à l'issue de cet exposé, la notion de « pilier » continue à me poser problème. Et ce n'est absolument pas la qualité de l'exposé qui se trouve ici mise en cause. J'ajouterai d'ailleurs que cette notion de « pilier » me laisse au moins aussi mal à l'aise que semblait l'être Jeffrey Tyssens lui-même. Encore que, à la différence de Jeffrey Tyssens, le malaise et l'incompréhension que j'éprouve s'expliquent probablement et en partie par ma connaissance insuffisante du dossier, ce qui n'est pas son cas. Je n'ai toujours pas compris en effet combien de piliers composaient le système de pilarisation belge ; je n'ai toujours pas compris si le système des piliers concernait *seulement* les religions et si *toutes* les religions reconnues étaient organisées en « piliers ». Enfin, je n'ai toujours pas compris ce qu'il en était des formations politiques et si elles suivaient, toutes ou certaines d'entre elles, le même principe de pilarisation.

Il nous a bien été dit qu'au départ il s'agissait essentiellement d'un pilier catholique et d'un pilier libéral. Puis, une analyse plus fine révélait un pilier catholique opposé à un ensemble de piliers qui, se définissant comme non catholiques, comprenait des libéraux et des socialistes, donc des courants qui ne se définissent pas explicitement en tant que courants laïcs — si tant est qu'on retienne la définition de la « laïcité belge » proposée par nos collègues belges : à savoir une communauté philosophique — mais qui se posent plutôt en tant que courants politiques. D'autre part, il nous a été dit que les piliers étaient une forme d'organisation verticale concernant les religions reconnues — au nombre desquelles le courant laïque, dont on sait le problème que cette assimilation pose à certains laïcs belges. Le pilier catholique y occupe, semble-t-il, une place sinon de monopole, tout au moins très massive. En ce qui concerne une autre religion reconnue, le judaïsme, Jean-Philippe Schreiber a laissé entendre dans son propos que les juifs avaient, eux aussi, tenté de s'organiser en pilier. Il ne nous a pas dit si cette tentative avait abouti ou non. Il aurait été intéressant de le savoir et par la même occasion de voir quels en sont les effets concrets ; quels sont les avantages, ou les inconvénients, auxquels donne accès un tel dispositif pour les formations concernées.

Aussi la question que je pose est la suivante : quelles sont les conditions requises pour être reconnu comme pilier ? Existe-t-il une forme idéale du pilier ? Le pilier catholique ne serait-il pas, en termes de définition et d'identité, le seul pilier non problématique ?

Sans chercher la facilité du jeu de mots mais en essayant de filer la métaphore, peut-on comparer le système de pilarisation belge aux colonnes d'un édifice ? Autrement dit, fait-il système et peut-on le considérer comme une structure institutionnelle d'ensemble destinée à soutenir l'édifice global qu'est la société belge ? Ou faut-il plutôt le comparer à nos fameuses colonnes de Buren qui constituent un ensemble au nombre indéterminé de colonnes, de tailles et de degrés d'achèvement inégaux, qui ne soutiennent rien et dont la seule toiture est la voûte céleste ?

La difficulté qu'ont éprouvée les laïcs belges à entrer dans le système des piliers, et les réserves émises par J. Tyssens à propos de cette réorientation de la laïcité belge, tendent, me semble-t-il, à apporter de l'eau au moulin de mes hésitations quant à la pertinence opératoire de la notion de « piliers ». Aussi suis-je tentée de poser la question : les notions de « pilier » et de « pilarisation » sont-elles à ranger du côté des

auto-représentations sociales, des pré-notions de la sociologie spontanée utilisées dans le langage courant, pour reprendre la formulation du Bourdieu, ou sont-elles des catégories d'analyses sociologiques dont la fonction serait de rendre la réalité sociale, culturelle et politico-religieuse belge compréhensible ? Ces notions peuvent-elles être simultanément affectées au registre du discours politique et à celui de l'analyse sociologique, sans préjudice pour la seconde ?

Ce qui m'amène précisément à évoquer maintenant mon second type de « construction intellectuelle abstraite ».

2. *Les « modèles d'interprétation théoriques »*

Nous avons vu jusqu'à présent les « modèles » que propose le discours normatif de l'idéologie et de la culture politique, issus d'itinéraires historiques particuliers. D'un autre type est celui qu'utilise le sociologue pour interpréter les faits qu'il étudie. Et je reprends ici les remarques d'Albert Bastenier auxquelles j'adhère pleinement. Je le suis tout à fait dans son refus de reprendre au compte des catégories de l'analyse sociologique les modèles proposés par les diverses philosophies politiques. Les exemples, c'est-à-dire les « situations » concrètes, abondent pour montrer que bien souvent les dynamiques sociales sont plus fortes que les « constructions intellectuelles » supposées les contenir et leur donner forme. Encore que les acteurs sociaux soient souvent eux-mêmes profondément imprégnés par les représentations dominantes et influencés par elles dans leurs comportements et leurs attitudes, que ce soit pour accepter ou pour rejeter ces modèles. On le constate de nos jours avec la montée de courants critiques à l'encontre du modèle jacobin et anticlérical de la laïcité. Ces critiques émanent de différents milieux : critique différentialiste de SOS-racisme, thèses ethno-identitaires et religieuses de certains courants juifs, critiques formulées par les milieux laïcs eux-mêmes qui réfléchissent sur ce que d'aucuns appellent la « nouvelle laïcité ».

