

EXISTE-T-IL UNE RELIGION CIVILE RÉPUBLICAINE ?

Jean Baubérot

École Pratique des Hautes Études

La notion de « religion civile » provient, on le sait, de Jean-Jacques Rousseau, et elle a été, ces dernières décennies, reprise et réinterprétée par des sociologues et des historiens. En France, il est assez courant d'opposer la « laïcité républicaine » (française) à la religion civile américaine. Cet article propose, au contraire, l'hypothèse que la question de la « religion civile » se situe au cœur de la spécificité de la laïcité française dans sa dimension historique comme dans son actualité. La Cour constitutionnelle italienne considère, depuis 1989, le principe de laïcité comme fondamental ; plusieurs pays (Portugal, Russie) ont inscrit la laïcité dans leur Constitution ; le Québec a explicitement laïcisé ses écoles en 2000, etc. Et, pourtant, la laïcité continue d'apparaître souvent comme une « exception française »¹. Or cette exceptionnalité n'est nullement conforme à la pensée des pères fondateurs de la laïcité française : Ferdinand Buisson, le maître d'œuvre (au côté de Jules Ferry et de ses successeurs) de la laïcisation de l'école, et Aristide Briand, l'auteur principal de la loi de séparation des Églises et de l'État de 1905, envisageaient la laïcité de façon universaliste et non substantialiste : il existe pour eux des pays plus ou moins laïques, et la France n'est pas le pays le plus laïque du globe².

L'hypothèse centrale de cet article est la suivante : la spécificité de la situation française provient des rapports plus ou moins étroits et changeants de la laïcité avec ce qui a trait à la religion civile, alors même que cette notion a constitué l'impensé de la tradition républicaine française³. Des analyses actuelles sur le républicanisme français effleurent le problème des liens de la laïcité et de la religion civile sans s'y risquer⁴, ce qui montre que cet impensé apparaît nécessaire au fonctionnement idéologique de ce que l'on qualifie significativement en France de « laïcité républicaine ».

Je vais étayer cette hypothèse à partir des deux moments clefs : le moment de la séparation des Églises et de l'État (plus précisément, la période 1901-1908, décisive pour les rapports entre politique et religion dans la France contemporaine) et le moment actuel de la laïcité française (dont le double point de départ a été la fin de la querelle école publique/école privée en 1984-1994 et la première affaire de foulards, 1989).

Pour envisager le rapport entre la laïcité et la religion civile, partons de l'état des lieux et, notamment, des analyses de trois auteurs :

1. Robert Bellah, en analysant la religion civile américaine, indique qu'il ne serait pas pertinent de la considérer comme englobante⁵. Il insiste sur la tension qui existe entre religion civile et républicanisme laïque. Si on explore l'historicité du social, la religion civile américaine provient de la Déclaration d'Indépendance (1776), qui se réfère à Dieu comme auteur des droits de l'homme ; le républicanisme laïque de la Constitution (1787) où Dieu est absent et du Premier amendement (1791), qui désétablit la religion et garantit son libre exercice. Bellah relit certains moments forts de l'histoire américaine à partir de cette tension.
2. Jean-Paul Willaime, commentant les ouvrages consacrés aux « lieux de mémoire » de la France⁶, insiste sur la tension de « deux imaginaires », de « deux sacrés » : celui de la France « fille aînée de la République » (on pourrait aussi dire à mon sens « fille aînée, patrie, des droits de l'homme » ou des Lumières) et celui de la France « fille aînée de l'Église »⁷. Et Willaime considère qu'aujourd'hui une réconciliation de ces deux imaginaires génère une « religion civile à la française » catho-laïque ou œcuménico-laïque⁸.
3. Olivier Ihl indique que la notion de religion civile est « frappée d'interdit » sous la Troisième République française mais que « le problème qu'elle pose ne disparaît pas pour autant »⁹. Au contraire, il est sous-jacent à de nombreux débats.

À partir de cet état des lieux, je poserais trois questions, emboîtant ma réflexion sur celle de ces trois auteurs (en allant du troisième au premier) : (1) Qu'en est-il des rapports entre laïcité et religion civile lors du processus de séparation des Églises et de l'État ? (2) Qu'en est-il des rapports laïcité et religion civile aujourd'hui ? (3) Et, en conclusion, qu'en est-il de l'époque (mythiquement) fondatrice de la France moderne : la Révolution ?

Rappelons tout d'abord que la notion de religion civile provient de Rousseau. Ce philosophe la développe dans le chapitre VIII du *Contrat social* (1762). Mais il en donne une première définition (qui a le mérite de la simplicité) dans sa *Lettre à Voltaire* (1756) : « Je voudrais qu'on eût dans chaque État un Code moral, ou une espèce de profession de foi civile, qui contînt positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre, et négativement les maximes fanatiques qu'on serait tenu de rejeter, non comme

impies, mais comme séditeuses. Ainsi toute religion qui pourrait s'accorder avec le Code serait admise ; toute religion qui ne s'y accorderait pas serait proscrite ; et chacun serait libre de n'en avoir point d'autre que le Code même »¹⁰.

Le *Contrat social* ajoute à cette première définition :

1. un long développement historique allant du principe que le lien entre religion et politique se rapporte à la question de souveraineté (« jamais État ne fut fondé que la religion ne lui servit de base ») et à une double mise en cause du christianisme : le « christianisme romain » qui soumet les hommes « à des devoirs contradictoires », celui de l'Évangile qui les détache de l'État « comme de toutes les choses de la terre » ;
2. la nécessité pour l'État que « chaque Citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs » et la liste des « dogmes » de la religion civile (« dogmes qui se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui ») ;
3. l'idée qu'il n'existe pas de différence entre l'intolérance théologique et l'intolérance civile, et, qu'en conséquence, « quiconque ose dire : hors de l'Église point de Salut doit être chassé de l'État »¹¹.

