

## L'évolution de la laïcité en France : entre deux religions civiles

Jean Baubérot

Volume 9, Number 1, hiver 2009

Reconnaissance de la diversité religieuse : débats actuels dans différentes sociétés

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/037756ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/037756ar>

[See table of contents](#)

### Article abstract

Following an historical approach toward French “*laïcité*”, this article shows how the use of the term converges with and diverges from the social reality in France. It examines, on the one hand, how a “narrative *laïcité*” may emerge from political events, and on the other hand, how this “narrative *laïcité*” may distance itself from the juridical and political regulation of religious pluralism; that is, from « juridical *laïcité* ». It also addresses the issue of civil religion in France.

### Publisher(s)

Groupe de recherche diversité urbaine  
CEETUM

### ISSN

1913-0694 (print)

1913-0708 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Baubérot, J. (2009). L'évolution de la laïcité en France : entre deux religions civiles. *Diversité urbaine*, 9(1), 9–25. <https://doi.org/10.7202/037756ar>

# L'ÉVOLUTION DE LA LAÏCITÉ EN FRANCE : ENTRE DEUX RELIGIONS CIVILES

**Jean Baubérot**

## Résumé /Abstract

À partir d'une approche historique de la laïcité en France, cet article analyse les divergences et correspondances entre l'usage social du terme « laïcité » et la réalité sociale de la laïcité française. Il examine comment les circonstances politiques favorisent l'émergence d'une « laïcité narrative » dans le débat social, laquelle peut se trouver en décalage par rapport à la « laïcité juridique », c'est-à-dire avec la régulation juridique et politique du pluralisme religieux. Il aborde également la problématique de la religion civile en France.

Following an historical approach toward French "*laïcité*", this article shows how the use of the term converges with and diverges from the social reality in France. It examines, on the one hand, how a "narrative *laïcité*" may emerge from political events, and on the other hand, how this "narrative *laïcité*" may distance itself from the juridical and political regulation of religious pluralism; that is, from « juridical *laïcité* ». It also addresses the issue of civil religion in France.

**Mots-clés :** Laïcité narrative, laïcité juridique, religion civile, République, France.

**Keywords:** Narrative *laïcité*, juridical *laïcité*, civil religion, Republic, France.

## Introduction

UNE DÉCLARATION INTERNATIONALE DE 250 UNIVERSITAIRES DE 30 PAYS, rédigée en 2005<sup>1</sup>, affirme que la réalité que recouvre le terme de laïcité n'est la propriété intellectuelle « d'aucune culture, d'aucune nation, d'aucun continent ». La laïcité peut donc « exister dans des conjonctures où le terme n'a pas été traditionnellement utilisé ». On ne trouve d'ailleurs nulle part de laïcité absolue, mais des formes concrètes de laïcité, plus ou moins partielles ou consistantes, différentes suivant les contextes historiques et sociaux. Ceci indiqué, la distinction entre le mot et la réalité sociale qu'il recouvre reste importante. Certes, les composantes de cette réalité (liberté de conscience et pratique collective de cette liberté; non-domination de la religion sur l'État et la société, et séparation avec le politique; principe d'égalité et de non-discrimination pour raisons religieuses) existent (toujours d'ailleurs de façon relative) dans nombre de pays. Mais l'usage social de ce terme est très variable suivant les cas de figure.

### Laïcité narrative, laïcité juridique

En France, le mot même de « laïcité » constitue un mythe fondateur de la modernité française et un enjeu politique et social extrêmement important. Le juriste sociologue Alessandro Ferrari distingue « laïcité narrative » (récit, au sens de Ricoeur, sur la laïcité) et « laïcité juridique »<sup>2</sup> (ou politico-juridique, car les lois sont le résultat d'un travail politique). En France, dans la réalité empirique, les deux peuvent se trouver en étroite interaction ou être assez fortement déconnectés.

Comme d'autres pays, la France est marquée par la mémoire de ses origines, de sa fondation mythique. Cependant, le récit mythique des origines françaises se dédouble. La première référence fondatrice concerne le baptême chrétien du chef franc « païen » Clovis, qui aurait eu lieu en 496 de notre ère, et aurait constitué une première unification de la future France dans le refus de « l'hérésie » aryenne au profit de la foi chrétienne « catholique, apostolique et romaine ». Le baptême de Clovis serait, métaphoriquement, le baptême de la France. D'où l'interpellation de Jean-Paul II en 1980 : « France, qu'as-tu fait de ton baptême? ».

La seconde référence fondatrice concerne la naissance de la France moderne, de la France républicaine grâce à la Révolution française, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette seconde fondation, celle de la modernité politique française, de la construction de l'État-nation « républicain », s'effectue dans

---

un conflit frontal avec le catholicisme romain, alors la seule religion autorisée. Des actes fondamentaux de laïcisation, comme la laïcisation de l'état civil, la création du mariage civil et même, en 1795, une première tentative de séparation des Églises et de l'État, se font dans un contexte d'affrontement qui engendre des mémoires vives.

Du début du XIX<sup>e</sup> siècle à aujourd'hui, ces deux éléments mythiques fondateurs se trouvent à la base de la laïcité narrative et de ses rapports avec la laïcité juridique. Mais, suivant les problèmes dominants d'un temps, ces rapports s'articulent de façon différente. Schématiquement, trois périodes peuvent être distinguées.