Je prendrai un exemple juif pour illustrer la revanche du réel et de sa dynamique propre sur les modèles d'interprétation trop vite plaqués sur des réalités mouvantes. Comme vous le savez, le jacobinisme a très fortement imprégné le judaïsme français du tournant du siècle, au point qu'on a pu parler d'un type particulier de judaïsme, le franco-judaïsme. Ce modèle, profondément intériorisé par les juifs eux-mêmes, avait été forgé et érigé au rang d'idéal-type par les historiens du judaïsme, puis repris par les sociologues, et pendant longtemps, c'est lui seul qui a prévalu pour décrire et définir le type de judaïsme produit par la rencontre entre les valeurs nationales et républicaines de la France et ses populations juives. Sa prégnance n'a cependant pas pu faire obstacle à l'entêtement des faits, en l'occurrence à la persistance d'une identité collective juive et d'un sentiment d'appartenance très puissants. Symétriquement, le modèle d'intégrationnisme communautaire américain n'a pu empêcher de très nombreux juifs américains de désertir les lieux communautaires juifs et de développer une forme judéo-américaine d'individualisme juif.

Je pense aujourd'hui, avec Albert Bastenier et après avoir un peu étudié les processus d'intégration chez les juifs français et américains, que l'analyse sociologique *ne peut* se satisfaire du seul aspect « mise en œuvre de modèles ». Elle doit prendre en compte et inclure ceux qu'Albert Bastenier appelle les « nouveaux entrants » en tant qu'« acteurs actifs (et collectifs) qui tentent de reconstruire et de réorienter leur

monde », pour reprendre ses propres termes. L'analyse sociologique n'a pas à reconnaître de modèle définitivement établi de l'intégration.

Autrement dit, il convient d'être extrêmement prudent, et je crois que nous l'avons tous été ici, et d'éviter de confondre les *modèles d'intégration normatifs* que tentent d'imposer les Etats ou la société, avec des *modèles d'interprétation théoriques* destinés à la compréhension des réalités socio-politiques.

Comment procéder alors pour comprendre une conjoncture doublement inédite ; inédite par le passage à un modèle supranational, celui de la communauté européenne, et inédite par la présence durable des diasporas musulmanes et d'une multitude de formes nouvelles de présence religieuse ?

Jusqu'alors l'analyse et la compréhension du pluralisme religieux n'avaient jamais eu à être conçues à la fois hors des cadres nationaux et en incluant un islam quasi inexistant en Europe occidentale, à l'époque où les Etats et les sociétés se sont laïcisés et sécularisés. Il est essentiel de tenir compte du fait qu'à la différence des juifs, seuls non-chrétiens d'implantation ancienne en Europe, l'islam n'a pu être partie prenante du réaménagement des rapports religion, Etat et société et que sa sécularisation interne ne s'est pas effectuée dans des conditions comparables à celles des religions qui ont été au contact de la modernité bien avant lui.

Aussi, peut-être vaut-il mieux commencer par faire un état des lieux, c'est-à-dire partir de situations concrètes qui laissent place aux acteurs collectifs et institutionnels.

2. Les « situations concrètes »

C'est ce qu'a fait Hervé Hasquin lorsqu'il a procédé à l'inventaire et à l'analyse des divers statuts constitutionnels et juridiques des relations religion- Etats et des modes de financement des cultes qui en découlent. C'est ce qu'a fait Dimos Tsourkas lorsqu'il a procédé à l'inventaire constitutionnel-juridique-législatif qui décide du statut de l'Eglise orthodoxe et des associations culturelles en Grèce ; ou ce qu'a fait Jean-Philippe Schreiber lorsqu'il a comparé l'organisation du culte israélite en Belgique et en France à partir d'une structure institutionnelle commune, le Consistoire.

Albert Bastenier, Claire de Galember et Rémy Leveau ont suivi la même démarche lorsqu'ils ont évalué les enjeux que représentait la présence de l'islam pour l'Europe, Etats et sociétés, pour l'islam lui-même, pour le devenir des relations inter-religieuses, et pour les populations directement concernées.