Réinterprétant Rousseau, des sociologues américains¹² ont défini la religion civile comme un ensemble de croyances, symboles, et rites relatifs aux choses sacrées, institutionnalisés au sein d'une société et qui dérobe au débat les fondements ultimes de l'ordre social. Jean-Paul Willaime insiste, lui, sur la nécessité de conjuguer une dimension de religion civique, de « dévotion à l'unité du corps social » et de religion commune, « ensemble diffus des croyances, représentations et évaluations qui définit l'univers philosophico-religieux et éthique d'une population »¹³. Quant à Olivier Ihl, il précise que lorsqu'on entreprend de « sacraliser l'être ensemble collectif », d'appuyer une « société républicaine » sur « une transcendance qui se dérobe au jugement », « le contenu en l'espèce, importe moins que la fonction »¹⁴. Effectivement, Bellah avait noté deux contenus typiques de la religion civile : invoquer une « réalité qui surplombe les normes que la République revendique d'incarner » ou « n'être rien de plus que la République elle-même »¹⁵.

La reprise sociologique de Rousseau apporte donc différents changements, et notamment (mais pas seulement) celui de détacher la religion civile des « dogmes » qui, selon le philosophe, constituait son contenu. Il me semble, cependant, heuristique pour mon propos d'effectuer quelques va-et-vient entre la notion rousseauiste et la notion sociologique.

Laïcité et religion civile vers 1905

Premier moment : la période 1901-1908. Cette période a été décisive pour la laïcité (l'année de la séparation, 1905, est en son milieu) et pour la France con-

temporaire. En sept ans on est passé d'une exacerbation du « conflit des deux France » de 1901 à 1904 (marqué par l'exil de dizaines de milliers de personnes, une mort d'homme, et des blessures graves)¹⁶, à une (relative) pacification de 1905 à 1908 (le conflit persistant sur le terrain scolaire, sans revêtir la même dimension structurelle)¹⁷. Certes chaque présent est rempli d'historicité, et la société française de 1914 n'est donc pas complètement apaisée mais si le conflit diachronique fait toujours partie de son historicité, l'apaisement synchronique est indéniable et permet la relative « Union sacrée » dès le début de la guerre de 1914-1918.

Concernant cette période 1901-1908, ma thèse est la suivante : un conflit interne à la laïcité s'est emboîté sur le conflit des deux France. De façon idéal typique deux types de laïcité se sont opposées : une laïcité tendanciellement proche de la religion civile et une autre qui s'en éloignait. La période 1901-1904 a vu prédominer le premier type de laïcité ; la seconde période, 1905-1908, le deuxième type. Ce qui se joue là n'est pas seulement la représentation sociale de la laïcité « légitime », mais la représentation de l'articulation entre laïcité et République. Et, significativement, je peux ne pas mettre de majuscule à laïcité mais je dois en mettre une à République !

Voici quelques caractéristiques de la période 1901-1904 qui montre le lien implicite qui existait alors entre laïcité et religion civile :

- Le président du Conseil, Émile Combes (juin 1902-janvier 1905) est indéniablement un adepte des dogmes de la religion civile rousseauiste, même s'il n'utilise pas le terme. Le 26 janvier 1903, à la surprise de sa majorité, il prononce un discours qualifié de « spiritualiste » où il regrette le caractère « superficiel et borné » de la morale laïque. On n'a jamais véritablement expliqué la raison de ce discours. Parler de « spiritualisme » est insuffisant. Par contre il s'explique facilement à partir de la perspective de Jean-Jacques Rousseau¹⁸. Or Jean Jaurès situe explicitement Combes dans la filiation de Rousseau et Robespierre pour justifier ce discours, et Combes lui-même cite le passage du *Contrat social* sur les dogmes de la religion civile quand la princesse-carmélite Jeanne Bibesco lui demande ce qui résumerait sa pensée¹⁹.
- Le discours dominant de cette période consiste à affirmer : la République est menacée ; il faut la défendre et pour cela réaliser la « laïcité intégrale » et combattre le « fanatisme clérical ». La tonalité dominante est un discours politique guerrier dirigé contre des individus qui (dit-on) s'excluraient eux-mêmes du pacte politique (les congréganistes). Ces derniers sont acculés au choix : se « séculariser » (pour rentrer dans le pacte républicain du contrat social; mais en fait ils restent suspects) ou s'exiler²⁰.
- La liberté de religion est conçue, de façon dominante, comme la liberté du « sentiment religieux » ; ce sentiment apparaît, implicite-

ment, la véritable religion. D'où la déclaration d'Émile Combes : le « ministre du culte » est « l'ennemi de la religion ». Autrement dit : il faut émanciper les Français des « religions positives »²¹ ; il ne doit pas exister de corps intermédiaire entre la République et l'individu citoyen.

- Tant que la prédominance de la libre-pensée (comme méthode pour Combes ; comme méthode et contenu pour d'autres) n'est pas réalisée, il faut obliger les religions au loyalisme républicain (c'est le sens des multiples moyens de pressions que contient le projet gouvernemental de séparation en novembre 1904, mais aussi celui des espoirs de scission interne de l'Église catholique et de formation, après la rupture concordataire, d'un « catholicisme républicain »).
- Il faut symboliser et ritualiser le mouvement émancipateur. Cela va de la symbolique républicaine (reprise de la symbolique révolutionnaire sous la Troisième République : Marseillaise, 14 Juillet, Panthéon, culte des « grands hommes ») aux tentatives de symbolisations rituelles libres-penseuses (baptêmes civils, « Noël humaine », communions laïques).

