

L'État français et l'expression des convictions religieuses Entre neutralité confessionnelle et neutralité référentielle

David Koussens

Volume 29, numéro 3, 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1003556ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1003556ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Koussens, D. (2010). L'État français et l'expression des convictions religieuses : entre neutralité confessionnelle et neutralité référentielle. *Politique et Sociétés*, 29(3), 39–60. <https://doi.org/10.7202/1003556ar>

Résumé de l'article

Cet article a pour objectif d'éclairer les types dominants de la neutralité et leur évolution dans le modèle étatique français relatif à la prise en compte de la diversité religieuse. Il propose de procéder à une modélisation abstraite des types de neutralité décelables dans la gouvernance publique : la neutralité confessionnelle et la neutralité référentielle. La prégnance de ces types de neutralité dans la régulation de la diversité religieuse est illustrée à partir d'une étude des politiques relatives à la question sectaire, d'une part, et du traitement du port de signes/vêtements religieux, d'autre part. Parce que la neutralité est une exigence normative qui s'impose à l'État en limitant les raisons qu'il peut invoquer pour justifier les politiques qu'il adopte, les analyses présentées s'appuient sur des sources primaires qui ont toutes trait à l'action étatique.

L'État français et l'expression des convictions religieuses

Entre neutralité confessionnelle et neutralité référentielle¹

David Koussens
European University Institute, Florence
david.koussens@eui.eu

Cet article a pour objectif d'éclairer les types dominants de la neutralité et leur évolution dans le modèle étatique français relatif à la prise en compte de la diversité religieuse. Il propose de procéder à une modélisation abstraite des types de neutralité décelables dans la gouvernance publique: la neutralité confessionnelle et la neutralité référentielle. La prégnance de ces types de neutralité dans la régulation de la diversité religieuse est illustrée à partir d'une étude des politiques relatives à la question sectaire, d'une part, et du traitement du port de signes/vêtements religieux, d'autre part. Parce que la neutralité est une exigence normative qui s'impose à l'État en limitant les raisons qu'il peut invoquer pour justifier les politiques qu'il adopte, les analyses présentées s'appuient sur des sources primaires qui ont toutes trait à l'action étatique.

The objective of this article is to clarify dominant types of neutrality and their evolutions under the French state model, taking into special consideration religious diversity. It proposes to proceed to an abstract modelling of types of neutrality that are detectable in public governance: confessional neutrality and referential neutrality. The maturation of these types of neutrality in the regulation of religious diversity is illustrated using a study of policies relating to the sectarian question, on the one hand, and dealing with wearing religious signs/clothing, on the other hand. Given that neutrality is a normative requirement imposed on the state by limiting the reasons that can be invoked to justify the adopted policies, the analyses presented herewith rely on primary sources that all bear features of state action.

Le terme «laïcité» est aujourd'hui très présent dans le débat social français et rares sont les semaines où les médias ne rapportent un événement interrogeant les fondements laïques de cette société. Ce terme n'a pourtant pas toujours connu une telle notoriété publique et l'accroissement de la visibilité du religieux a certainement

1. Je remercie le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC) qui a financé ma recherche de doctorat dont est issu le présent article. Je remercie également Micheline Milot (UQAM), Martine Cohen (GSRL-CNRS) et Jean-Paul Martin (Université Lille-III) pour les échanges sur ce texte.

contribué à son introduction dans l'usage social. C'est effectivement dans le contexte de la première controverse sur le port de signes religieux à l'école publique en 1989 que le mot «laïcité» a connu un nouvel essor (Baubérot, 2009: 15) et c'est bien à partir de cet épisode que de nombreuses contributions défendant une conception perfectionniste de la laïcité ont été développées par des auteurs que l'on qualifie parfois de «néo-républicains»² (Pena-Ruiz, 1998; Debray, 2004; Kintzler, 2007).

Dans ce contexte, la laïcité a été présentée comme une «exception française», selon la formule initiée par Régis Debray en 1989 pendant l'«affaire des foulards». Certains appuyaient d'ailleurs cette position en se fondant sur l'inexistence d'une traduction du terme dans d'autres langues que le français. Cet argument est toutefois inopérant (Baubérot, 2007: 19; Coq, 2006: 43) et, sans être exhaustif, on relèvera notamment l'emploi dans la littérature scientifique du néologisme *laicity* en anglais, mais aussi des mots *laïciteit* en néerlandais ou *laicidad* en espagnol (Wolfs *et al.*, 2007: 97). On soulignera par ailleurs que le mot «laïcité» a également été employé à plusieurs reprises dans les travaux d'organismes internationaux, dont la Cour européenne des droits de l'homme (Willaime, 2008: 56).

En effet, «les principes de laïcité ne se trouvent pas uniquement dans les raris-simes États qui l'ont proclamée constitutionnellement au fondement de leur organisation politique» (Milot, 2009: 32). Dans cette optique, la laïcité est un processus en mouvement dont la formalisation dans une norme juridique n'est pas une condition *sine qua non* de son développement dans une société.

La conceptualisation théorique de la laïcité (Milot, 2002: 34) a d'ailleurs permis d'en identifier les principes constitutifs: il s'agit de «l'égalité morale des personnes ou la reconnaissance de la valeur morale égale de chacune d'entre elles», «la liberté de conscience et de religion», «la neutralité de l'État à l'égard des religions» ainsi que «la séparation de l'Église et de l'État» (Milot, 2008: 17-21). On rappellera en outre qu'au Québec le rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles (2008: 135-136) rendu public le 22 mai 2008 a précisé que les deux premiers de ces principes correspondent aux «finalités profondes que l'on recherche», les deux autres «se traduis[ant] dans les structures institutionnelles qui sont essentielles pour réaliser ces finalités».

À partir de l'observation de la réalité empirique de ces principes, il devient donc possible de déceler des éléments de laïcité dans toutes les démocraties libérales et d'évaluer ces différentes laïcités en prenant en compte tant les fondements philosophiques qui les ont légitimées que leur réalité sociale actuelle. Les multiples recherches sur la laïcité ont permis de retracer ces principes constitutifs dans de nombreux cadres nationaux alors que le terme «laïcité» lui-même n'y était pas toujours formalisé dans une norme juridique. Tels sont notamment les cas de l'Italie (Ferrari, 2008), de l'Argentine (Mallimaci, 2008; Esquivel, 2009), des États-Unis (Perry, 2009), du Japon (Shimazono, 2009), de l'Uruguay (Da Costa, 2009), du Québec (Milot, 2002), de l'Inde (Kondo, 2009) et du Brésil (Cruz Esquivel, 2008). Ces principes constitutifs peuvent également être dégagés dans certains cadres supranationaux, comme l'ont notamment montré les travaux de Bérengère Massignon

2. Cela même si ce qualificatif peut sembler inopportun. En effet, une conception de la laïcité comme processus d'aménagement mouvant du politique et n'étant pas organiquement lié à la République française est également défendue par de nombreux auteurs français plus libéraux mais néanmoins républicains.

(2003, 2007) sur le fonctionnement des institutions de l'Union européenne. Selon cette lecture, ce qui a longtemps pu être considéré comme une spécificité nationale devient désormais un concept d'analyse efficace des aménagements par lesquels les États vont réguler la diversité religieuse. Et ce concept d'analyse permet notamment de réinterroger la laïcité française elle-même en évitant toute essentialisation préalable de la notion de laïcité.

Dans la perspective de la recherche sur la laïcité, l'examen de la mise en œuvre de la neutralité de l'État est une porte d'entrée intéressante. En effet, les principes constitutifs de la laïcité ne s'harmonisent pas toujours parfaitement et la gouvernance politique doit œuvrer de compromis afin de les agencer adéquatement quand elle régule la diversité religieuse. La neutralité devient alors un indicateur pertinent des aménagements de la laïcité dans une société : l'analyse de sa mise en œuvre permet de remonter aux fondements philosophiques qui ont légitimé la prise de décision politique, des fondements que l'on peut également retracer dans les modalités juridiques d'exécution de cette décision politique. La forme de neutralité adoptée par un État est conséquemment révélatrice des positions normatives sous-jacentes aux aménagements des principes constitutifs de la laïcité.

La neutralité de l'État est une notion centrale et indissociable du libéralisme politique et elle a d'ailleurs été essentiellement débattue et critiquée par les théoriciens libéraux eux-mêmes. Tout en étant formulée différemment, la neutralité reste une position que les libéraux continuent désormais de défendre depuis la parution de la *Lettre sur la tolérance* de Locke (Merrill, 2007). La neutralité fait donc partie de l'univers référentiel anglo-saxon, le principe même ayant réapparu dans le cadre d'une reformulation des principes classiques du libéralisme politique à partir de la publication en 1971 de la *Théorie de la justice* de John Rawls. Mais elle fait aussi partie de l'univers référentiel français, la pensée républicaine – mais néanmoins libérale – ayant fortement nourri les débats relatifs à cette notion.

Dans une perspective libérale, la neutralité de l'État peut être appréhendée comme un idéal dont la poursuite se justifie par des raisons épistémologiques, et notamment par l'impossibilité de connaître le bien, ainsi que par des raisons morales, car l'absence de neutralité viole le principe d'autonomie individuelle. Cet idéal peut également être justifié par des raisons pragmatiques, et notamment un souci de paix civile (Merrill, 2007). Il trouve enfin ses raisons d'être dans des considérations d'ordre éthique, en utilisant une « argumentation éthique » ou *ad individuum* à destination de minorités dont les traditions de référence ne permettent pas toujours la compréhension d'une justification politique – les valeurs de la majorité – de la décision prise par l'État (Da Silveira, 1993:103). Les modalités de mise en œuvre de cet idéal ne font pas pour autant l'objet d'un consensus et les libéraux les déclinent en effet sous trois aspects.