### **La première période : pluralisme juridique et représentation d'un conflit dualiste**

La première période (1789-1905) va de la Révolution elle-même à la séparation des Églises et de l'État. Les relations juridiques entre les Églises et l'État sont alors constituées par un mélange complexe de semi-officialité et de contrôle des religions par l'État (Concordat avec le Saint-Siège pour l'Église catholique, système de « cultes reconnus » pour le catholicisme, le protestantisme et le judaïsme). La loi de l'État est déjà laïque (Code civil des Français), les religions sont un service public et constituent le fondement de la morale publique. Il existe une égalité juridique des différents cultes reconnus, mais un très important déséquilibre numérique, car on compte alors officiellement 97 % de catholiques, 2 % de protestants et 0,2 % de juifs. Le pluralisme juridique, construction du politique, ne correspond donc guère à une pluralité sociale. L'ensemble de ce dispositif constitue ce que je nomme, pour ma part, le « premier seuil de laïcisation »<sup>3</sup>.

Le pluralisme juridique est surdéterminé par la représentation du « conflit des deux France » (selon l'expression consacrée)<sup>4</sup>, conflit entre « cléricisme » (le catholicisme ultramontain ou intransigeant) et « anticléricalisme » (une vaste mouvance allant de libres penseurs à certains catholiques, en passant par des membres de minorités religieuses). Il s'agit d'un conflit entre la France qui se réfère au baptême de Clovis et la France qui se réfère aux « valeurs de 1789 ». Elles s'affrontent, tentent en vain, parfois, de se réconcilier. Le « conflit des deux France » porte avant tout sur l'identité nationale. En un siècle où la France a connu sept régimes politiques différents, il recoupe un conflit de régimes entre monarchie et république. L'instauration de la Troisième République entraîne un certain anticléricalisme d'État : la consolidation de la République suppose, pour ses partisans, une forte réduction

de l'influence politique et sociale de l'Église catholique, considérée comme la meilleure alliée des monarchistes.

Le ralliement à la République, demandé aux catholiques français par le pape Léon XIII en 1892, ne mit pas fin à ce conflit frontal pour deux raisons. D'abord, la République que l'on ralliait devait avoir une identité catholique, ce que refusaient les partisans des « valeurs de 1789 » (Poulat 1977). Ensuite, à l'extrême fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les compromissions catholiques dans l'affaire Dreyfus induisirent un retour et une radicalisation de l'anticléricalisme d'État, avec le mot d'ordre de « laïcité intégrale ». Cela culmina par la loi interdisant l'enseignement aux membres des congrégations religieuses en 1904 (Larkin 1995). La laïcité narrative constitue alors une sorte d'étendard de l'une des deux France en conflit, le marqueur d'une identité de gauche face à une identité de droite « conservatrice », pour dire les choses rapidement.

## **Seconde période : apaisement juridique et rétrécissement narratif de la laïcité**

La seconde période (1905-1989), ou second seuil de laïcisation, est celle où s'effectue ce que j'appelle le « pacte laïque », une réconciliation progressive des « deux France », avec ses hauts et ses bas, ses restes de conflit dans le domaine scolaire, tendant à réduire l'usage narratif du terme « laïcité » à ce dernier aspect. La loi de séparation des Églises et de l'État marque, en 1905, la victoire du camp laïque : les Églises perdent tout caractère officiel, le Concordat et le système des « cultes reconnus » sont abolis. Il devient interdit de salarier le clergé et d'accorder des subventions publiques aux religions, car cela constituait un aspect de leur semi-officialité (article 2).

Mais cette victoire crée aussi la possibilité d'un pacte implicite, car des éléments laïques conciliateurs l'ont emporté sur d'autres, plus radicaux. La loi se veut une « loi d'apaisement » selon Aristide Briand, son principal auteur. Elle met fin aux mesures de contrôle dérogatoires au droit commun, à la politique d'anticléricalisme d'État (« la République assure la liberté de conscience et garantit le libre exercice du culte », article 1). Deux exceptions à l'interdiction de salaire ou de subvention sont faites, pour faciliter la « liberté de culte » garantie par la loi. La première concerne les services d'aumônerie (fin de l'article 2), la seconde la mise à disposition gratuite des bâtiments culturels (églises, temples, synagogues), propriété publique (article 13). D'autres mesures ultérieures iront dans le même sens. De plus, l'autonomie de l'organisation interne de chaque religion est assurée (article 4) (Baubérot 2006b). Malgré le refus du pape d'accepter cette loi (il craint

---

une « contagion » dans la dénonciation des concordats<sup>5</sup>), la séparation fonctionne, grâce à trois lois complémentaires, à partir de 1908.

L'« Union Sacrée » des Français de diverses convictions pendant la guerre de 1914-1918, un accord en 1923-1924 entre la France et le Saint-Siège sur le statut du catholicisme en régime de séparation, la condamnation par le Vatican du catholicisme politique et identitaire de l'Action française en 1926, l'inscription de la laïcité dans la Constitution juste après la seconde guerre mondiale en 1946 (alors que le président du Conseil était membre d'un parti démocrate-chrétien) et, enfin, l'échec de la création d'un service unifié laïque de l'éducation nationale en 1984, marquent les principales étapes de cette progressive réconciliation des « deux France ».