Au-delà de la position personnelle de Combes, on trouve donc de nombreux éléments qui vont dans le sens d'une religion civile : la nécessité d'une « profession de foi civile » et de l'accord de la religion constituée avec cette profession de foi, la non distinction entre intolérance théologique et intolérance civile, le droit de ne pas considérer comme des citoyens à part entière ceux qui sont censés ne pas se conformer à la profession de foi (beaucoup de propos montrent d'ailleurs qu'au-delà des congréganistes, c'est tout catholique qui fait problème à la République).

Pendant, ces éléments de religion civile induisent deux sortes de problèmes. Une première sorte de problèmes se trouve liée à la religion civile elle-même. Il existe à ce sujet des désaccords internes entre Républicains : si Combes est adepte des dogmes rousseauistes (partisan d'une « réalité qui surplombe les dogmes que la République prétend incarner »), d'autres hommes politiques ne le sont pas (et leur religion civile est : « rien de plus que la République elle-même »). Il existe donc deux variantes de la religion civile républicaine, et celle du président du Conseil (qui conduit le « combat » républicain) est minoritaire.

La difficulté permanente des tentatives françaises de religion civile depuis la Révolution réside en l'impossibilité de lier la religion civique républicaine et les croyances communes (qui restent majoritairement liées au système d'emprise catholique).

Les deux prétentions à constituer la religion civile de la France (la « clérical »—croyances communes—et l' « anticlérical »—religion civique) induit une « guerre des religions civiles » dommageable à l'une et à l'autre. (Antoine Prost a raison de signaler que la seule tentative de religion civile qui a vraiment

socialement fonctionné en France, ce fut, après la grande guerre, le culte « dont les monuments aux morts [furent] l'autel », culte consensuel par la conjonction du républicanisme et du catholicisme²².)

Une laïcité-religion civile suppose un lien étroit entre patrie et République. Or, au début du vingtième siècle, ces deux valeurs se trouvent dissociées : malgré le Ralliement, les catholiques restent suspects aux yeux des dirigeants républicains d'aimer la patrie (nationalisme) mais pas la République, et inversement, du côté catholique, maints laïques sont suspects d'aimer la République mais pas la patrie. La notion de patrie possède d'ailleurs alors plus de légitimité encore que la notion de République (l'accusation de loyalisme envers un « souverain étranger » tente de déstabiliser le patriotisme catholique).

En relisant Claude Nicolet, on s'aperçoit que cette période 1901-1904 constitue une période privilégiée de la mise en pratique de l'« idée républicaine »²³. Mais significativement Nicolet évite le terme de religion civile alors qu'il est sous-jacent à son propos (l'expression « profession de foi civile » revient à plusieurs reprises sous sa plume) ; d'autre part Nicolet ne cite pas Combes, même si pour lui la lutte anti-congréganiste est un exemple d'application de cette « idée républicaine ». La gêne de Nicolet provient à la fois du contenu des « dogmes » rousseauistes et d'une seconde sorte de problèmes.

Cette seconde sorte de problèmes provient du fait que l'imposition d'une laïcité allant tendanciellement vers la religion civile l'éloigne du cadre de la démocratie libérale. Un discours célèbre de Clemenceau (novembre 1903) sur « l'omnipotence de l'État laïque », de « l'État-Dieu » du « concile de pions [qui] sera chargé de donner la formule infaillible d'un jour » est très révélateur : « Pour éviter la congrégation, nous faisons de la France une immense congrégation. [...] Je ne suis ni de cette politique ni de cette philosophie »²⁴, déclare-t-il.

La loi de séparation de 1905 et ses suites²⁵ prennent leurs distances avec une laïcité proche d'une religion civile républicaine : les acteurs politiques dominants (Briand, Jaurès, Francis de Pressensé) ne prétendent plus que la République est « menacée ». Un discours d'apaisement remplace le discours de combat. D'autre part, l'objectif explicite n'est plus l'émancipation à l'égard de la religion mais une égalité de traitement. Ce discours pacificateur dominant continuera même après le refus imposé par le pape aux catholiques d'appliquer la loi de séparation. Le 7 novembre 1906, Briand réfutera, une nouvelle fois, toute idée de « guerre à l'Église, à la religion » : « L'État laïque doit rester neutre à l'égard de toutes les confessions religieuses. Il n'est pas antireligieux. ... Il est areligieux »²⁶.

La laïcité se dissocie alors explicitement de la libre-pensée (séance capitale du Parlement, 10 avril 1905). La loi de 1905 n'exige pas une conformité des religions existantes en France à la profession de foi civile (autre séance capitale, 20 avril 1905 sur l'article IV modifié), elle dissocie intolérance théologique et intolérance civile et ne réclame que la tolérance civile. Elle postule donc,

contrairement à Rousseau, qu'il n'est pas impossible « de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés » ; elle « sécularise » la laïcité française, pour reprendre le mot de Clemenceau dont la pertinence sociologique est extrême.

Mais la loi de 1905 ne peut accomplir cela qu'à deux conditions : (1) en tirant la laïcité du côté de la démocratie libérale (article I de la loi proclamant la liberté de conscience et la liberté de culte, la seconde partie de l'article II autorisant le subventionnement des aumôneries et beaucoup d'autres dispositions, modifiées par rapport aux propositions et projets de loi antérieurs) contre la poursuite de la « laïcité intégrale » ; et (2) en renonçant à un « catholicisme républicain » dissident de Rome et en opérant un transfert culturel (au sens de la culture politique) en mettant un élément du modèle politique anglo-saxon au sein même de la loi (article IV modifié, inspiré de lois américaines et écossaise²⁷), ce qui éloigne en partie la loi de 1905 de « l'idée républicaine » à la française²⁸.