La première conception, qui est d'ailleurs remise en question de façon quasiment consensuelle par les auteurs libéraux, est celle de la « neutralité des effets » selon laquelle « l'État ne doit rien faire qui ait pour effet – que cet effet soit intentionnel ou pas – de favoriser ou de défavoriser une conception du bien controversée » (Merrill, 2007). Dans une optique libérale, une telle déclinaison de la neutralité serait en effet impraticable pour deux raisons. D'abord, elle exigerait une totale abstention de l'État dans tous les domaines car une quelconque intervention ne pourrait qu'avoir des effets, même indirects, sur une des conceptions du bien en présence. Ensuite,

elle impliquerait à l'inverse une profusion d'interventions affectant également ces diverses conceptions (Montefiore, 1975: 5) et engendrant ainsi un interventionnisme d'État difficilement compatible avec la pensée libérale.

La deuxième conception est celle de la «neutralité des buts», que Peter de Marneffe (1990: 253) qualifie d'ailleurs de «neutralité législative» et selon laquelle «l'État ne doit rien faire dans le but de favoriser une conception du bien controversée au détriment des autres» (Merrill, 2007). Le critère principal n'est plus ici celui des effets d'une intervention de l'État, mais de l'intention, du but que celui-ci poursuit et qui doit être neutre dans la mise en œuvre d'une politique particulière. Plusieurs auteurs critiquent alors la neutralité des buts comme conception plausible de la neutralité (Appiah, 2005: 91) en ce qu'elle ne serait au final qu'une neutralité des raisons officielles invoquées par l'État dans l'adoption d'une politique, indépendamment de ses intentions cachées (Waldron, 1993:150).

Selon une troisième lecture, de nombreux libéraux estiment plutôt que la neutralité doit être entendue comme une «neutralité des justifications», ce qui implique que «les justifications des politiques de l'État ne doivent pas faire appel à des raisons reposant sur la supériorité d'une conception du bien controversée» (Merrill, 2007). La neutralité des justifications peut s'apparenter à la neutralité des buts pour deux raisons: d'une part, elles reposent toutes les deux sur les raisons des politiques mises en œuvre par l'État, d'autre part, une justification neutre peut effectivement renvoyer à une neutralité des buts poursuivis. Ces deux déclinaisons de la neutralité divergent pourtant car l'État peut adopter une politique qu'il justifiera peut-être de manière neutre alors que son but ne l'est pas.

À la lumière des déclinaisons de mise en œuvre de la neutralité énoncées par les libéraux, je propose dans cet article d'éclairer les types dominants de la neutralité et leur évolution dans le modèle étatique français relatif à la prise en compte de la diversité religieuse dans la sphère publique. Pour ce faire, et afin de mieux cerner les actions par lesquelles l'État va donner un sens aux politiques publiques, c'est-à-dire dans une optique wébérienne, pour déceler les déterminants de l'action de l'État, l'outil idéaltypique me semble être particulièrement approprié.

Des figures idéaltypiques de la neutralité: la neutralité confessionnelle et la neutralité référentielle

Je propose de procéder à une modélisation abstraite de types de neutralité qui certes n'existent pas dans la réalité, mais dont on peut néanmoins retrouver des éléments dans les diverses politiques de régulation de la diversité religieuse. Il s'agit donc bien d'une production idéalisée qui n'a pour objectif que de rendre intelligibles les évolutions de la neutralité. Les déclinaisons de mises en œuvre de la neutralité préalablement exposées ne renvoient pas directement aux deux idéaux-types de la neutralité que je présente dans ce texte, mais en constituent plutôt des indicateurs. En effet, cette modélisation s'articule autour d'une prise en compte des buts ou finalités de l'action de la gouvernance politique au regard d'un système de valeurs particulier, d'une analyse des justifications qui sous-tendent la décision politique ainsi que des effets de cette décision dans la réalité empirique.

Si ces deux idéaux-types ont bien été élaborés à partir de la littérature, ils procèdent également d'une première observation des diverses postures de l'État dans sa régulation politique et juridique de la diversité religieuse. Pour autant, ces figures ne sont ni des descriptions historiques, ni des positions réellement décelables dans la réalité empirique. Elles ne sont que des outils d'analyse qui permettent justement d'expliquer cette réalité empirique.

Je définis d'abord un type *neutralité confessionnelle* qui correspond à une position de l'État se traduisant par un strict traitement égalitaire des diverses confessions religieuses présentes dans la sphère publique, quitte à ce que certains de ces traitements égalitaires ne soient pas toujours équitables (compte tenu, par exemple, de la vulnérabilité de certains groupes qui peuvent souffrir d'un traitement égalitaire ne tenant pas compte des ressources nécessaires pour ces groupes spécifiques). Concrètement, la neutralité confessionnelle renvoie au fait que la gouvernance politique ne peut adopter une position qui bénéficierait ou désavantagerait une Église, un culte, une doctrine religieuse ou une famille de pensée en particulier, car ces domaines doivent demeurer ceux de la conscience et du sacré.

Le type neutralité confessionnelle peut être décelé à partir de plusieurs indicateurs :

- la norme juridique n'a pas pour *effet direct ou indirect* d'octroyer un avantage ou de faire supporter une contrainte sur une confession religieuse ou famille de pensée ;
- la norme juridique n'a pas *explicitement pour but* d'avantager ou de porter ombrage à l'une ou l'autre des confessions religieuses ou familles de pensée ;
- la norme juridique n'est pas *explicitement justifiée* par des considérations favorables ou discriminatoires à l'égard de l'une ou plusieurs des confessions religieuses ou familles de pensée.

Le type neutralité confessionnelle peut prendre des formes variables dans la gouvernance politique. J'en identifie trois.

Premièrement, on détectera un type de neutralité confessionnelle dans la gouvernance d'un État qui adopte des normes ayant pour but et pour effet de garantir la protection la plus étendue des libertés de conscience et de religion pour toutes les confessions religieuses sans distinction. Il s'agit d'une variation de la neutralité confessionnelle que l'on pourrait qualifier d'*intégrale*.

Deuxièmement, on soulignera que la neutralité confessionnelle ne peut être que *formelle*. Il s'agit de la situation où une norme juridique en énonce expressément le principe, ou respecte implicitement le principe, tout en étant néanmoins guidée par un référent idéologique qui n'est pas nécessairement favorable à la libre et égale expression de toutes les confessions religieuses dans l'espace public. On relève une telle variation de la neutralité confessionnelle dans le cas où un État considère que la « liberté de penser³ » est une condition nécessaire à l'exercice de la liberté de conscience. On note également une même variation quand l'État traduit les

3. Je réfère ici à la conception idéaltypique « liberté de penser » définie par Jean Baubérot (1999: 316). Il s'agit d'une conception de la liberté plus spécifique de l'idée républicaine qui « n'est pas le fait de croire n'importe quoi, mais une certaine attitude par rapport aux croyances. Elle implique, sinon une méfiance à l'égard de toute transcendance, du moins le refus de toute aliénation de l'esprit face à tout dogme, quel qu'il soit. »

symboles de la religion majoritaire en tant que symboles patrimoniaux, ne semblant ainsi pas privilégier formellement une confession religieuse en particulier. Si le but affiché de la norme est neutre, les justifications qui ont présidé à son adoption ne le sont peut-être pas. Ses effets ont dès lors pour conséquence d'engendrer des distinctions parfois indirectes dans le traitement des différentes confessions.

Troisièmement, une forme de neutralité confessionnelle *minimale* correspond à la situation où un État régle la diversité religieuse en ne rencontrant que très faiblement le principe de liberté de conscience et de religion, cela parce qu'il en limite la portée à l'égard de *toutes* les confessions. Dans de telles circonstances, la gouvernance publique peut être guidée par une idéologie antireligieuse. Elle peut également s'inspirer d'une conception particulièrement séparatiste de la laïcité où la religion, perçue comme une aliénation, incarnerait un obstacle à l'émancipation et à l'assimilation des citoyens. Une analyse des effets, que ce soit du point de vue des acteurs sociaux ou de l'organisation de la gouvernance étatique, permet de montrer que ces deux dernières variations de la neutralité confessionnelle renvoient à une position de l'État qui n'est pas toujours hermétique à certaines valeurs dominantes dans la société. Recouvrant des situations où celui-ci est guidé dans sa gouvernance par des considérations politiques ou philosophiques prégnantes dans la société, ces formes de neutralité confessionnelle peuvent ainsi porter ombrage à l'égalité et effective garantie de la liberté de conscience et de religion aux fondements même de la laïcité.