L'aspect « douloureux » de la séparation pour les catholiques pratiquants avait moins été la laïcité de l'État, déjà largement acquise auparavant, que la neutralité religieuse de la nation, la fin de toute dimension religieuse officielle de l'identité française. C'est pourquoi les catholiques mirent un certain temps à s'y adapter et à comprendre que cette séparation permettait une liberté plus grande pour leur Église. Cependant, la situation resta conflictuelle en ce qui concerne l'école, ce qui n'est guère étonnant, car l'école enseigne non seulement un savoir, mais aussi une certaine représentation de la nation. « Deux jeunesses » étaient censées apprendre deux visions différentes de la France à l'école laïque et à l'école confessionnelle catholique. De la même manière que, selon un dicton, on parle des « trains qui arrivent en retard et non de ceux qui arrivent à l'heure », le discours social sur la laïcité tendit à se focaliser sur le secteur où le conflit se maintenait, et non sur ce qui était devenu plus irénique, grâce à la laïcité juridique.

La laïcité narrative ne s'intéressait donc plus guère aux relations Églises-État, mais privilégiait le combat pour l'instauration d'un monopole de l'enseignement public laïque ou, du moins, le refus de toute subvention aux écoles privées. Après beaucoup de rebondissements, qu'il n'a pas lieu de retracer ici, les années 1982-1984 virent l'insuccès d'une tentative d'unification laïque (souple au demeurant) de l'institution scolaire (Battut 1995). Les écoles privées, catholiques pour la plupart, largement subventionnées par l'État depuis 1959, furent pérennisées. La majorité de l'opinion publique estimait, en effet, après le Concile Vatican II, que « l'école catholique » n'enseignait pas une autre France que l'école publique laïque. Beaucoup de parents voulaient pouvoir jouer sur la concurrence entre ces deux écoles. Le terme même de « laïcité » se trouvait alors déprécié auprès d'une large partie de l'opinion publique.

---

### Troisième période : des mutations depuis 1989

De nouveaux aspects conflictuels se manifestent à partir de 1989, année de l'effondrement du mur de Berlin et aussi, en France, de la première « affaire » dite « de foulards islamiques ». Nous arrivons alors dans une troisième période, un troisième seuil, marqué par une présence massive d'une minorité de culture et/ou de conviction musulmane (environ 8 % de la population française), souvent socialement déclassée, dans la France métropolitaine. L'importance de cette minorité provient, très schématiquement, de trois facteurs. Elle est d'abord le résultat de la colonisation qui a tissé des liens étroits entre la France et des sociétés « musulmanes ». L'Empire colonial amenait la France à se revendiquer comme une « puissance musulmane ». Cependant, les « Français musulmans » n'étaient pas (sauf exceptions) des citoyens, mais des « sujets » auxquels s'est longtemps appliqué un « statut personnel ». La décolonisation a donné lieu à une guerre très douloureuse de sept ans et demi (1954-1962) en Algérie.

Ensuite, cette immigration de personnes de religion ou de culture musulmane s'est surtout effectuée au moment des « Trente glorieuses » (1945-1974) principalement auprès de villageois ayant un maigre bagage socioculturel et qui, globalement, ont occupé des postes mal rétribués, postes que les Français de métropole et les immigrés européens de l'entre-deux-guerres ne souhaitaient plus exercer. Enfin, avec la crise socioéconomique qui débute au milieu des années 1970, et liée à cette crise, se produit une mutation de la politique d'immigration et, par conséquent, de la présence musulmane en France. À un « islam d'hommes seuls », de travailleurs immigrés effectuant des allers-retours entre la France et les pays où vivaient leurs familles, où ils comptaient revenir en ayant fait quelques économies, se substitue progressivement un « islam des familles » s'installant de façon stable, irréversible sur le sol français (Kepel 1987). Par ailleurs, avec ces changements, toute une culture ouvrière perd peu à peu ses objectifs utopiques qui lui donnaient de l'espoir et la poussaient à un engagement politique (contestataire) (Withol de Wenden 1988)<sup>6</sup>.

Cette nouvelle période se caractérise aussi par le déclin de légitimité des institutions (Dubet 2002), la fin de la guerre froide est-ouest, la peur d'une menace terroriste liée à l'islamisme et la crainte de la mondialisation (globalisation) censée être sous hégémonie anglo-saxonne. Avec le 11 septembre 2001, l'hostilité au « foulard islamique » redouble et, après le rapport d'une commission dite « Commission Stasi » nommée par le président

---

de la République Jacques Chirac, cette hostilité aboutit à la loi du 15 mars 2004 (significativement appelée « loi de laïcité ») qui interdit le port de signes religieux « ostensibles » à l'école publique. L'usage du terme laïcité tend à prendre des aspects de religion civile républicaine. Cependant, une prise de conscience du caractère pluriculturel de la société française s'effectue au même moment. En 2007, l'élection d'un nouveau président de la République, Nicolas Sarkozy, change la donne, en tout cas au sommet de l'État. La conception de la laïcité du président actuel la rapproche plutôt d'une religion civile à l'américaine.

C'est donc cette troisième période et les représentations actuelles de la laïcité française, ballottées entre deux religions civiles, que je vais maintenant tenter d'analyser.