Laïcité et religion civile vers 2005

La révolution copernicienne que constitue la loi de 1905 ne semble jamais avoir été véritablement intériorisée par la mentalité dominante française. Cela arrangeait les deux camps en présence de faire comme si l'« idée républicaine » française s'était alors appliquée (les laïques pouvaient considérer la loi de 1905 exclusivement comme une victoire ; les catholiques pouvaient estimer légitime le refus de la loi imposé par le pape). Longtemps d'ailleurs, le « Petit père Combes » fut considéré comme l'auteur de la loi de séparation.

Maintenant, il ne peut plus en être ainsi, mais on ne veut toujours pas affronter le problème de la divergence entre l'« idée républicaine » et la laïcité de 1905. Alors, renonçant à toute dignité épistémologique, on prétend donner une valeur conceptuelle au mot commun de « compromis » (sans effectuer, à son sujet, aucun travail théorique), rabaissant ce qui s'est passé en 1905 à ce que tout un chacun fait chaque jour de la vie quotidienne pour vivre à peu près en paix avec son conjoint, ses voisins, ses supérieurs ou subordonnés dans son travail, etc.

La commémoration du centenaire de la loi s'est concentrée sur la loi elle-même en voulant oublier la période antérieure, la poursuite de la « laïcité intégrale », ou en se bornant d'un jugement moral qui évacue le problème. Chez certains historiens, le même moralisme à courte vue prétend que les adversaires de la modification de l'article IV étaient adeptes d'un « anticléricalisme intolérant »²⁹. Cette attitude évite d'avoir à se confronter au problème que pose le renversement de perspective, le conflit interne qui a existé entre les « républicains » (Buisson, Clemenceau) et les accommodateurs (Briand, Jaurès, Pressensé)³⁰. Les stratégies de fuite sont fascinantes à observer sociologiquement !

1905 a progressivement mis fin à la guerre des forces prétendant jouer le rôle de religions civiles avec comme enjeu l'État-nation : il est devenu clair,

avec la séparation, que l'identité nationale de la France n'est pas catholique, et les Constitutions de 1946 et 1958 ont officialisé cela (avec l'accord du parti démocrate-chrétien MRP) en affirmant que la République française est « laïque ». Mais les religions civiles concurrentes n'ont pas complètement fait la paix ; elles ont continué un combat partiel sur l'« É »cole, enjeu important dans la perspective de la religion civile : par l'école on peut enseigner une certaine vision de la France.

Pendant toutes les tentatives d'instaurer un monopole de l'enseignement ont échoué et, en 1984, les Français ont clairement indiqué aux militants laïques qu'ils ne considéraient pas que l'école privée sous contrat enseigna une autre France que l'école publique.

L'histoire de la guerre des religions civiles était close (avec, ensuite, une satisfaction symbolique pour les laïques : la non modification de la loi Falloux, en 1994 ; cela leur permettait de ne pas finir ce combat uniquement par une défaite). Mais en 1989, la première « affaire de foulards » révélait un tout autre contexte.

Peut-on parler, pour évaluer la situation actuelle, d'une religion civile « catho-laïque » ou « œcuménico-laïque » ? Ma réponse sera : oui, mais ... Au début des années 1990, Willaime parle (notamment en référence aux cérémonies du bicentenaire de la Révolution) d'une « recomposition éthique de la religion civile : l'œcuménisme des droits de l'homme ». L'analyse semble structurellement et conjoncturellement pertinente.

Structurellement, c'est bien la référence³¹ aux droits de l'homme qui constitue la « profession de foi » civile exigée. Il en était d'ailleurs de même dans la période 1901-1904. Cependant, une double différence existe : d'abord, il ne s'agit pas forcément des mêmes droits de l'homme (ainsi, il y a un siècle, les droits civils et politiques des femmes sont exclus de la référence aux droits de l'homme) ; ensuite, au début du vingtième siècle, la référence républicaine avait tendance à exclure les religions constituées (guerre entre deux religions civiles), alors qu'en 1989 elle a tendance à les inclure (d'où la possibilité d'une laïcité apaisée, pouvant jouer un rôle de religion civile sans heurter les croyances communes).

Conjoncturellement, on se trouve en 1989, de façon dominante, dans cette situation d'« œcuménisme des droits de l'homme ». Mais de nouveaux facteurs vont faire changer la conjoncture au tournant du vingtième et du vingt-et-unième siècle : (1) La lutte « anti-secte », commencée au milieu des années 1980, a pris sa « véritable » dimension dix ans plus tard avec le rapport de la Commission parlementaire et a abouti à une loi en juin 2001 qui, pour défendre les « droits de l'homme », peut quelque peu les écorner ; et (2) dans un texte récent de la Fédération Protestante de France (2002) sur la loi de 1905³², les déclarations de son président sur les atteintes que subissent certaines tendances du protestantisme montrent que, effet « collatéral » de cette lutte « anti-secte », cette religion est remise dans une position ambivalente par l'État (au dix-neuvième siècle le protestantisme était en partie un « culte reconnu », en partie un culte non reconnu).