Une seconde figure idéaltypique de la neutralité correspond à la *neutralité référentielle*. Par neutralité référentielle, j'entends la neutralité d'une décision étatique qui n'est pas guidée ou qui ne renvoie pas, implicitement ou explicitement, à une conception du bien spécifique présente dans la société civile en matière religieuse pour définir les principes de régulation de la société à une période déterminée. Il s'agit donc d'un type de neutralité qui ne s'articule que sur des principes de justice. On acquiescera ici à l'idée que les principes de justice, c'est-à-dire le respect des droits fondamentaux, peuvent eux-mêmes être appréhendés en tant que valeurs. Toutefois, plus que tout autre principe, ils correspondent à ces « intuitions morales minimalement partagées » (Rawls, 1971) par les citoyens et sont d'ailleurs promus par les principales conventions internationales en tant que références symboliques universelles garantissant à tous la protection la plus étendue des libertés. Plusieurs indicateurs permettent de déceler le type neutralité référentielle dans la gouvernance politique :

- la norme juridique ne réfère pas *explicitement* à une conception du bien pour réguler la diversité religieuse ;
- la norme juridique ne réfère pas *implicitement* à une conception du bien dans sa régulation de la diversité religieuse ;
- la norme juridique ne se fonde *que sur des principes de justice* pour réguler la diversité religieuse.

Le type neutralité référentielle renvoie au moins à deux postures de la gouvernance politique.

Premièrement, la neutralité référentielle de l'État peut être qualifiée de *juridique*. Il s'agit notamment d'une position où la norme juridique n'est pas guidée ou ne puise pas ses justifications dans une visée normative d'émancipation ou dans un projet de transformation des comportements sociaux des individus. À l'inverse, il

pourra également s'agir de la position d'un État qui ne fonde pas sa gouvernance politique sur la valorisation de la diversité religieuse. Cette variation de la neutralité référentielle renvoie ainsi à une posture juridique dont les fondements se trouvent uniquement dans la reconnaissance des droits fondamentaux.

Deuxièmement, la neutralité référentielle reflète l'attitude de l'État par rapport à la culture de la société. La culture fournit en effet aux individus des *habitus* théoriques et pratiques conditionnant leur perception du bien. Parce que les formes de croyance sont normalisées selon le système culturel dans lequel elles se déploient, c'est souvent à partir d'une interprétation intuitive d'irrationalité que certains systèmes axiologiques étrangers à la culture de société vont être jugés. Selon cette lecture, la position de l'État qui ne se fondera pas sur les valeurs partagées par la population majoritaire pour justifier un traitement différent des confessions renvoie à une neutralité référentielle que l'on pourrait qualifier de *culturelle*.

Il importe ici de rappeler que ces deux types de neutralité ne permettent pas de décrire la réalité sociale, mais en sont simplement des outils de compréhension et c'est à partir de cette modélisation que je propose d'éclairer les types dominants de la neutralité et leur évolution dans la régulation française de la diversité religieuse dans la sphère publique. Par type dominant, il ne faut pas entendre une conception totale d'un type de neutralité confessionnelle ou d'un type de neutralité référentielle, car ces deux types ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Ils peuvent d'ailleurs être décelés tous deux dans une même décision de régulation de la diversité religieuse.

Parce que la neutralité est bien une exigence normative qui s'impose à l'État (Milot, 2005 : 275) en limitant les raisons qu'il peut invoquer pour justifier les politiques qu'il adopte, les sources primaires privilégiées ont trait à l'action étatique : textes législatifs, jurisprudences, avis et rapports publics dont l'objet est de réguler la diversité religieuse dans la sphère publique. Les politiques relatives à la question sectaire, d'une part, et le traitement du port de signes/vêtements religieux, d'autre part, serviront dans ce texte de révélateurs des types de neutralité dont il est possible de déceler la prégnance dans la gouvernance politique. Le choix du traitement de ces deux phénomènes sociaux permet d'analyser les positions de l'État dans la régulation de l'expression collective, mais aussi individuelle du religieux. Ce choix ne permet pas pour autant de généraliser les conclusions proposées dans cet article à l'ensemble de la laïcité française, ce véritable tableau en clair-obscur où certaines nuances dominantes – peut-être les plus symboliques – ne sauraient refléter l'entière complexité de l'œuvre.

Les sectes : des religiosités non conventionnelles à l'épreuve du bien

Si le phénomène sectaire n'est pas récent, le développement de nouveaux groupes religieux se distinguant des formes de religiosités conventionnelles (Champion et Hourmant, 1999 : 59) étant apparu principalement au cours des années 1960-1970 en Amérique du Nord, c'est probablement parce que certaines de leurs manifestations – parfois dramatiques – ont interpellé les acteurs sociaux que la question a suscité le débat. En France, la construction sociale du problème des sectes (Champion et Cohen, 1999) allait dès lors légitimer l'entrée de cette question, pourtant de nature religieuse, dans l'arène politique.

Ne se plaçant que sur le plan du droit positif, certains juristes ont rappelé l'incompétence de l'État pour légiférer sur la question des sectes (Florand et Ségué, 1986: 28), allant même jusqu'à considérer que, échappant à toute définition juridique, «pour l'État, elles n'existent pas» (d'Onorio, 1988: 3336). D'autres juristes nuancent néanmoins ce propos et précisent plutôt que si le droit français ne définit pas la secte ou la religion, il n'ignore pas pour autant le phénomène (Robert, 1994: 631; Basdevant-Gaudemet, 1998: 349).

Objet religieux juridiquement non identifié, les sectes ont certes rapidement suscité l'intérêt du politique au cours des années 1990. Un Observatoire interministériel sur les sectes a d'abord été créé par un décret du 9 mai 1996 (Journal officiel, 1996: 7080). S'y sont substituées la Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS), mise en place par un décret du 7 octobre 1998 (Journal officiel, 1998: 15286), puis la Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires (MIVILUDES), créée par décret du 28 novembre 2002 (Journal officiel, 2002: 19646). Par ailleurs, au premier rapport d'enquête que leur avait consacré l'Assemblée nationale en 1983, ont succédé plusieurs études d'origine parlementaire portant sur la question sectaire (Assemblée nationale, 1995, 1999). On précisera néanmoins que ces rapports parlementaires ne sont pas sources de droit, le Conseil d'État (CE) ayant en effet précisé qu'ils ne sont pas des actes administratifs susceptibles de recours devant le juge administratif (CE, 2001). On notera en outre qu'après sa création la MILS a rendu publics trois rapports annuels et que, depuis la mise en place de la MIVILUDES, on ne compte pas moins de six rapports annuels traitant des dérives sectaires ainsi que quatre guides pratiques de lutte contre les mêmes dérives émis à destination des administrations, des entreprises ainsi que des citoyens.

Il ressort de l'analyse de ces rapports produits par le politique de nombreux glissements sémantiques évoquant la nécessaire «lutte» ou le «combat» que la République doit désormais mener contre les sectes. Empreints d'une rhétorique très républicaine, ces rapports ne sont pas sans référer à la vocation philosophique de l'État, une vocation qui devrait le porter à émanciper les individus de toute appartenance particulière risquant de fragmenter la communauté républicaine. Dans son rapport annuel pour l'année 2000, la MILS (2000: 9) estimait ainsi qu'«en combattant les sectes [...] la France inscri[vait] sa démarche dans le fil le plus pur de sa tradition républicaine: protéger les droits de l'Homme menacés par les formes temporaires de l'obscurantisme, les promouvoir en toute occasion et en appeler sans cesse au respect de la loi».

Cette forme de récit d'un certain «idéal laïque» ou d'une certaine mémoire de la laïcité peut être qualifiée de «laïcité narrative» (Ferrari, 2009), celle-ci pouvant être retracée dans les discours politiques ou rapports publics qui ont trait à la régulation de la diversité religieuse et qui, sans avoir de valeur sur le plan du droit positif, ne sont cependant pas sans influence sur l'élaboration de ce droit. La «laïcité narrative» se distingue ainsi de la «laïcité juridique», laquelle procède de la régulation juridique du religieux (*ibid.*). La «laïcité juridique» ressort donc du droit – la loi et les textes réglementaires – et de son application par les tribunaux.

Premièrement, on peut relever que dans le domaine des sectes la forme de «laïcité narrative» véhiculée par le politique ne renvoie pas toujours à une posture de neutralité confessionnelle. La liste des groupes sectaires publiée dans le rapport de l'Assemblée nationale de 1995 en est d'ailleurs l'illustration. Ce rapport, qui estime que «l'État ne peut [...] laisser se développer en son sein ce qui, à beaucoup

d'égards, s'apparente à un véritable fléau [...] dangereux pour les principes démocratiques sur lesquels est fondée la République» (Assemblée nationale, 1995), fait une évaluation du «religieusement acceptable» au regard de principes politiques présumés supérieurs plutôt qu'il ne se place sur le terrain des droits fondamentaux que doit pourtant garantir la laïcité. Si la liste des sectes établie par ce rapport parlementaire a pu être annexée à deux circulaires des 29 février 1996 et 1^{er} décembre 1998 relatives à la lutte contre les atteintes aux personnes et aux biens commises dans le cadre des mouvements à caractère sectaire, le Conseil d'État a néanmoins jugé que ce procédé «ne [revêtait] qu'un caractère informatif et ne [traduisait] pas une volonté de se réapproprier le contenu de cette liste». Les circulaires en questions, qui avaient été attaquées par l'Association spirituelle de l'Église de scientologie d'Île-de-France, ne contiennent «aucune disposition à caractère législatif ou réglementaire» et ne sont donc pas sources de droit (CE, 2005). Cela dit, il reste toutefois qu'en établissant, à partir de critères mal définis, ce catalogue des groupes religieux non acceptables, les parlementaires qui ont rédigé ce rapport ont bel et bien porté une appréciation subjective, non neutre, sur les diverses confessions présentes dans l'espace public.