### **Une boîte noire de la laïcité française : la religion civile**

Pour cela, il faut brièvement cerner la notion de religion civile. L'emploi de la notion de religion civile chez les sociologues se réfère aux études classiques de Robert Bellah. Mais il n'est pas inintéressant de revenir à l'inventeur de la notion, Jean-Jacques Rousseau. Celui-ci en fonde la légitimité, à la fin de son *Contrat social*, sur l'argumentaire suivant. D'abord, « jamais État ne fut fondé que la Religion ne lui servit de base »; ensuite, « la Loi chrétienne est plus nuisible qu'utile à la forte constitution de l'État » (Rousseau 1962 [1762] : 331). De là, la nécessité d'une « religion civile » : « il importe à l'État que chaque Citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs » (*ibid.* : 334) et dont les « dogmes se rapportent [uniquement] à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir avec autrui. Chacun peut avoir au surplus telles opinions qui lui plaisent » (*ibid.*).

Rousseau dédouble ainsi la religion : d'un côté, les traditions religieuses sont porteuses d'un Dieu de l'au-delà, séparées de l'État (« Le Souverain [...] n'a point de compétence dans l'autre monde » (*ibid.*)); de l'autre, la religion civile aux « dogmes » concernant l'ici-bas et porteuse d'une sacralité qui importe à l'État. La religion civile rousseauiste fait référence à la religion antique romaine, mais, écrit Jean-Claude Monod, « avec la refondation démocratique de la politique moderne », elle implique « un déplacement : ce qui sera “divinisé”, ce ne sont plus les autorités ou les divinités tutélaires du lieu, mais le lien social comme tel. » (2007 : 99). Il s'agit, selon Monod, d'une « religion minimale », sur le plan dogmatique, bien sûr. Mais je crains que cette perspective ne saisisse pas l'essentiel, la religion civile est surtout une religion structurellement différente des « religions positives », pour reprendre

---



le vocable du XVIII<sup>e</sup> siècle. Rousseau prône, en effet, le transfert d'une transcendance d'Église à une transcendance d'État : la « foi » professée devient « civile ». Si l'on apparaît hérétique par rapport aux « maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre », aux « dogmes » de la religion civile, on se retrouve rejeté comme « fanatique » et « séditieux » (Rousseau 1962 [1762] : 335).

La « profession de foi civile » est donc obligatoire; les religions historiques explicites sont, elles, facultatives. Mais, à la différence de John Locke, elles ne sont pas devenues socialement facultatives dans une perspective de séparation du politique et du religieux, mais plutôt d'acculturation à une nouvelle religion implicite, étatique et civile. Le « gouvernement limité » de Locke est remplacé par un pouvoir régalien sur les croyances. Un des « dogmes » de la religion civile est le refus de l'intolérance. L'intolérant doit être chassé de l'État. Or, pour Rousseau, il n'existe aucune différence entre l'intolérance théologique (« hors de l'Église point de salut ») et l'intolérance civile : « il est impossible de vivre en paix avec des gens que l'on croit damnés » écrit-il (Rousseau 1962 [1762] : 335)<sup>7</sup>. Le contenu des traditions religieuses se trouve donc évalué en fonction des « dogmes » de la religion civile. À cette époque c'est, bien sûr, le catholicisme qui est essentiellement visé.

## **Le développement d'une optique de religion civile républicaine**

Cela explique que les tentatives récurrentes de religion civile républicaine, lors de la Révolution et sous la Troisième République (Ihl 1996), qui combattaient l'influence politico-sociale du catholicisme, se trouvaient trop liées à l'une des deux France pour assurer le lien social de façon stable, apaisée.

Fondement toujours actuel de la laïcité française, la loi de séparation de 1905 se situe dans une logique beaucoup plus lockéenne que rousseauiste (Agier-Cabanne 2007). Elle dissocie « tolérance civile » et « tolérance théologique » et n'exige des religions que le respect de la première. Actuellement, en outre, on évalue à plusieurs milliards d'euros l'ensemble des subventions indirectes accordées chaque année aux religions, essentiellement au catholicisme. Sauf pour une petite minorité de libres-penseurs, cela se trouve accepté, car l'aspect symbolique de non-officialité dû à l'aspect indirect des subventions apparaît plus important que l'aspect financier. Mais si la loi de 1905 est d'inspiration lockéenne, l'état d'esprit de certains militants laïques continua, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, d'être imprégné

---

d'une optique de religion civile républicaine, et cela se marqua, notamment, par leur volonté de combattre les écoles confessionnelles catholiques, de considérer « l'école républicaine » comme seule légitime. Leur combat avait semblé définitivement perdu en 1984. En fait, il rebondit cinq ans plus tard dans un tout autre contexte. Le refus, à l'automne 1989, de trois élèves d'un collège de grande banlieue parisienne (Creil) d'enlever en salle de classe le foulard qui cachait leur chevelure permet de recycler certains arguments en faveur d'une « école républicaine », considérée comme une « institution dévolue à l'universel ». Ils servent désormais de narration laïque républicaine, non plus contre le catholicisme, mais contre « les intégrismes » et, tout particulièrement, « l'intégrisme musulman ».

L'impact dans l'opinion va être fort. En France, dans la longue durée, les problèmes d'ordre religieux prennent très vite une dimension politique. Or, cette « affaire » survient quelques mois après la fatwa de l'ayatollah Khomeini condamnant à mort l'écrivain Salman Rushdie. Le port du foulard est associé à la République islamique d'Iran et il est considéré par beaucoup comme plus politique que religieux. L'iconographie médiatique associe « foulard » et « intégrisme », versus « laïcité ». Le port du foulard est également contesté comme signifiant une infériorisation des femmes. Le bicentenaire de la Révolution de 1789 remet également à l'honneur ce qu'on appelle « l'universalisme abstrait républicain » où le citoyen ne peut vivre ses diverses appartenances que dans la « sphère privée », sans d'ailleurs qu'une définition précise soit donnée à cette expression.