Ces deux aspects contrecarrent donc en partie l'aspect « œcuménique », indéniable en 1989. Par ailleurs, la lutte « anti-secte » comporte de fortes analogies avec la lutte anti-congréganiste (même si elle n'a pas les mêmes effets sociaux) et visibilise le fait qu'une « profession de foi civile » est, de nouveau, réclamée aux religions, spécialement aux Nouveaux Mouvements Religieux. Il en est de plus en plus implicitement de même pour ce qui est considéré comme religieusement « intégriste ».

Sur ce dernier point, le développement, depuis la première affaire de foulards, en 1989, de la méfiance envers un certain islam, notamment les reproches récurrents faits à Nicolas Sarkozy d'avoir inclus l'UOIF³³ (présent en fait dès 1989, dès le début du processus, insufflé par Pierre Joxe) et de ne pas s'être limité à un « islam modéré » ou à un « islam républicain », comporte des analogies avec les tentatives de « catholicisme républicain » auxquelles la loi de 1905 a tourné le dos. Là encore, une « profession de foi civile » est exigée de l'islam et le met dans une position beaucoup plus ambivalente encore que le protestantisme (qui possède en France une relative légitimité symbolique dont l'islam ne dispose pas).

Par ailleurs, la suspicion de l'allégeance à des pays étrangers, disparu à l'égard du catholicisme, existe maintenant à propos de l'islam. Là encore cela nous éloigne d'une religion civile œcuménique. Il est intéressant, à ce propos, de noter que le problème récurrent de l'exigence de la « profession de foi civile » est celui-ci : certaines catégories d'individus sont considérés ipso facto comme adeptes de cette « profession de foi » ; elle est réclamée à d'autres qui sont a priori suspectés de ne pas la partager.

Alors, existe-t-il aujourd'hui en France implicitement une religion civile catho-laïque ? Ma réponse sera à la fois oui et non. Oui, car le catholicisme, en France aujourd'hui, comporte plusieurs caractéristiques qui facilitent son intégration dans une laïcité qui peut ainsi jouer le rôle d'une religion civile :

1. Le catholicisme s'est, globalement, acculturé à la référence aux droits de l'homme depuis Vatican II, et il affirme maintenant que le christianisme est au fondement des droits de l'homme³⁴. La division entre partisans de la patrie et partisans de la République n'existe plus ; la patrie n'a plus tellement bonne presse, et la République (qui, en 1968, pour beaucoup, était « bourgeoise », « capitaliste », etc.) est devenue, en revanche, une référence plus que consensuelle, obligatoire. La défense de la patrie (versus l'Europe, la mondialisation, le monde musulman, l'Amérique) doit prendre le visage de l'exaltation de la République que l'on peut trouver portée à son maximum chez des personnes issues des deux camps (Chevènement et de Villiers par exemple).
2. Le catholicisme est en net déclin au niveau de son encadrement clérical (pyramide des âges inversée) et des propositions spécifiques de sens qu'il peut faire à la société globale³⁵. En même temps le catholi-

cisme est toujours là, et il sait pratiquer l'art du grand écart entre les affirmations de principes et le vécu quotidien. Il est donc à la fois assez facilement instrumentalisable et, en même temps, assez intéressant à instrumentaliser.

3. Le catholicisme reste, même en contexte laïque, la religion historique ; ses fêtes régissent toujours fortement le calendrier³⁶, et il dispose de monuments-cathédrales dont le réemploi symbolique (funérailles solennelles de chefs d'État ou lors de catastrophes) se trouve en lien avec le caractère sacré qui leur est socialement toujours attribué. Le catholicisme dispose aussi, par ailleurs, d'un système d'encadrement hiérarchique clos à forte légitimité historique³⁷. Le catholicisme, enfin, est une religion connue et cernable qui joue toujours en France un rôle symbolique non négligeable (« l'Église », dit-on significativement sans autre précision).
4. Le protestantisme, le judaïsme, et l'islam, au contraire, possèdent une légitimité historique nettement plus faible et ambiguë, ils ne marquent pas l'espace social, ils paraissent liés à un étranger qui a implicitement les caractéristiques d'un sacré néfaste (les Empires du mal renvoyés dos à dos : l'Amérique, l'Israël, le monde musulman). Ces religions ont donc un positionnement social différent du catholicisme. Cependant, dans certaines circonstances, il peut toujours exister des relents de religion civile œcuménique : là on donne un strapontin au protestantisme, au judaïsme, et à l'islam pour faire de « l'interreligieux » un facteur de paix civile³⁸.
5. Le rapport à l'étranger n'est cependant pas le même entre les trois religions. Le judaïsme est « sanctuarisé » à cause de la shoah, et les manifestations d'antisémitisme qui peuvent exister sont l'objet d'une forte réprobation. Le protestantisme est, nous l'avons vu, divisé entre un « bon » protestantisme luthéro-réformé et un « mauvais » protestantisme évangélique. L'islam est, en revanche, le seul à être véritablement suspecté d'être « étranger » à « notre culture et nos valeurs »³⁹. Face à la vitalité de l'islam et, par ailleurs, face au désenchantement de la sécularisation, à la crise de l'idéologie du progrès, à l'effacement de l'avenir, et à l'émotionnel médiatique aussi, l'invocation de la raison ne suffit pas.
6. Se référer à une religion « héritage », représentative de « racines » auxquelles on se rattachera de façon plus ou moins lâche, devient une marque identitaire de la francité. De même que Charles Maurras (tout en étant agnostique) défendait un catholicisme identitaire, différenciant la France de ses « ennemis » protestants (l'Allemagne, l'Angleterre)⁴⁰, de même, analogiquement, certains Français (sans être forcément maurassiens) relient un catholicisme identitaire et une laïcité identitaire face au monde anglo-saxon et surtout au monde musulman.