Deuxièmement, cette forme de «laïcité narrative» n'implique aucune neutralité référentielle de l'État, les positions adoptées référant très clairement à des considérations politiques ou philosophiques parfois antireligieuses, et de ce fait fermées à la reconnaissance égale pour tous de la liberté de religion et de conscience. On pourra notamment relever qu'après que la MIVILUDES se soit substituée à la MILS, laissant ainsi à penser que l'État allait concentrer son action sur la sanction *a posteriori* des infractions commises par les groupes sectaires plutôt que sur une lutte *a priori* contre de tels mouvements⁴, le député Philippe Vuilque (2007 : 18), président du Groupe d'études sur les sectes de l'Assemblée nationale, a regretté que «l'appréhension du phénomène des sectes tend[e] à glisser vers une problématique de minorités religieuses [= priorité du juste], alors même que l'on était parvenu à une acception laïque et républicaine du phénomène [= priorité du bien]».

La situation est différente quand la question sectaire entre dans l'arène juridique, qu'elle soit l'objet d'une intervention directe du législateur comme avec l'adoption de la loi du 12 juin 2001 (Journal officiel, 2001 : 9337) ou qu'elle interpelle le juge administratif sur des questions contentieuses concernant la fiscalité des groupes en question, mais aussi de leur possibilité de bénéficier des libéralités prévues par les articles 18 et 19 de la loi du 9 décembre 1905 relatifs aux associations culturelles.

Concernant la loi de 2001 «tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales», il importe de souligner que ce texte législatif traduit formellement une position de stricte neutralité confessionnelle. Ce texte ne vise en effet qu'à sanctionner par la dissolution «toute personne morale, quelle qu'en soit la forme juridique ou l'objet, qui poursuit des activités ayant pour but ou pour effet de créer, de maintenir ou d'exploiter la sujétion psychologique ou physique des personnes qui participent à ces activités». Aucune confession n'est directement ciblée, ni même évoquée par la loi (Rolland, 2003 : 151). Toutefois, le but de la loi n'est pas neutre et

4. La MIVILUDES devait en effet concentrer son action sur le «lutte contre les dérives sectaires» alors que la MILS avait pour objectif la «lutte contre les sectes».

son titre même rappelle clairement la nature des groupes dont elle vise à sanctionner les agissements. Il en est de même des justifications qui ont pu lui être apportées pendant les travaux parlementaires qui ont précédé son adoption.

Au cours des débats tenus à l'Assemblée nationale, le député Jean-Pierre Brard s'estime ainsi « fidèle à l'héritage des Lumières en combattant les sectes, ces fléaux d'obscurantisme et d'oppression modernes » que la députée Catherine Picard qualifie d'ailleurs « de véritables escroqueries intellectuelles, pseudo-spirituelles, pseudo-philosophiques ou religieuses » (Assemblée nationale, 2001 : 3662). Fidèles à l'esprit des Lumières, les députés l'ont alors probablement plus été à Voltaire qu'à John Locke et leurs discussions teintées d'anticléricalisme ne tendent souvent qu'à appréhender les groupes concernés qu'en tant que corps étrangers à la Nation. Au cours des débats, le député Philippe Vuilque cite d'ailleurs expressément l'auteur des *Lettres anglaises*, lequel écrivait que « toute secte, en quelque genre que ce puisse être, est le ralliement du doute et de l'erreur » (Assemblée nationale, 2000 : 5725). On soulignera que les députés ne sont pas seuls à se réclamer de cet héritage de la philosophie des Lumières. Dans un discours du 10 mars 2005, le président de la MIVILUDES Jean-Louis Langlais (2007 : 220) justifie ainsi le système français de vigilance contre les dérives sectaires en ce qu'il « repose sur une conception de la laïcité qui nous est propre. Cette conception héritée de la tradition judéo-chrétienne et de la philosophie des Lumières rencontre dans la société française un très large consensus ».

Si les travaux des députés ne sont pas sans référence à la liberté de conscience que la laïcité doit garantir aux citoyens, l'idée même de liberté qui s'en dégage s'apparente plutôt à la figure idéaltypique de la « liberté de penser » évoquée précédemment, c'est-à-dire la liberté comme « émancipation face à toute doctrine englobante » (Baubérot, 1999 : 316) et « refus de toute aliénation de l'esprit à un quelconque dogmatisme » (Zuber, 2005 : 119). Le ministre des Relations avec le Parlement indique ainsi que la « détermination commune [de lutter contre les sectes] ne porte pas atteinte aux libertés fondamentales reconnues et garanties par la République. [Il ajoute :] Non, les liberticides, ce n'est pas nous. Ce sont ceux qui tendent à limiter la liberté individuelle de celles et ceux qui tombent sous leur joug et dans leur embrigadement, que ce soit les sectes elles-mêmes, leurs dirigeants ou ceux qui se livrent au prosélytisme en leur nom » (Assemblée nationale, 2000 : 5738). Entendue comme libération, la liberté s'inscrit dans une conception du bien très présente dans la « laïcité narrative » et les propos souvent consensuels des parlementaires confirment par là même que la loi qui allait être adoptée s'éloignait indéniablement d'une position de neutralité référentielle.

Les quelques députés qui font référence à la neutralité de l'État ne l'expriment d'ailleurs qu'en tant que neutralité confessionnelle. À titre d'exemple, le député Bussereau évoque « la neutralité de l'État à l'égard de toutes les croyances religieuses », mais estime néanmoins « qu'il est temps [...] d'appeler un chat un chat et de ne plus pratiquer la politique de l'autruche car cela aboutit à une sorte de tolérance ou de bienveillance » (Assemblée nationale, 2000 : 5727). Le député Salles rappelle pour sa part que « la neutralité de l'État en matière de religion [...] explique qu'aucune définition juridique des religions n'existe en droit français », mais il articule ensuite l'essentiel de son propos autour d'une légitimation du combat dans lequel s'engage le Parlement pour faire « avancer l'arsenal juridique antisecte » (Assemblée nationale, 2001 : 3686).

Le principe de séparation des Églises et de l'État n'implique donc pas l'ignorance du fait religieux et le législateur a connaissance du fait sectaire, même s'il ne le définit pas pour dissocier la secte de la religion. En 1905, le législateur avait pourtant créé la catégorie des associations culturelles, des associations bénéficiant d'un régime juridique spécifique leur conférant des avantages significatifs, notamment sur le plan fiscal. Mais il ne définissait pas le culte et, depuis 1905, tout groupe religieux peut s'auto-désigner en tant qu'association culturelle tout en devant *a posteriori* disposer de l'agrément de l'administration afin de percevoir les avantages que ce statut peut lui conférer (Rolland, 2005).

Saisi de recours à l'encontre des refus opposés à certains groupes confessionnels, le Conseil d'État a été amené à se prononcer sur les conditions d'octroi du statut d'association culturelle. Trois critères objectifs ont été définis. Le premier découle directement des dispositions de l'article 19 de la loi de 1905 : l'association doit avoir pour objet exclusif l'exercice du culte (CE, 1983, 1992). Le deuxième critère exige que l'association se consacre à un véritable culte que les juges administratifs définissent, en recourant le plus souvent à des sources doctrinales, comme la célébration de cérémonies rituelles qui rassemblent un groupe de fidèles réunis par une même foi dans une divinité (CE, 1982, 1988a). Le troisième critère tient au respect de l'ordre public (CE, 1997, 2004).

À l'examen de ces jurisprudences, on relèvera une scrupuleuse neutralité confessionnelle mais aussi référentielle des décisions du Conseil d'État qui ne juge de la réalité d'un culte qu'en fonction de critères objectifs. Dans deux décisions du 23 juin 2000 (CE, 2000a, 2000b), le juge administratif accorde ainsi le statut d'association culturelle à plusieurs associations locales de témoins de Jéhovah, posant alors « le principe d'une reconnaissance, de l'apposition d'un label qu'il a lui-même contribué à définir pour un groupement qui, *en lui-même*, ne contrarie pas l'ordre public » (Gonzalez, 2001 : 1212). Si ces décisions risquent d'être mal comprises, se plaçant en porte-à-faux avec une opinion publique défavorable à cette période (*id.* : 1210), c'est-à-dire en contradiction avec une forme de « laïcité narrative » très forte dans sa dimension anticléricale à une époque où la loi de 2001 était débattue au Parlement, le Conseil d'État s'en émancipe pourtant bel et bien et ces jurisprudences renvoient à de véritables postures de neutralité à la fois confessionnelle et référentielle. On notera en outre que, tout en refusant encore d'accorder systématiquement le statut d'association culturelle à toutes les confessions religieuses, en se fondant sur la non-exclusivité de l'exercice du culte ou sur des troubles à l'ordre public d'ores et déjà commis par le groupe, la jurisprudence se révèle néanmoins libérale dans son interprétation du culte lui-même. À titre d'exemple, et cela même si elle proposait de rejeter la demande de l'Association culturelle du Vajra triomphant de bénéficier du régime juridique des associations culturelles, la commissaire du gouvernement Sophie Boissard estime que « l'aumisme constitue sans doute une religion au sens [de l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et de l'article 9 de la convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Interpellant les autres membres de la juridiction, elle ajoute :] Vous refusant à porter un quelconque jugement de valeur sur les croyances individuelles

ou collectives, vous regardez en effet comme un culte ou comme une religion toute pratique ou tout rite qui rassemble des fidèles autour d'une même croyance dans une divinité ou une puissance surnaturelle »⁵. (Boissard, 2004 : 1368)

Au final, on pourra dire sur la question sectaire que si un décalage apparaît entre « laïcité narrative » et « laïcité juridique », il a essentiellement trait au type de neutralité mis en œuvre par l'État. Dans la « laïcité narrative », une certaine mémoire idéalisée de la laïcité semble justifier des écarts avec la posture de neutralité confessionnelle ainsi qu'avec celle de neutralité référentielle de l'État. Par contre, dans la « laïcité juridique », seule la forme importe et l'État reste *a priori* neutre à l'égard des diverses confessions religieuses, cela même si son action est guidée par un référent idéologique qui n'est pas favorable à la pleine reconnaissance de certaines d'entre elles⁶. Il adopte ainsi une position de neutralité confessionnelle qui ne s'avère que formelle.