Cependant, la décision juridique prise alors ne va pas dans le sens d'une « laïcité (religion civile) républicaine ». Le conseil d'État déclare que le port de signes religieux à l'école publique est compatible avec la laïcité, à condition qu'il ne s'effectue pas de façon « ostentatoire ». Il ne doit pas s'accompagner d'une mise en cause de la discipline scolaire, des horaires, des programmes ou de manifestation de prosélytisme à l'école.

Cette solution va durer une quinzaine d'années où il va exister un dissensus entre la laïcité juridique établie et la laïcité narrative dominante, pour qui laïcité et port du foulard sont antagonistes. Pourtant en 1995 une enquête effectuée par deux sociologues Françoise Gaspard (en 1989 favorable à l'interdiction) et Farhad Khosrokhavar conclut à la diversité des significations du port du foulard : il peut constituer, pour de jeunes musulmanes, une manière d'entrer dans la modernité (Gaspard et Khosrokhavar 1995). Mais le résultat de cette enquête pèse peu de poids face aux images retransmises par la télévision à la même époque, montrant des femmes égorées pour avoir refusé

---

de porter le foulard en Algérie, en proie alors à une cruelle guerre civile. Et des professeurs et proviseurs estiment perdre la face, car des jeunes filles exclues de leur établissement pour port « ostentatoire » du foulard gagnent devant le tribunal administratif et réintègrent triomphalement leur école.

Bien que le dispositif juridique d'ensemble de la laïcité française reste d'inspiration lockéenne, des thèmes qui tirent la représentation de la laïcité vers une religion civile républicaine font alors florès. L'expression de « laïcité exception française » émerge. Elle est souvent opposée à celle de « communautarisme anglo-saxon » qui conjugue la peur d'une mondialisation à suprématie anglo-saxonne et la peur d'un certain islam. On demande que l'islam soit « républicain », « modéré », « soluble dans la République », ce qui est un raisonnement typique d'une perspective de religion civile rousseauiste intervenant dans le contenu des croyances. On oppose même « République » et « démocratie », en jouant sur deux sens différents du terme de république : la *res publica* antique et la République française. Après les attentats du 11 septembre 2001, la droite dispute de plus en plus à la gauche le thème de la « laïcité menacée ». Une représentation de la laïcité qui prend des caractéristiques de religion civile républicaine devient alors possible sans diviser les traditionnelles « deux France ». Elle peut, virtuellement, au contraire, constituer un bien commun des « Français de souche » auquel les « Français issus de l'immigration » devraient faire allégeance.

La loi du 15 mars 2004 interdisant « le port de signes ostensibles » à l'école publique semble marquer le triomphe de cette « laïcité républicaine ». Le président Jacques Chirac apparaît s'être rallié à un tel courant. Significativement, il parle de l'école comme d'un « sanctuaire » et utilise l'expression de « temple républicain ». L'invocation des « valeurs de la République » prend une tonalité incantatoire, la dénonciation du « communautarisme » devient rituelle. Depuis le milieu des années 1990, la crainte d'une influence de mouvements qualifiés de « sectes » avait entraîné, d'autre part, un durcissement dans l'application administrative de la loi de 1905, à l'égard de minorités religieuses<sup>8</sup>.

Pourtant, dès cette époque, il me semblait que ce triomphe apparaissait ambigu et n'était pas forcément durable (Baubérot 2006b, 2005)<sup>9</sup>. En effet, la loi de mars 2004 pouvait constituer un début (une loi analogue concernant l'hôpital était envisagée) ou s'avérer une sorte de feu d'artifice clôturant la célébration d'une représentation de la laïcité comme « exception française », et, par son côté rassurant, accélérer la prise de conscience que « l'universalisme abstrait républicain » n'était plus un instrument opératoire pour résoudre les

---

problèmes de la France du XXI<sup>e</sup> siècle. Le pouvoir politique canalisa, voire étouffa, la célébration du centenaire de la loi de séparation des Églises et de l'État de 1905 (Baubérot 2006a), montrant ainsi que la « laïcité républicaine » se trouvait sur la défensive. La seule initiative politique de quelque ampleur fut prise par le ministre de l'Intérieur, Nicolas Sarkozy, créant une commission dite « Commission Machelon » pour examiner la possibilité d'un « toilettage » juridique de la loi de 1905. Celle-ci rendit son rapport en septembre 2006 et indiqua notamment que l'islam et le protestantisme évangélique « deux confessions en expansion récente » sur le territoire français, rencontraient certaines difficultés dans la construction d'édifices pour le culte (Machelon 2006).

Avant même le vote de la loi de mars 2004, en 1999-2000, le courant dit « républicain » avait subi une défaite avec une modification de la Constitution permettant une loi favorisant la parité homme-femme dans les assemblées politiques. Ce courant avait vainement crié au « communautarisme ». Le citoyen, devenant sexué, cessait d'être « abstrait » (Bui-Xuan 2004). Cependant, la gauche, alors au pouvoir, avait refusé au même moment l'instauration d'une Haute Autorité de Lutte contre les discriminations. Celle-ci est créée par Jacques Chirac en avril 2005. Après la révolte des banlieues de novembre 2005, elle se met progressivement en place et va notamment empêcher une interprétation extensive de la loi de 2004.