7. L'expression même de « laïcité exception française » va dans le sens d'une catho-laïcité. Son premier emploi semble remonter à 1990, après la première affaire de foulards, et son utilisation sociale semble se développer dans la seconde moitié des années 1990. Elle suppose une laïcité considérée comme consensuelle, et donc la fin de la querelle scolaire (quand celle-ci faisait rage, certains militants laïques français citaient les États-Unis en exemple de « vraie » laïcité). Elle montre donc le déplacement des problèmes car elle vise à différencier la France du dit « communautarisme anglo-saxon », et elle a donc deux cibles : un islam suspect de communautarisme (les « anciens Français » face à de « nouveaux Français ») et la mondialisation, suspecte d'assurer une prédominance anglo-saxonne (la France prenant la figure d'Astérix avec une laïcité identitaire comme potion magique).

Il semble donc qu'il existe actuellement d'indéniables éléments de religion civile catho-laïque. Mais ces éléments se trouvent plus ou moins contrecarrés par :

1. La persistance de groupes de pression laïques, dont l'influence déborde le nombre, qui se situent toujours dans une optique de guerre de religions civiles. Pour eux, le catholicisme ne peut pas changer et ne changera jamais. Les déclarations de Jean Paul II, telles qu'elles sont rapportées par les médias et prises au pied de la lettre, sans considération de la pratique catholique du grand écart, et la succession de Jean Paul II par le cardinal Ratzinger les confortent dans leur optique. Les Lumières françaises constituent, pour ces laïques, une époque fondatrice dont Condorcet est le dernier prophète.
2. Le développement de nouveaux lieux de dissensus, notamment sur les questions de bioéthique (tout ce qui a trait à la procréation assistée ou à l'euthanasie, par exemple) et les questions de mœurs (voir le récent conflit sur le pacs et, maintenant, les divergences sur le mariage homosexuel).
3. La doctrine diffuse, véhiculée par les médias, que les religions servent principalement à la division et à la violence. Comme les médias débordent de largeur d'esprit, elles enseignent implicitement qu'on peut tolérer les courants libéraux des religions. Mais, attention, toutes les religions, prêchent-elles à longueur d'articles et d'émissions de radio et de télévision, ont aussi leurs « intégrismes ». Et il n'en faut pas beaucoup pour devenir socio-médiatiquement un « intégriste » (il y a, affirmait un membre de la Commission Stasi, « les intégristes extrémistes » et les « intégristes modérés », ces derniers, étant pernicieux, sont donc d'autant plus dangereux). Là, toutes les religions deviennent suspectes de nourrir en leur sein des éléments qui ne se conforment pas à la « profession de foi civile ».

4. L'emboîtement de ce discours médiatiquement correct sur des restes consistants des antagonismes diachroniques ; cela peut réveiller à l'occasion des relents de conflit des deux France : en 1996, un sondage du *Monde* indiquait que 40 pour cent des Français étaient favorables à la commémoration nationale du baptême de Clovis et 40 pour cent s'y montraient opposés⁴¹. La mise en berne des drapeaux lors de la mort de Jean-Paul II a suscité des protestations.
5. La vision de la situation française actuelle en termes de ghettoïsation socio-économique, d'exclusion sociale, de discriminations rampantes ou avérées, et d' « islamophobie » fait considérer par certains les musulmans comme une minorité à « sanctuariser ». La réaction, dans la conjoncture actuelle (notamment la question de l'« héritage chrétien » de l'Europe et l'entrée de la Turquie dans l'Union Européenne), contre tout marquage identitaire catholique (ou chrétien), est sensible dans une minorité active à militance associative.
6. La consistance, malgré deux exceptions (les lois françaises spécifiques, celle de 1901 dirigée socialement contre les sectes et celle de 2004 dirigée socialement contre le foulard à l'école publique), d'un dispositif juridique (loi de 1905, jurisprudence, règles générales concernant les libertés) analogue à celui des autres démocraties libérales⁴², dispositif garanti en outre par des conventions internationales et, notamment, la Convention européenne de 1950 et le dispositif qui la met en œuvre. L'intériorisation de ce dispositif par une partie importante de l'opinion publique est réelle. L'acquis séparatiste de 1905 peut être écorné ; il ne se trouve pas, jusqu'à présent, fondamentalement remis en cause.

Si le dernier indicateur va dans le sens d'une laïcité neutre et séparatiste qui gère socialement les divers sacrés des religions, les premier et troisième indicateurs peuvent aller dans le sens d'une nouvelle tentative de religion civile laïque, n'intégrant qu'à son insu des éléments de catho-laïcité (telle la cérémonie à Notre Dame lors des obsèques de François Mitterrand).

Et, en définitive, tout ce qui tend à associer intolérance civile et intolérance théologique et à demander plus que la tolérance civile⁴³, tout ce qui sacralise tel ou tel aspect du lien social ou du lien politique va dans le sens de l'imposition d'une religion civile.

Remarques conclusives

Ce qui, en bonne logique, devrait être une troisième partie ne sera qu'esquissé en conclusion : la comparaison entre religion civile à l'américaine et religion civile à la française. Pour la Déclaration d'Indépendance américaine de 1776, le « Créateur » est l'auteur des droits de l'homme ; la Déclaration française des

droits en 1789 n'indique pas leur provenance. L'Assemblée empiriquement les rédige, et cette élaboration donne lieu à de nombreux et parfois vifs débats, mais officiellement, selon le préambule, elle les « reconnaît », « en présence et sous les auspices de l'Être suprême », sorte de président de séance passif.