Les signes religieux : quand la laïcité juridique devient porteuse d'une conception du bien

Concernant le port de signes religieux dans les écoles publiques, un décalage similaire entre les types de neutralités décelables dans les laïcités narrative et juridique peut être constaté avec l'adoption de la loi du 15 mars 2004 sur le port de signes manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles publiques (Journal officiel : 5190). Cette loi, qui ne précise pas quels sont les signes que l'on peut qualifier d'ostensibles et qui doivent donc être interdits dans les écoles publiques, renvoie à une attitude de neutralité confessionnelle de l'État strictement formelle. Elle est toutefois à nouveau très clairement guidée par une philosophie de l'émancipation, ainsi que par une conception du bien qui découle d'un certain « idéal républicain ». La loi puise en effet ses justifications dans le rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (rapport Stasi), lequel consacre une partie significative de son argumentaire à la signification du foulard islamique et au rôle de protection que la République doit garantir aux jeunes filles qui le portent (Koussens, 2008 : 128 ; 2009a : 209).

Les travaux parlementaires précédant l'adoption de la loi permettent en outre de retracer le but poursuivi par le législateur : réaffirmer les valeurs propres à la laïcité. L'impulsion que le premier ministre Jean-Pierre Raffarin a donnée à ces travaux dans le discours par lequel il a présenté le projet de loi à l'Assemblée nationale le 3 février 2004 est éloquent à cet égard. Pour le chef du gouvernement, si les valeurs de la laïcité doivent être défendues, c'est parce qu'elles procèdent de l'histoire et il rappelle ainsi aux députés : « la laïcité est au cœur de notre République.

-
5. On précisera ici que le commissaire du gouvernement est un magistrat du Conseil d'État qui « a pour mission d'exposer les questions que présente à juger chaque recours contentieux et de faire connaître, en formulant en toute indépendance ses conclusions, son appréciation, qui doit être impartiale, sur les circonstances de fait de l'espèce et les règles de droit applicables ainsi que son opinion sur les solutions qu'appelle, suivant sa conscience, le litige soumis à la juridiction à laquelle il appartient » (CE, 1988b). L'appellation de « commissaire du gouvernement » est remplacée par celle de « rapporteur public » par un décret du 7 janvier 2009.
 6. Et c'est probablement pour cette raison que Patrice Rolland qualifie la loi du 12 juin 2001 de « médiocre » en ce qu'elle ne « reflète[ait] que passivement les perplexités de l'opinion publique française à l'égard de ce que l'on appelle les sectes » (Rolland, 2003 : 165).

Elle est à la fois une tradition, une manière de vivre, mais aussi, pour les Français, une promesse de liberté» (Assemblée nationale, 2004a : 1288). Dans cette conception, République et laïcité s'articulent selon un principe de vases communicants, les valeurs de la première se retrouvant pleinement dans la seconde. Le premier ministre exhorte alors les parlementaires à « créer les conditions du partage de ces valeurs » qui correspondent à « la liberté, et donc la liberté de conscience, l'égalité, et donc l'égalité entre les femmes et les hommes, la fraternité, valeur humaniste à la fois spirituelle et authentiquement laïque » (*id.* : 1286). L'ancrage de la laïcité dans une histoire française conforte la nécessité d'en préserver les spécificités et, notamment, les conceptions du bien qu'elle pourrait véhiculer, face à une visibilité croissante du religieux à laquelle est prêté un sens de contre-valeur républicaine et donc de contre-valeur laïque. Pour contrer ce qu'il qualifie de « repli communautaire », le chef du gouvernement prêche alors pour une meilleure fraternité.

Si, pour le premier ministre, la laïcité suppose la promotion et la défense de valeurs républicaines, il ajoute néanmoins qu'elle « porte aussi l'idée de justice pour les fidèles de toutes les religions » (Assemblée nationale, 2004a : 1286) et l'on pourrait penser que les deux premières valeurs de laïcité qu'il vient d'énoncer – la liberté et l'égalité – sont entendues comme une confirmation de ce que John Rawls (1971 : 287) qualifie de premier principe de justice, c'est-à-dire comme le principe selon lequel « chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de bases égales pour tous, compatible avec un même système de libertés pour tous ». Telle n'est pourtant pas l'optique du premier ministre pour qui la laïcité n'est pas appréhendée en tant que « condition juridique de [la] liberté » des élèves, mais s'apparente plutôt à « une condition philosophique de [leur] libération » (Kahn, 2007 : 33). Il précise en effet que la laïcité est « une chance [pour l'islam,] la chance d'être une religion de France » (Assemblée nationale, 2004a : 1286). Parallèlement, elle est aussi une obligation pour l'État : « parce [qu'il] est le protecteur de la liberté de conscience, il se doit d'intervenir quand le prosélytisme, le repli communautaire, le refus d'égalité entre les sexes menacent cette liberté fondamentale qui est inscrite au cœur de notre pacte républicain » (*id.* : 1287).

Si la loi de 2004 fait formellement preuve de neutralité confessionnelle, elle reste néanmoins bien guidée par un référent idéologique qui n'est pas neutre et l'absence de neutralité référentielle de la « laïcité narrative » qui se dégage de ce discours du chef du gouvernement et des débats parlementaires qui lui ont succédé est justifiée par l'idée selon laquelle la République « doit prendre la parole pour affirmer ses propres convictions » (*id.* : 1305). Ce faisant, la laïcité est véritablement instrumentalisée en ce qu'elle serait une valeur de civilisation prédominante, dépassant notamment les principes démocratiques du droit parce que porteuse *en soi* de valeurs – la fraternité, l'émancipation – que ces principes du droit ignorent. Le conflit devient alors inévitable avec d'autres valeurs, en particulier religieuses, dont la place dans la hiérarchie républicaine ne pourrait par conséquent équivaloir à celle des valeurs de la République⁷. Et si au cours des débats parlementaires le rapporteur du projet de loi a peut-être refusé que cet « attachement aux valeurs républicaines

7. La rhétorique républicaine sur l'égalité, la liberté, la fraternité ainsi que sur la laïcité et la tolérance religieuse renvoie à une posture que Raphaël Liogier (2009 : 134) qualifie de « valeurs comme discours de principe ». Ces valeurs, en général peu définies, « servent à se distinguer d'autres valeurs considérées comme inférieures, allogènes, non pertinentes, et dans le cas du discours républicain, comme non universelles ».

[puisse être] source de conflits», il a néanmoins ajouté que la loi est un « acte de foi en la France, dans la République, dans ses valeurs de respect de l'autre et de bonheur d'être ensemble » (*id.* : 1292).

Parce que l'acte de foi implique une croyance ferme et exclusive en une vérité révélée, il n'est pas surprenant de déceler, dans les débats entourant l'adoption de la loi du 15 mars 2004, une forme de « laïcité narrative » s'écartant, elle aussi, d'une posture de neutralité confessionnelle de l'État. On relèvera notamment que les travaux préparatoires à la loi portent très largement sur une population ciblée – les musulmans – et sur la signification qui pourrait être conférée à l'une des expressions visibles de leur religiosité, le port du voile. Par ailleurs, le projet de loi lui-même mentionne très clairement les signes religieux que la loi vise à interdire : « le voile islamique, quel que soit le nom qu'on lui donne, la kippa ou une croix de dimension manifestement excessive » (Assemblée nationale, 2004b). Il en sera enfin de même de la circulaire d'application de la loi du 18 mai 2004. Ces deux textes n'ont cependant pas de valeur en droit positif. Ils n'engagent donc pas l'État et ne relèvent pas de la laïcité dans son acception purement juridique.

La « laïcité juridique » – formalisée par la loi du 15 mars 2004 – peut, *a priori*, sembler plus stable que la « laïcité narrative », cela parce que la production juridique ne peut s'émanciper du respect de la hiérarchie des normes et se doit ainsi de respecter, au moins formellement, la séparation que le principe constitutionnel de laïcité lui impose. Pour cette raison, « laïcité juridique » et neutralité confessionnelle de l'État semblent de prime abord intrinsèquement corrélées et la loi ne s'engage pas directement sur un terrain religieux qu'elle est censée ignorer. À l'inverse, la « laïcité narrative » ressort du récit d'une forme de laïcité idéalisée et prend corps dans des discours ou des rapports soustraits au respect d'une obligation formelle de séparation. En conséquence, elle n'est pas contrainte par l'ordonnement même du juridique. Procédant du politique, la « laïcité narrative » est moins hermétique aux représentations dominantes véhiculées dans la société. Elle peut sous-tendre des conceptions du bien présumées supérieures qui, dans leurs acceptions anticléricales, se heurtent à certaines valeurs religieuses présentes dans la société et, par là même, justifient une absence de neutralité confessionnelle pourtant indispensable à l'effectivité des principes d'égalité et de liberté de conscience et de religion qui correspondent aux « finalités profondes » de la laïcité.