Au même moment, le terme de « diversité » devient de plus en plus utilisé socialement pour nommer, de façon plus inclusive, ceux que l'on a longtemps qualifiés « d'immigrés » ou de personnes « issues de l'immigration ». On parle, notamment, dans les médias, à propos des élections, de la nécessité d'avoir des candidats « issus de la diversité ». Cet euphémisme permet d'éviter l'usage des termes « d'ethnicité », de « minorités visibles » ou de « multiculturalisme », qui ont mauvaise presse en France. Il constitue cependant un nouvel indice que l'on s'éloigne d'une représentation privilégiant la notion de « citoyen abstrait ». Certains sociologues estiment même que la représentation de la société française s'effectue désormais moins en termes sociaux qu'en termes raciaux (Fassin et Fassin 2006).

### **Chez Sarkozy, une religion civile « à l'américaine » ?**

Le nouveau président de la République, Nicolas Sarkozy, s'est toujours montré réservé face au courant « républicain ». Ministre de l'Intérieur chargé des « cultes », il avait réussi à impulser la création d'un Conseil National du Culte musulman, là où ses prédécesseurs avaient échoué. Il avait inclus, dans

---

ce processus, l'Union des Organisations islamiques de France (UOIF), considérée comme de tendance plutôt fondamentaliste, et il a refusé de privilégier un islam dit « modéré ». En cela, il avait distingué l'application de la laïcité à l'islam de toute religion civile républicaine à un moment où cette confusion était idéologiquement dominante. Cependant, certains passages d'un livre d'entretiens (Sarkozy 2004) et plus encore deux discours prononcés en décembre 2007 et janvier 2008<sup>10</sup>, montraient déjà, chez lui, une certaine attirance pour la religion civile à l'américaine.

La religion civile à l'américaine se rattache à la religion civile rousseauiste par son souci de fonder le lien social sur une référence religieuse non confessionnelle. Elle s'en distingue par le fait qu'elle n'impose pas une « tolérance théologique » aux religions historiques et qu'elle entretient un rapport non polémique avec elles (Bellah et Hammond 1980 ; Bellah 1967). Rousseau, d'origine protestante, se heurtait à un catholicisme qui, grâce à la répression de l'État monarchique, s'imposait en France comme la seule religion légitime. À la même époque, l'Amérique anglaise se transformant en États-Unis était déjà un pays religieusement pluraliste. L'invocation d'un Dieu non confessionnel, auteur des droits de l'homme selon la Déclaration d'Indépendance américaine (1776), va de pair avec la séparation des Églises et de l'État réalisée par le Premier amendement de la Constitution (1791). Cela implique, aux États-Unis, la coexistence de la religion civile et d'un républicanisme laïque. L'histoire du pays rend possible une telle coexistence : la fondation des États-Unis comme nation moderne peut, en effet, se situer dans le prolongement de la fondation de l'Amérique anglaise. Les deux mythes fondateurs n'ont pas un sens divergent, comme c'est le cas en France.

Contrairement à la religion civile républicaine française, la dévotion sociale, la sacralisation de la République américaine peut donc invoquer explicitement Dieu, un Dieu à la fois protestant et synchrétiste. La religion civile américaine a eu ses chantres progressistes (Lincoln, Martin Luther King...) et conservateurs (Eisenhower, G. W. Bush...). Elle a fortifié le lien social dans un pays construit par l'immigration. Elle légitime aux yeux des Américains l'impérialisme dont ils font preuve et elle cléricatise, plus ou moins suivant les époques, la laïcité dans ce pays. Importer en France une religion civile à l'américaine est sans doute lié, chez Nicolas Sarkozy, à l'idée qu'il faut que la France assume, désormais, son caractère pluriculturel sans fragiliser son lien social, donc à cette « politique de la diversité » qu'il préconise. En tout cas, la nécessité de compléter le régime républicain par « l'espérance » d'une « transcendance » est un thème récurrent chez le nouveau président et il a formé l'épine dorsale du discours remarqué qu'il a prononcé

---

à Rome en décembre 2007 et une part importante d'un discours prononcé à Riyad (Arabie Saoudite) en janvier 2008.

Ces discours ont suscité de vives réactions. Celui du Latran effectue une critique de la morale laïque. Selon le président, elle « risque toujours de s'épuiser ou de se changer en fanatisme quand elle n'est pas adossée à une espérance qui comble l'aspiration à l'infini. » De plus, ajoute-t-il, « une morale dépourvue de liens avec la transcendance est davantage exposée aux contingences historiques et finalement à la facilité. » On reconnaît ici des thèmes chers à Jean-Paul II et à Benoît XVI. Le discours prône la « valorisation » des « racines essentiellement chrétiennes » de la France et comporte une sorte de déclaration de repentance, car la laïcité aurait tenté « de couper la France de ses racines chrétiennes ». Ce diagnostic, exact pour les dérives révolutionnaires de 1793, ne l'est certes pas pour la loi de 1905 où les parlementaires ont refusé tous les amendements allant dans cette direction. Une phrase, dont il faudra surveiller les suites, conclut le discours : « Partout où vous (les catholiques) agirez, dans les banlieues, dans les institutions, auprès des jeunes, dans le dialogue interreligieux, dans les universités, je vous soutiendrai. »

Si à Rome le discours présidentiel privilégiait, naturellement, le catholicisme, le mois suivant en Arabie Saoudite, à Riyad, c'est un Dieu syncrétique qui se trouve mis en avant, « le Dieu de la Bible, des Évangiles, du Coran », un « Dieu transcendant qui est dans la pensée et le cœur de chaque homme ». Ce Dieu déconfessionnalisé ressemble beaucoup à celui de la religion civile américaine. Selon le président, « dans le fond de chaque civilisation, il y a quelque chose de religieux ». Et il ajoute : « C'est peut-être dans le religieux que ce qu'il y a d'universel dans les civilisations est le plus fort ».