Une des raisons de cette différence est l'existence, dans l'Amérique anglaise se libérant de sa tutelle coloniale, d'une forte pluralité de dénominations religieuses alors qu'en France le catholicisme exerce alors un monopole de religion. Il n'existe pas de risque qu'une Église devienne, aux États-Unis, l'interprète légitime, la propriétaire symbolique des droits de l'homme même si on proclame que Dieu est leur auteur. En France, au contraire, le risque n'était pas négligeable puisque le politique avait, face à lui, « l'Église » et non des Églises.

Cette différence n'est pas sans conséquence sur le modèle de religion civile propre à chaque pays. Dieu auteur des droits de l'homme : la religion civile à l'américaine peut se réclamer d'« une réalité (symbolique) qui surplombe » la République, et Abraham Lincoln, Martin Luther King, et George W. Bush ne se privent pas d'invoquer Dieu pour sacraliser leur cause. La France s'imaginera être plus laïque puisque, chez elle, Dieu n'est pas l'auteur des droits de l'homme et puisqu'il est malséant de s'y référer politiquement.

Naïve illusion : Dieu est bien là puisque les droits de l'homme sont reconnus en sa présence et sous ses auspices, mais il s'agit d'un Dieu muet. Il est prié de cautionner silencieusement, de sacraliser implicitement la production du politique. Politique qui affirme d'autre part que son œuvre est hors du débat puisqu'elle ne serait pas l'œuvre d'une instance politique, mais une vérité jusqu'alors cachée que cette instance « reconnaît ». Ce second absolu se dérobe d'autant plus au jugement qu'il est inconnaissable : le politique est un nouveau Moïse recevant les Tables de la Loi d'un Infini inconnaissable, devant un Dieu qui ne peut qu'approuver.

Cette double sacralisation du politique est un indice fort de la fragilité fondatrice de la démocratie en France. Et, les droits d'homme (qui devaient fonder une monarchie constitutionnelle) ayant été rapidement républicanisés, offrent la possibilité récurrente d'invoquer les « valeurs de la République » comme Lincoln, King, et Bush invoquent Dieu. Ce n'est, là, « rien de plus que la République elle-même », mais, Bellah nous a prévenu, ce n'en est pas moins de la religion civile. Il s'agit d'une religion civile rejetée dans l'impensé, inavouable, sans cesse travaillée par la critique laïque de ses effets, mais également sans cesse renaissante.

Ultime remarque : si le problème de la religion civile est récurrent, c'est (sans doute) parce qu'une chose est la sortie sociale de la religion constituée, une autre est de tuer socialement Dieu (quelque soit le nom qu'on lui donne ou l'image que l'on s'en fait). Pour le chrétien croyant, Dieu ressuscite ; pour le sociologue, la société—l'État-nation plus précisément—ressuscite Dieu.

Cela Émile Durkheim l'avait bien vu, mais il s'est montré croyant à sa manière en pensant que cette production sociale de Dieu est légitime parce qu'elle serait nécessaire pour éviter l'anomie⁴⁴. Nécessaire ou pas, je ne sais.

Certes, la production sociale de Dieu a ses raisons. Il n'empêche, il me semble plus pertinent sociologiquement de tenter d'éviter le piège de la légitimation pour rester dans une démarche critique.

JEAN BAUBÉROT est président d'honneur de l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne) où il est titulaire de la chaire « Histoire et sociologie de la laïcité ». Parmi ses ouvrages on note : *La Morale laïque contre l'ordre moral (1882-1939)* (1997) ; *Une haine oubliée, l'antiprotestantisme (1870-1905)* (avec Valentine Zuber, 2000) ; *Religion, Modernité et culture au Royaume Uni et en France (1800-1914)* (avec Séverine Mathieu, 2002) ; *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison* (2004) ; *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité* (avec Michel Wieviorka, 2005) ; *Histoire de la laïcité en France* (2007) ; et un roman historique : *Émile Combes et la princesse carmélite, improbable amour* (2005).

Notes

1. Avec, parfois, la mention de la Turquie comme autre pays laïque.
2. Pour Buisson, voir Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison* (Paris : Seuil, 2004), 13-16 ; Briand, dans le Rapport de la Commission parlementaire (*Les Sectes en France* [Paris: Documents d'information de l'Assemblée Nationale, 2468, 1996]) écrit un chapitre sur les « Législations étrangères ». Il distingue trois groupes de pays : les pays qui sont encore dans une phase « quasi théocratique » ; les pays qui ont « atteint le stade de la demi-laïcité » (la France concordataire et au régime des « cultes reconnus » est parmi eux) ; et les pays parvenus à une « complète laïcité » (c'est-à-dire la séparation des Églises et de l'État), notamment le Canada, les États-Unis, le Mexique, Cuba, et le Brésil. Significativement la réédition (en 2005) de ce rapport par l'Assemblée Nationale ne comporte pas ce chapitre !
3. Comme le souligne Olivier Ihl, *La Fête républicaine* (Paris : Gallimard, 1996), 50.
4. Je pense en avoir fait la démonstration pour l'ouvrage de Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France* (Paris : Gallimard, 1982 ; voir mon *Laïcité 1905-2005*, 75-79 et surtout 168-70), référence classique des travaux d'historiens et de sociologues.
5. Robert Bellah et Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion* (San Francisco: Harper and Row, 1980).
6. Pierre Nora, dir., *Les Lieux de mémoire* (Paris : Gallimard, 1984-1986).
7. Jean-Paul Willaime, « De la sacralisation de la France », *Archives de Sciences Sociales des religions* 66, 1 (1988) : 125-45.
8. Jean-Paul Willaime, « La Religion civile à la française et ses métamorphoses », *Social Compass* 40, 4 (1993) : 571-80.
9. Ihl, *Fête républicaine*, 50.
10. Cité par Henri Gouhier, *Rousseau et Voltaire, Portraits de deux miroirs* (Paris : Vrin, 1983), 88.
11. Les trois citations viennent de Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Paris : Magnard, 1994), 348-70.