Cela dit, il faut désormais nuancer ce dernier propos, l'actualité récente infirmant en partie l'idée que « laïcité juridique » et « neutralité confessionnelle » de l'État sont toujours intimement associées. Le raidissement de la « laïcité narrative » véhiculée depuis l'adoption de la loi de 2004 (Koussens, 2009b) a en effet probablement conforté une forme de raidissement de la régulation du religieux par le juridique, c'est-à-dire de raidissement de la « laïcité juridique », qui ne fait plus toujours preuve de neutralité confessionnelle. La jurisprudence du Conseil d'État, tant en ce qui concerne l'application de la loi du 15 mars 2004 que dans son traitement récent du port du *niqab* en France, en est l'illustration.

Dans un premier temps, c'est en rendant quatre décisions le 5 décembre 2007 que les juges du Palais-Royal se sont prononcés pour la première fois sur l'application de la loi de 2004. Trois de ces décisions concernent des élèves de religion sikhe (CE, 2007a, 2007b, 2007c), la quatrième étant relative à une jeune fille musulmane exclue de son école publique parce qu'elle refusait de retirer son bandana (CE, 2007d). Deux remarques s'imposent ici.

Tout d'abord, alors que jusque-là le droit restait muet quant à la nature des signes pouvant être qualifiés d'ostensibles, le Conseil d'État introduit pour la première fois dans l'ordonnancement juridique la nature des signes religieux qui peuvent être désignés de la sorte : « si les élèves des écoles, collèges et lycées publics peuvent porter des signes religieux discrets, sont en revanche interdits [...] les signes ou tenues, notamment un voile ou un foulard islamique, une kippa ou une grande croix, dont le port, *par lui-même*, manifeste ostensiblement une appartenance religieuse » (CE, 2007a, 2007b, 2007c). Par cette qualification, il s'éloigne expressément d'une position de neutralité confessionnelle qui devrait pourtant s'imposer à lui. Il se prononce, en outre, sur le caractère ostensible par nature d'un signe qui avait été absent des considérations du législateur de 2004 : le *keshi sikh*. Les juges estiment que ce signe, « bien qu'il soit d'une dimension plus modeste que le turban traditionnel et de couleur sombre, ne [peut] être qualifié de discret et [...] l'intéressé, par le seul port de ce signe, a manifesté ostensiblement son appartenance à la religion sikhe » (*id.*).

Ensuite, si le Conseil d'État désigne de la sorte des signes religieux que l'on peut qualifier d'ostensibles « par nature », il ajoute que certains peuvent aussi l'être « par destination » (Dord, 2004 : 1524). En ce sens, il précise, dans ces quatre décisions, que sont également prohibés les signes « dont le port ne manifeste ostensiblement une appartenance religieuse qu'en raison du comportement de l'élève ». Ce faisant, le juge administratif reprend alors la distinction qui avait été faite dans la circulaire du 18 mai 2004 d'application de la loi et considère que les signes ostensibles par destination ne sont « pas, par nature, des signes confessionnels [mais] le deviennent néanmoins lorsque l'élève les arbore en leur conférant, de façon subjective, une signification religieuse et en faisant la marque substitutive de son appartenance confessionnelle » (*id.* : 1524-1525). Le Conseil d'État procède dès lors à une extension du champ du « signe religieux ostensible », rompant avec sa précédente jurisprudence selon laquelle « le port par les élèves de signes par lesquels ils entendent manifester leur appartenance à une religion n'est pas *par lui-même* incompatible avec le principe de laïcité dans la mesure où il constitue l'exercice de la liberté d'expression et de manifestation de croyances religieuses⁸ ». Désormais, « la logique d'appréciation est renversée » car « c'est à l'administration de qualifier une tenue ou un signe religieux en se fondant sur ce que l'administrateur, en l'espèce le chef d'établissement, connaît des religions existantes [et à partir] de ce qu'il croit reconnaître comme intention maligne dans le port par un élève d'un signe vestimentaire anodin auquel celui-ci (ou celle-ci) attacherait une valeur religieuse » (*id.* : 1525). Dans la quatrième décision du 5 décembre 2007 relative au port d'un bandana par une jeune musulmane, le Conseil d'État se prononce donc directement sur le comportement de l'élève pour en déduire le caractère religieux et ostensible du bandana qu'elle porte et valider l'exclusion de l'établissement scolaire prononcée à son encontre. Le commissaire du gouvernement qui avait conclu sous cette affaire justifie alors cette forme de contrôle par le juge administratif par le fait que « pour la première fois, le législateur [...] a donné à l'administration le pouvoir de s'aventurer sur le terrain de la religion et de la liberté de conscience, en interprétant le signe religieux » (Keller, 2007 : 2). Il s'agit désormais pour l'administration, poursuit le commissaire du gouvernement, « de

8. Il s'agit de la position adoptée par le Conseil d'État en 1989 en vertu de laquelle le port des signes religieux était autorisé, sous conditions, dans les établissements d'enseignements publics (CE, 1989).

vérifier le caractère ostentatoire du comportement de l'élève » (*id.* : 3), un comportement ostentatoire duquel pourra être déduit le caractère religieusement ostensible d'un signe qui n'est pourtant pas confessionnel par nature.

En l'espèce, la décision du Conseil d'État peut surprendre : alors même que la jeune fille avait « décidé de renoncer au traditionnel foulard islamique au profit d'une pièce de tissu plus banale » (*id.* : 3) et donc avait, dans une certaine mesure, accepté une forme d'accommodement pour rester dans l'enceinte scolaire, il estime néanmoins que le comportement reste ostentatoire et le signe ostensible, cela parce que c'est bien « pour des motifs religieux que [la requérante] portait le bandana » et qu'elle refusait en outre de l'ôter malgré les demandes de l'administration (*id.* : 3). À nouveau, la haute juridiction administrative française manque donc très clairement à son obligation de neutralité confessionnelle. D'une part, elle introduit dans le droit la catégorie des « signes ostensibles par destination » qui n'avait pourtant pas été expressément prévue par le législateur. D'autre part, s'immiscant dans l'intimité de la jeune fille, elle qualifie le signe religieux à partir de critères flous, mal définis et indéniablement subjectifs.

Dans un second temps, une jurisprudence relative au port du *niqab* en France conforte elle aussi l'hypothèse d'une dissociation entre « laïcité juridique » et neutralité confessionnelle de l'État. Dans une décision du 27 juin 2008, le Conseil d'État a refusé l'acquisition de la nationalité française à une ressortissante marocaine qui portait le *niqab*, estimant que la requérante avait « adopté une pratique radicale de sa religion, incompatible avec les valeurs essentielles de la communauté française, principalement le principe d'égalité des sexes » (CE, 2008). Évitant peut-être de se prononcer expressément sur le degré de radicalité d'une pratique religieuse en deçà et au-delà duquel l'assimilation d'un étranger peut ou ne peut être constatée, les juges du Palais-Royal le font néanmoins implicitement. En l'espèce, la requérante avait déposé une déclaration acquisitive de nationalité, c'est-à-dire exprimé sa volonté d'acquérir la nationalité française en raison de son mariage et de sa vie commune depuis au moins quatre ans avec un ressortissant français. Se fondant sur les dispositions de l'article 21-4 du Code civil aux termes duquel « le gouvernement peut s'opposer par décret en Conseil d'État, pour indignité ou défaut d'assimilation, autre que linguistique, à l'acquisition de la nationalité française par le conjoint étranger », le gouvernement lui a alors opposé une décision de refus qui fait l'objet du présent recours devant les juges du Palais-Royal.

Interprétant les dispositions de l'article 21-4 du Code civil, la jurisprudence constante du Conseil d'État « exige des faits nettement caractérisés, démontrant sans nul doute, par un faisceau d'indices, que l'intéressé est radicalement hostile [aux] valeurs essentielles [françaises] » (Maurie, 2008 : 35). Le juge procède ainsi à un examen *in concreto* des faits qui doivent impérativement converger pour révéler l'absence d'assimilation de l'étranger en question (Chrestia, 2008 : 2015). Or, il ressort de l'instruction du dossier que la requérante, qui disait d'ailleurs porter son *niqab* « plus par habitude que par conviction » (Prada-Bordenave, 2008 : 3), avait somme toute un mode de vie comparable à celui de nombreuses femmes. Mariée à un Français, plusieurs de ses enfants étaient scolarisés à l'école républicaine, elle avait été suivie par un gynécologue de sexe masculin, parlait couramment le français, faisait son ménage et se promenait le matin, rendait visite à son père ou son beau-père et faisait « le plus souvent » ses courses au supermarché avec son mari (*id.* : 3). Il est dès lors difficile d'affirmer que les faits convergent réellement dans le

sens d'un défaut évident d'assimilation de la requérante, un défaut permettant dès lors de s'opposer à ce qu'elle acquière la nationalité. En l'espèce, dans l'esprit du Conseil d'État, c'est donc bien le port du *niqab* qui, *en lui-même*, implique un degré de radicalité tel qu'il constitue une présomption irréfragable de non-assimilation de la femme qui le porte.