En fait, dans les deux discours, la même logique de religion civile américaine est à l'œuvre : le supplément d'âme donné par la croyance en une transcendance est nécessaire au lien social. Sans doute faut-il articuler les deux propos : si la France est devenue culturellement diverse, son passé est « essentiellement » catholique et Nicolas Sarkozy entend jouer sur les deux tableaux. Ceci ne tient pas compte du fait que les « racines » mythiques de la France sont essentiellement double<sup>11</sup> : toute entreprise qui paraîtra néo-cléricale court le risque de réveiller un anticléricalisme qui reste latent et coupe la France en deux. Ainsi, selon un sondage commandité par le quotidien catholique *La Croix*, si 49 % de Français estiment que le président a eu raison de

« souligner dans ses discours les racines chrétiennes de la France », exactement le même pourcentage estime qu'il a eu tort<sup>12</sup>.

Sans grande surprise, ces discours accompagnent, dans la pensée de Nicolas Sarkozy, une insistance sur la réussite sociale où l'échec ne peut être, pour les personnes possédant des qualités morales, qu'une épreuve passagère que leur volonté et leur courage permettront de surmonter. L'appel à une transcendance religieuse se lie à une optique libérale sur le plan social (Mongin et Vigarello 2009). Ces discours s'incarneront-ils dans une politique de « rupture » en matière de laïcité (selon un terme qu'affectionne le président)? Il est trop tôt pour le dire. Pour le moment, un groupe de travail, qui dépend du ministère de l'Intérieur, étudie la possibilité d'actualiser certains aspects de la loi de 1905, ce qui semble assez logique, puisque nous sommes en... 2009, mais les modifications proposées peuvent remettre en cause l'équilibre instauré par la loi entre liberté et non-officialité<sup>13</sup>. Certains juristes, notamment alsaciens<sup>14</sup>, voudraient voir supprimer le principe de non-subvention directe<sup>15</sup>.

Des inflexions sont donc à prévoir, sans que l'on sache encore si elles iront jusqu'à l'importation d'une religion civile à l'américaine, qui ne correspond guère à l'histoire propre à la France, ou s'il s'agira seulement de diminuer les aspects de religion civile républicaine revêtus par la laïcité française ces dernières années. Le contexte international, l'évolution de l'islam en France, en Europe et dans le monde, les dissensus entre l'évolution de l'opinion en matière de mœurs et des autorités religieuses, notamment les autorités catholiques... constituent autant de paramètres qui influenceront dans l'évolution de la situation et influenceront les réactions de l'opinion publique.

## Conclusion

À partir de quel seuil la France estimera-t-elle que la « laïcité » se trouve en « danger »? Le sondage de *La Croix* montre une certaine ambivalence. D'un côté, 79 % des sondés estiment que « la laïcité doit consister à respecter toutes les croyances et ne pas considérer les religions comme un danger, mais comme un atout pour la société », de l'autre, 87 % estiment que « les religions peuvent créer des tensions au sein de la société ». D'un côté, 79 % des sondés estiment aussi que « les religions peuvent contribuer à transmettre aux jeunes des repères et des valeurs positives : respect de l'autre, tolérance, générosité », de l'autre, 77 % estiment que « la religion relève de la vie privée et les autorités religieuses ne devraient pas prendre position publiquement sur les grands enjeux de société ».

---

Cette ambivalence semble liée à la situation internationale et au récit médiatique qui en rend compte. La laïcité narrative dominante est très sensible à la menace ressentie. Actuellement, le thème de la « diversité culturelle » a donc une influence limitée sur l'acculturation à la diversité religieuse. Cependant, l'idée d'une prise en compte nécessaire de l'importante communauté musulmane progresse. Un certain apaisement ou une intensification des conflits internationaux constituera donc un facteur important d'évolution. La laïcité juridique est plus stable, mais, à terme, elle se montre sensible aux fluctuations de la laïcité narrative. L'avenir de la laïcité française reste donc ouvert.

---

## Note biographique

JEAN BAUBÉROT est président d'honneur et professeur émérite à l'École Pratique des Hautes Études. Il a fondé et été titulaire de la Chaire « Histoire et sociologie de la laïcité » à l'École Pratique des Hautes Études – Sorbonne, et il a été membre de la Commission pour l'application du principe de laïcité dans la République (Commission Stasi).

---

## Notes

<sup>1</sup> <http://www.aidh.org/laic/decla-projet.htm> [consulté le 21 décembre 2008]

<sup>2</sup> Ferrari, A., (à paraître). « Du politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie ».

<sup>3</sup> Sur les seuils de laïcisation, voir Baubérot (2004a et 2004b).

<sup>4</sup> On peut la faire remonter à Portalis, conseiller de Napoléon Bonaparte et premier ministre des cultes : il parlait de la « France catholique » et de la « France libre », deux France à réconcilier.