Jean-Paul Willaime a suivi une voie identique dans son analyse des divers niveaux de la construction européenne, tout comme Jean Baubérot lorsqu'il nous a proposé sa double grille de lecture laïcisation/sécularisation appliquée aux diverses situations nationales. Comme l'a très judicieusement suggéré Emile Poulat, l'application de cette grille à l'analyse de quelques cas au delà des frontières européennes ne manquerait pas d'intérêt. Je pense en particulier aux Etats-Unis.

Pour ce qui nous concerne ici, c'est à partir de la nouvelle donne européenne et des « nouveaux entrants » — éviter de les enfermer sous le seul label musulman — qu'il nous faut maintenant élaborer de nouveaux outils théoriques pour nous aider à penser les recompositions du lien social actuellement à l'œuvre ; c'est à partir de cette nouvelle donne qu'il nous faut analyser et réévaluer la palette des modèles d'intégration existants. A commencer par la laïcité. Nous avons vu que, composante parmi

d'autres de cette palette, la laïcité se présentait sous diverses modalités et qu'en dépit des valeurs dont elle est porteuse et qui fondent son identité profonde par delà cette diversité, cette laïcité à laquelle nous sommes tous attachés en tant que citoyens, n'était pas la même pour les uns et pour les autres.

Une fois saisie par les sociologues, la laïcité ne saurait échapper au sort réservé à tout objet de connaissance : l'épreuve de l'analyse et de l'approche comparative. De cette approche critique, qui se veut axiologiquement neutre, il ressort que, si l'idéal laïc conserve une cohérence et une force d'attraction suffisamment fortes pour que des millions d'hommes et de femmes de bonne volonté y adhèrent, la laïcité réelle, quotidienne et institutionnelle, ne peut plus, quant à elle, dès lors qu'on l'aborde à l'échelle européenne, se décliner autrement qu'au pluriel.

Note

* Le texte reproduit ici reprend, telles qu'elles ont été prononcées le 8 février 1994, les conclusions du colloque ; on n'en a distrait qu'un passage relatif au bilan financier [n. de l'éd.].

Table des matières

Note de l'éditeur, par Alain DIERKENS	5
Avant-propos, par Jean BAUBÉROT, Françoise CHAMPION et Hervé HASQUIN	7
Laïcité, laïcisation, sécularisation, par Jean BAUBÉROT	9
L'Etat et les Eglises dans l'Europe communautaire. A propos du financement des cultes, par Hervé HASQUIN	21
Franc-maçonnerie et laïcisation de la vie publique. (Italie, France, Belgique), par Aldo A. MOLA	45
L'organisation de la laïcité en Belgique, par Jeffrey TYSENS	55
Laïcité française, laïcité belge : regards croisés, par Jean-Paul MARTIN.....	71
L'organisation du culte israélite en Belgique et en France (1831-1905) : ressemblances et dissemblances, par Jean-Philippe SCHREIBER	87
Les minorités d'origine musulmane en Europe. Réflexion à propos d'une implantation, par Albert BASTENIER.....	97
Intégration des musulmans en France et en Allemagne. Le poids de l'intermédiaire catholique, par Claire DE GALEMBERT	109

Présence de l'islam en Europe, par Rémy LEVEAU et Ottavia SCHMIDT DI FRIEDBERG	123
La franc-maçonnerie anglaise dans la société contemporaine, par Pierre NOËL	141
Eglises, laïcité et intégration européenne, par Jean-Paul WILLAIME	153
En guise de bilan, par Régine AZRIA	167

Table des matières

Note de l'éditeur, par Alain Dierkens

Avant-propos, par Jean Baubérot, Françoise Champion et Hervé Hasquin

Laïcité, laïcisation, sécularisation par Jean Baubérot

L'Etat et les Eglises dans l'Europe communautaire. A propos du financement des cultes, par Hervé Hasquin

Franc-maçonnerie et laïcisation de la vie publique (Italie, France, Belgique), par Aldo A. Mola

L'organisation de la laïcité en Belgique, par Jeffrey Tyssens

Laïcité française, laïcité belge : regards croisés, par Jean-Paul Martin

L'organisation du culte israélite en Belgique et en France (1831-1905) : ressemblances et dissemblances, par Jean-Philippe Schreiber

Les minorités d'origine musulmane en Europe. Réflexion à propos d'une implantation, par Albert Bastenier

Intégration des musulmans en France et en Allemagne. Le poids de l'intermédiaire catholique, par Claire de Galembert

Présence de l'islam en Europe, par Rémy Leveau et Ottavia Schmidt di Friedberg

La franc-maçonnerie anglaise dans la société contemporaine, par Pierre Noël

Eglises, laïcité et intégration européenne, par Jean-Paul Willaime

En guise de bilan, par Régine Azria



Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. *Gratuité*

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. *Buts poursuivis*

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. *Citation*

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. *Liens profonds*

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. *Sous format électronique*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. *Sur support papier*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. *Références*

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.