Ce faisant, le Conseil d'État ne qualifie plus le signe à partir d'un comportement ostentatoire présumé comme il avait pu le faire en 2007. Il inverse désormais le procédé pour tirer du port d'un vêtement religieux identifié – le *niqab* – des conclusions quant au comportement social de celle qui le porte. Se faisant indirectement juge de la normalité des pratiques religieuses dans la République, des pratiques qui doivent être compatibles avec « les valeurs essentielles françaises », il contrevient alors à l'exigence de neutralité confessionnelle : conférant au vêtement religieux une dimension de radicalité alors même que la femme qui le porte indique le faire « plus par habitude que par conviction », il outrepassa la volonté de la requérante en l'assignant *de facto* dans une position de soumission que seule une appréciation très subjective des faits pouvait cautionner. À titre d'exemple, on soulignera ainsi que la Commissaire du gouvernement estimait que la requérante « [vivait] dans la soumission totale aux hommes de sa famille, qui se manifest[ait] tant par le port de son vêtement que dans l'organisation de sa vie quotidienne [...] elle trouv[ait] cela normal et l'idée même de contester cette soumission ne l'effleur[ait] même pas » (Prada-Bordenave, 2008 : 3).

Dans ces jurisprudences de 2007 et de 2008, le Conseil d'État ne semble donc plus se placer sur le terrain de la justice en garantissant les droits fondamentaux, mais sur celui du bien, en adoptant une posture d'arbitre entre des valeurs qu'il estime concurrentes dans l'espace public. Les prémisses du raisonnement sur lequel se fondent ces jurisprudences semblent alors erronées. Ne voyant dans la reconnaissance des droits individuels, en l'occurrence de la liberté de conscience et de religion, qu'un danger d'enfermement dans la communauté, le Conseil d'État n'appréhende ces droits individuels que comme des droits communautaires, c'est-à-dire des droits que les communautés s'approprieraient au titre de communautés, pour au final exercer des pressions internes sur leurs membres... des pressions dont il faudrait, au nom d'une conception du bien fondée sur une philosophie de l'émancipation, les libérer. Or, conférer à la visibilité même du religieux un sens de contre-valeur républicaine procède plus du jugement de valeur que du jugement en droit. Tant qu'elle ne trouble pas l'ordre public, l'expression, même visible, de la liberté de conscience et de religion devrait en effet être protégée par un État laïque, donc neutre, à l'égard des diverses conceptions du bien.

Certes la laïcité est porteuse de valeurs de justice en ce qu'elle se fonde sur une certaine conception de la justice. Mais elle n'est pas une valeur de civilisation et ne doit pas être entendue ainsi, au risque de la condamner à la perte de son universalité. Si la neutralité est l'un des principes fondamentaux devant guider la laïcité, c'est justement parce que la gouvernance politique ne peut être légitime – et acceptée comme légitime – qu'en garantissant une justice égale pour tous sans faire sienne, favoriser ou rejeter l'une des conceptions de la vie bonne présentes dans la société.

En conclusion, on pourra constater que le rapport Stasi de 2003 a certainement constitué un point d'ancrage solide au développement d'une laïcité narrative associant la laïcité au caractère républicain de l'État français. Il a aussi contribué à une double émancipation de la laïcité juridique : d'une part, il en conforte la distance

avec la position de neutralité référentielle, une distance qui était déjà perceptible dans le traitement de la question sectaire ; d'autre part, il légitime l'éloignement de cette laïcité juridique avec la posture de neutralité confessionnelle, un éloignement dont les dernières jurisprudences du Conseil d'État se font véritablement l'écho. La corrélation entre laïcité narrative et laïcité juridique renforce alors la conception selon laquelle la laïcité serait une valeur commune devant être partagée par tous les citoyens. Et cette conception porte intrinsèquement les germes des nouveaux déplacements de l'exigence de laïcité... une laïcité qui semblerait désormais s'imposer à tous, c'est-à-dire aussi bien à l'État qu'aux citoyens, dans l'ensemble de l'espace public.

Bibliographie

- Appiah, Kwame Anthony, 2005, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press.
- Assemblée nationale, 1983, *Les sectes en France – Expressions de la liberté morale ou facteurs de manipulations ?*, Rapport fait au nom de la Commission d'enquête sur les sectes, Paris, La Documentation française.
- Assemblée nationale, 1995, *Rapport fait au nom de la Commission d'enquête sur les sectes*, consulté sur Internet (<<http://www.assemblee-nationale.fr/rap-enq/r2468.asp>>) le 12 novembre 2009.
- Assemblée nationale, 1999, *Rapport fait au nom de la Commission d'enquête sur la situation financière, patrimoniale et fiscale des sectes, ainsi que sur leurs activités économiques et leurs relations avec les milieux économiques et financiers*, consulté sur Internet (<<http://www.assemblee-nationale.fr/dossiers/sectes/r1687.pdf>>) le 12 novembre 2009.
- Assemblée nationale, 2000, *Débats parlementaires, Compte-rendu intégral des séances du jeudi 22 juin 2000*, Journal officiel de la République française, 23 juin, p. 5718-5756.
- Assemblée nationale, 2001, *Débats parlementaires, Compte-rendu intégral des séances du mercredi 30 mai 2001*, Journal officiel de la République française, 31 mai, p. 3656-3704.
- Assemblée nationale, 2004a, *Débats parlementaires, Session ordinaire de 2003-2004, 148^e séance, Compte-rendu intégral de la 2^e séance du mardi 3 février 2004*, Journal officiel de la République française, 4 février, p. 1286-1307.
- Assemblée Nationale, 2004b, *Projet de loi relatif à l'application du principe de laïcité dans les écoles, collèges et lycées publics, n°1378, 28 janvier 2004*, consulté sur Internet (<<http://www.palais-bourbon.fr/12/pdf/projets/pl1378.pdf>>) le 17 juin 2009.
- Basdevant-Gaudemet, Brigitte, 1998, « Droit et religions en France », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 50, n° 2, p. 335-366.
- Baubérot, Jean, 1999, « Laïcité, sectes, société », dans Françoise Champion et Martine Cohen (sous la dir. de), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, p. 314-330.
- Baubérot, Jean, 2007, *Les laïcités dans le monde*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que-sais-je ? ».
- Baubérot, Jean, 2009, « Liberté, laïcité, diversité – la France multiculturelle », dans Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (sous la dir. de), *Appartenances religieuses, appartenances citoyennes. Un équilibre en tension*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 13-26.
- Boissard, Sophie, 2004, Conclusions sous Conseil d'État, 28 avril 2004, *Association culturelle du Vajra triomphant*, n° 248467, *Actualité juridique – Droit administratif*, n° 25, p. 1367-1370.

- Champion, Françoise et Martine Cohen, 1999, «Les sectes: un problème social passionnel et complexe», dans Françoise Champion et Martine Cohen (sous la dir. de), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, p. 7-55.
- Champion, Françoise et Louis Hourmant, 1999, «Nouveaux mouvements religieux et sectes», dans Françoise Champion et Martine Cohen (sous la dir. de), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, p. 59-85.
- Chrestia, Philippe, 2008, «La burqa est incompatible avec la nationalité française», *Actualité juridique – Droit administratif*, n° 36, p. 2013-2017.
- Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, 2008, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport*, Montréal, Gouvernement du Québec.
- Conseil d'État, 14 mai 1982, *Association internationale pour la conscience de Krishna*, Recueil Lebon, p. 179.
- Conseil d'État, 21 janvier 1983, *Association des serviteurs du nouveau monde*, Recueil Lebon, p. 18.
- Conseil d'État, 17 juin 1988a, *Union des Athées*, Recueil Lebon, p. 247.
- Conseil d'État, 29 juillet 1988b, *Esclatine*, Recueil Lebon, p. 320.
- Conseil d'État, 27 novembre 1989, *Avis portant sur la question de savoir si le port de signes d'appartenance à une communauté religieuse est ou non compatible avec le principe de laïcité*, n° 346893.
- Conseil d'État, 9 octobre 1992, *Commune de Saint-Louis de la Réunion*, n° 94455.
- Conseil d'État, 24 octobre 1997, *Association locale pour le culte des témoins de Jéhovah de Riom*, Recueil Lebon, p. 372.
- Conseil d'État, 23 juin 2000a, *Ministre de l'Économie, des Finances et de l'Industrie contre Association locale des témoins de Jéhovah de Clamecy*, n° 215109.
- Conseil d'État, 23 juin 2000b, *Ministre de l'Économie, des Finances et de l'Industrie contre Association locale des témoins de Jéhovah de Riom*, n° 215152.
- Conseil d'État, 30 mars 2001, *Association du Vajra Triomphant*, n° 211419.
- Conseil d'État, 28 avril 2004, *Association culturelle du Vajra triomphant*, n° 248467.
- Conseil d'État, 18 mai 2005, *Association spirituelle de l'Église de scientologie d'Île-de-France*, n° 259982.
- Conseil d'État, 5 décembre 2007a, *M. Chain Singh*, n° 285394.
- Conseil d'État, 5 décembre 2007b, *M. Gurdial Singh*, n° 285395.
- Conseil d'État, 5 décembre 2007c, *M. Bikramjit Singh*, n° 285396.
- Conseil d'État, 5 décembre 2007d, *M. et Mme Bessam Ghazal*, n° 295671.
- Conseil d'État, 27 juin 2008, *Mme Machbour*, n° 286798.
- Coq, Guy, 2006, «Faut-il changer la loi de 1905 ?», *Hommes et migrations*, n° 1259, p. 31-43.
- Cruz Esquivel, Juan, 2008, «Laicidades relativas: avatares de la relación Estado-Iglesia en Brasil» [Des laïcités relatives: avatars des relations Églises et États au Brésil], dans Roberto Blancarte (sous la dir. de), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* [Les défis de la laïcité et de la sécularisation dans le monde contemporain], Mexique, El Colegio de Mexico, Centro de estudios sociológicos, p. 163-192.
- Da Costa, Nèstor, 2009, «La laicidad uruguaya» [La laïcité uruguayenne], *Archives de sciences sociales des religions*, n° 146, p. 137-155.
- Da Silveira, Pablo, 1993, «Quel avenir pour le principe de neutralité ?», *Lekton*, vol. 3, n° 2, p. 65-104.