<sup>5</sup> Cet aspect, longtemps méconnu, a été mis en lumière par Larkin (2004).

<sup>6</sup> Les ouvriers musulmans ont eu longtemps une pratique discrète de l'islam. Ils étaient considérés avant tout comme des « travailleurs immigrés » et certains d'entre eux se trouvaient encadrés par des organisations plus ou moins liées au Parti Communiste Français, telle la centrale syndicale CGT.

<sup>7</sup> Pour plus de développements sur la comparaison entre Locke et Rousseau, voir Baubérot (2007).

<sup>8</sup> Et l'adoption d'une loi en juin 2001 visant les dites « sectes ».

<sup>9</sup> J'ai écrit que, si une interprétation pessimiste de la loi de 2004 en fait « le révélateur des crispations françaises », une interprétation optimiste en fait « une sorte d'orgasme républicain » qui « favorise une détente et permet de s'engager dans une politique plus favorable à la diversité culturelle » (Baubérot 2006b).

<sup>10</sup> Que j'analyse dans Baubérot (2008a et 2008b).

<sup>11</sup> Comme cela a été indiqué au début de cette contribution.

<sup>12</sup> Sondage IFOP-*La Croix*, auprès d'un échantillon de 959 personnes, réalisé les 6-7 mars 2008, *La Croix*, 22-24 mars 2008.

<sup>13</sup> J'ai analysé les diverses possibilités à partir des propositions de la Commission Machelon (Baubérot 2008b).

<sup>14</sup> Pour des raisons dites « historiques » (ces territoires étaient, à l'époque, allemands), la loi de séparation de 1905 ne s'applique pas en Alsace et dans le département de la Moselle. Le système « Concordat-cultes reconnus » du premier seuil de laïcisation est toujours en

---



vigueur. En fait, si les « cultes reconnus » bénéficient des privilèges liés à ce statut (leur clergé est, notamment, salarié par l'État), ils bénéficient aussi, en partie, du climat de liberté religieuse instauré par la loi de 1905.

<sup>15</sup> La majorité de la Commission Machelon semble les suivre sur ce point (Machelon 2006 : 24).

---

## Bibliographie

- Agier-Cabanne, I., 2007. « La laïcité, exception libérale dans le modèle français », *Cosmopolitiques*, n° 16, p. 133-144.
- Battut, J., et al., 1995. *1984, la guerre scolaire a bien eu lieu*. Paris, Desclée de Brouwer.
- Baubérot, J., 2008a. « Le chanoine président au Latran », *Les Cahiers rationalistes*, mars-avril, p. 20-28.
- Baubérot, J., 2008b. *La laïcité expliquée à M. Sarkozy et à ceux qui écrivent ses discours*. Paris, Albin Michel.
- Baubérot, J., 2007. *Les laïcités dans le monde*. Paris, PUF.
- Baubérot, J., 2006a. « Les enjeux scientifiques de l'historiographie de la loi de 1905. Un bilan », in A. Dierkens et J.-P. Scheiber (dir.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 21-32.
- Baubérot, J., 2006b. *L'intégrisme républicain contre la laïcité*. La Tour d'Aigue, L'Aube.
- Baubérot, J., 2005. « Les mutations actuelles de la laïcité en France au miroir de la Commission Stasi », *Bulletin d'Histoire politique*, vol. 13, n° 3, printemps, p. 69-78.
- Baubérot, J., 2004a, *Histoire de la laïcité en France*. Paris, PUF.
- Baubérot, J., 2004b. *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*. Paris, Éditions du Seuil.
- Bellah, R., 1967. « Civil Religion in America », *Daedalus*, vol. 96, p. 1-21.
- Bellah, R. et P. Hammond, 1980. *Varieties of Civil Religion*. San Fransisco, Harper and Row.
- Bui-Xuan, O., 2004. *Le droit public français entre universalisme et différencialisme*. Paris, Economica.
- Dubet, F., 2002. *Le déclin de l'institution*. Paris, Éditions du Seuil.
- Fassin, F. et E. Fassin (dir.), 2006. *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française?* Paris, Éditions La Découverte.
- Gaspard, F. et F. Khosrokhavard, 1995. *Le foulard et la République*. Paris, Éditions La Découverte.
- Ihl, O., 1996. *La fête républicaine*. Paris, Gallimard.
- Kepel, G., 1987. *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*. Paris, Éditions du Seuil.
- Larkin, M., 2004. *L'Église et l'État en France, 1905 : la crise de la séparation*. Toulouse, Privat.
- Larkin, M., 1995. *Religion, politics and preferment in France since 1890*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Machelon, J.-P. (dir.), 2006. *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics*. Paris, La documentation française.
- Mongin, O. et G. Vigarello, 2008. *Sarkozy, corps et âme d'un président*. Paris, Perrin.
- Monod, J.-C., 2007. *Sécularisation et laïcité*. Paris, PUF.
- Poulat, E., 1977. *Église contre bourgeoisie*. Tournay, Casterman.
-

- Rousseau, J.-J., 1962 [1762]. *Du Contrat social ou principes du droit politique*. Paris, Éditions Garnier Frères.
- Sarkozy, N., 2004. *La République, les religions, l'espérance, entretiens avec Thibaud Collin et Philippe Verdi*. Paris, Cerf.
- Wihtol de Wenden, C., 1988. *Les immigrés et la politique. Cent cinquante ans d'évolution*. Paris, Presses de la FNSP.
- 
-