- Debray, Régis, 2004, *Ce que nous voile le voile*, Paris, Éditions Gallimard.
- De Marneffe, Peter, 1990, « Liberalism, Liberty and Neutrality », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, n° 3, p. 253-274.
- D'Onorio, Joël-Benoit, 1988, « Les sectes en droit public français », *Jurisclassseur périodique*, vol. I, n° 6, p. 3336.
- Dord, Olivier, 2004, « Laïcité à l'école : l'obscur clarté de la circulaire "Fillon" du 18 mai 2004 », *Actualité juridique – Droit administratif*, n° 28, p. 1523-1529.
- Esquivel, Juan Cruz, 2009, « Cultura política y poder eclesiástico : encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina » [Culture politique et pouvoir ecclésiastique : au carrefour de la construction de l'État laïque en Argentine], *Archives de sciences sociales des religions*, n° 146, p. 41-60.
- Ferrari, Alessandro, 2008, « Laïcité et multiculturalisme à l'italienne », *Archives de sciences sociales des religions*, janvier-mars, n° 141, p. 133-154.
- Ferrari, Alessandro, 2009, « De la politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie », dans Brigitte Basdevant-Gaudemet et François Jankowiak (sous la dir. de), *Le droit ecclésiastique de la fin du XVIII^e au milieu du XX^e siècle en Europe*, Leuven, Peeters, p. 333-345.
- Florand, Jean-Marc et Olivier-Louis Séguy, 1986, « L'émergence judiciaire du phénomène des sectes », *Les Petites Affiches*, n° 124, p. 28-29.
- Gonzalez, Gérard, 2001, « Les témoins de Jéhovah peuvent constituer des associations culturelles », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n° 48, p. 1208-1219.
- Journal officiel, 1996, *Décret n°96-387 du 9 mai 1996 portant création d'un observatoire interministériel sur les sectes*, 11 mai, p. 7080.
- Journal officiel, 1998, *Décret n°98-890 du 7 octobre 1998 instituant une mission interministérielle de lutte contre les sectes*, 9 octobre, p. 15286.
- Journal officiel, 2001, *Loi n° 2001-504 du 12 juin 2001 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales*, 13 juin, p. 9337.
- Journal officiel, 2002, *Décret n°2002-1392 du 28 novembre 2002 instituant une mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires*, 29 novembre, p. 19646.
- Journal officiel, 2004, *Loi n°2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*, 17 mars, p. 5190.
- Kahn, Pierre, 2007, « La laïcité est-elle une valeur ? », *Spirale. Revue de recherche en éducation*, vol. 39, p. 29-37.
- Keller, Rémi, 2007, Conclusions sous Conseil d'État, 5 décembre, *M. et Mme Bessam Ghazal*, n° 295671 (document non publié).
- Kintzler, Catherine, 2007, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris, Éditions Vrin, coll. « Chemins philosophiques ».
- Kondo, Mitsuhiro, 2009, « L'avenir du sécularisme en Inde », dans Masashi Haneda (sous la dir. de), *Sécularisations et laïcités*, Japon, Koichi Maeda-University of Tokyo / Center for Philosophy, p. 93-101.
- Koussens, David, 2008, « Le port de signes religieux dans les écoles québécoises et françaises. Accommodements (dé)raisonnables ou interdiction (dé)raisonnée ? », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 11-1, p. 115-131.
- Koussens, David, 2009a, « Neutrality of the State and Regulation of Religious Symbols in Schools in Quebec and France », *Social Compass. International Review of Sociology of Religion*, vol. 56, n° 2, p. 202-213.

- Koussens, David, 2009b, « Sous l'affaire de la *burqa*... quel visage de la laïcité française », *Sociologie et sociétés*, vol. 41, n° 2, p. 327-347.
- Langlais, Jean-Louis, 2007, « Discours de clôture », dans Nicolas Guillet (sous la dir. de), *Les difficultés de la lutte contre les dérives sectaires*, Paris, L'Harmattan, p. 203-220.
- Liogier, Raphaël, 2009, « Espace social des valeurs et adhésion religieuse », dans Claude Dargent, Bruno Duriez et Raphaël Liogier (sous la dir. de), *Religion et valeurs en France et en Europe*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religions en questions », p. 133-153.
- Malaurie, Philippe, 2008, « Une pratique radicale de la religion peut fonder une opposition gouvernementale à l'acquisition par mariage de la nationalité française », *La semaine Juridique – Édition Générale*, vol. II, n° 38, p. 34-36.
- Mallimaci, Fortunato, 2008, « Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina » [Nationalisme catholique et culture laïque en Argentine], dans Roberto Blancarte (sous la dir. de), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* [Les défis de la laïcité et de la sécularisation dans le monde contemporain], Mexique, El Colegio de Mexico, Centro de estudios sociológicos, p. 239-262.
- Massignon, Bérengère, 2003, « Les relations entre les institutions religieuses et l'union européenne : un laboratoire de gestion de la pluralité religieuse et philosophique ? », dans Jean-Robert Armogathe et Jean-Paul Willaime (sous la dir. de), *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols/EPHE, p. 25-43.
- Massignon, Bérengère, 2007, *Des dieux et des fonctionnaires. Religions et laïcités face au défi de la construction européenne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Merrill, Roberto, 2007, « Neutralité politique », dans Vincent Boudreau et Roberto Merrill (sous la dir. de), *DicoPo Dictionnaire de théorie politique*, consulté sur Internet (<<http://www.dicopo.org/spip.php?article25>>) le 22 mars 2010.
- Milot, Micheline, 2002, *Laïcité dans le nouveau monde : le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, coll. Bibliothèque de l'École pratique des hautes études / Sorbonne.
- Milot, Micheline, 2005, « Neutralité politique et libertés de religion dans les sociétés plurielles : le cas canadien », dans Jean Baubérot et Michel Wiewiorka (sous la dir. de), *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Paris, Les entretiens d'Auxerre, Éditions de l'Aube, p. 274-287.
- Milot, Micheline, 2008, *La laïcité*, Montréal, Novalis.
- Milot, Micheline, 2009, « L'émergence de la notion de laïcité au Québec. Résistances, polysémie et instrumentalisation », dans Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (sous la dir. de), *Appartenances religieuses, appartenances citoyennes. Un équilibre en tension*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 29-73.
- Mission interministérielle de lutte contre les sectes, 2000, *Rapport*, consulté sur Internet (<http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Rapport_MILS_2000.pdf>) le 15 juin 2009.
- Montefiore, Alan, 1975, *Neutrality and Impartiality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pena-Ruiz, Henri, 1998, *La laïcité*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos ».
- Perry, Michael J., 2009, « USA : Religion as a Basis of Lawmaking. On the Non-establishment of Religion ? », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 146, p. 119-136.
- Prada-Bordenave, Emmanuelle, 2008, Conclusions sous Conseil d'État, 27 juin 2008, *Madame Machbour*, n° 286798, consulté sur Internet (<http://www.conseil-etat.fr/ce/jurispd/conclusions/conclusions_286798.pdf>) le 14 avril 2009.
- Rawls, John, 1971, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, [édition 1997].
- Robert, Jacques, 1994, « La liberté religieuse », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 46, n° 2, p. 629-644.

- Rolland, Patrice, 2003, « La loi du 12 juin 2001 contre les mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme », *Archives de sciences sociales de religions*, n° 121, p. 149-166.
- Rolland, Patrice, 2005, « Qu'est ce qu'un culte aux yeux de la République ? », *Archives de sciences sociales de religions*, n° 29, p. 51-63.
- Shimazono, Takahiro, 2009, « La laïcisation et la notion de religion au Japon », dans Masashi Haneda (sous la dir. de), *Sécularisations et laïcités*, Japon, Koichi Maeda-University of Tokyo / Center for Philosophy, p. 71-78.
- Vuilque, Philippe, 2007, « Avant-propos », dans Nicolas Guillet (sous la dir. de), *Les difficultés de la lutte contre les dérives sectaires*, Paris, L'Harmattan, p. 17-19.
- Waldron, Jeremy, 1993, *Liberal Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Willaime, Jean-Paul, 2008, *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon, Éditions Olivétan, coll. « Convictions et société ».
- Wolfs, José Luis, Samira El Boudamoussi, Lota De Coster et Dorothee Baillet, 2007, « Comment le concept de "laïcité" est-il compris et interprété en dehors de la francophonie ? Analyse comparative des traductions du terme "laïcité" en anglais, arabe, espagnol et néerlandais », *Éducation comparée*, vol. 61, p. 97-128.
- Zuber, Valentine, 2005, « L'idée de séparation en France et ailleurs », dans Jean Baubérot et Michel Wiewiorka (sous la dir. de), *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Paris, Les entretiens d'Auxerre, Éditions de l'Aube, p. 107-120.