12. Robert Bellah, « La religion civile en Amérique », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 35 (janvier-juin 1973) : 7-22 ; John A. Coleman, « Civil Religion », *Sociological Analysis* 31, 2 (Summer 1970) : 67-77.
13. Willaime, « La Religion civile à la française et ses métamorphoses », 572.
14. Ihl, *Fête républicaine*, 50.
15. Bellah et Hammond, *Varieties of Civil Religion*, 3ss.
16. Voir sur la période 1901-1904 : Michel Lagrée, *Religion et modernité. France XIX^e-XX^e siècles* (Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2002) ; Jacqueline Lalouette et Jean-Pierre Machelon, dir., *Les Congrégations hors la loi ? Autour de la loi du 1er juillet 1901* (Paris : Letouzey et Ané, 2002) ; Christian Sorrel, *La République contre les congrégations. Histoire d'une passion française 1899-1904* (Paris : Cerf, 2003) ; et une présentation romancée in Jean Baubérot, *Émile Combes et la princesse carmélite, improbable amour* (Paris : Aube, 2005).
17. Voir sur la période 1905-1908 : Maurice Larkin, *Church and State After the Dreyfus Affair : The Separation Issue in France* (London : The Macmillan Press, 1974) ; Jean-Marie Mayeur, *La Séparation des Églises et de l'État* (Paris : Éditions ouvrières, 2005).
18. La morale laïque scolaire a d'abord fait appel au « dogme » rousseauiste de la récompense des justes et de la punition des méchants lors du jugement pour réconcilier morale et justice, puis elle a abandonné la perspective d'une sanction suprême dans la vie future qui dérogeait à la neutralité en matière de religion sans pouvoir alors résoudre le problème de « la morale injuste » (voir sur ce point, Jean Baubérot, *La Morale laïque contre l'ordre moral* [Paris : Seuil, 1997], 143-47).
19. Voir Gabriel Merle, *Émile Combes* (Paris : Fayard, 1995), 414.
20. D'où l'idée, qui ne pouvait être réalisée dans la pratique, de poursuivre les « sécularisations fictives » et d'établir une nouvelle catégorie administrative, les « sécularisés sincères » (voir Mireille Gueissaz-Peyre, *L'Image énigmatique de Ferdinand Buisson* [Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires de Septentrion, 1998], 309s.)
21. Le discours d'Émile Combes, inaugurant à Tréguier le monument de Renan, est emblématique de cette perspective (voir Émile Combes, *Une campagne laïque [1902-1903]* [Paris : Simonis Empis, 1904], 354.)
22. Antoine Prost, « Les monuments aux morts », in *La République*, t. 1 des *Lieux de mémoire*, dir. Pierre Nora (Paris : Gallimard, 1984), 195-225.
23. Voir note 4.
24. Cité notamment par Alexandre Zévaès, *Clemenceau* (Paris : Julliard, 1949), 178.
25. On sous-estime souvent les lois de 1907 et 1908 qui, face au refus catholique imposé par le pape, confirmèrent la politique d'apaisement de la loi de 1905 et permirent pratiquement à la séparation de se réaliser dans la pratique. En rigueur de terme, il faudrait parler des lois (au pluriel) de séparation.
26. Cité notamment par Georges Suarez, *Briand*, t. 2 (Paris : Plon, 1938), 115.
27. La modification implique que les biens culturels seront remis aux associations qui « se confor[meront] aux règles générales du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice » et son auteur Francis de Pressensé déclara explicitement s'être inspiré de la législation de certains États américains et d'un article concernant l'Église libre d'Écosse (voir Larkin, *Church and State After the Dreyfus Affair*, 175).
28. Pour Clemenceau et Buisson (président de la Commission parlementaire sur la séparation), la liberté collective de culte devait être un prolongement de la liberté individuelle comme cela était le cas dans la Constitution de 1791 ; par contre, avec l'article IV, la liberté collective est une dimension de la liberté individuelle (voir Jean Baubérot, « La loi de 1905 est plus qu'une loi », in *Faut-il réviser la loi de 1905 ?* dir. Yves-Charles Zarka [Paris : PUF, 2005], 117).
29. Jean-Paul Scot, *L'État chez lui, L'Église chez elle : Comprendre la loi de 1905* (Paris : Seuil, 2005), 240.

30. Naturellement, cette opposition est idéal-typique : en 1906 Briand n'accepta d'être le ministre qui appliquerait la loi (dont il était l'auteur principal) que si Clemenceau participait également au gouvernement, ce qui neutralisait en grande partie ce dernier. Cela limita la tension entre eux sans la supprimer.
31. Il faut insister : la référence plus ou moins instrumentalisée et, souvent, plutôt plus que moins !
32. Fédération Protestante de France, *Cultes, équité et laïcité : l'expérience protestante*, document photocopié (Paris : Service d'information de la FPF, 2002). En fait la loi elle-même est moins en cause dans ce document que des novations législatives et des pratiques administratives nouvelles depuis cinq ou dix ans.
33. L'Union des Organisations Islamiques de France, groupement plus ou moins issu des Frères musulmans et dont l'orientation fait l'objet de débat. Un membre de la Commission Stasi parlait à leur sujet d' « intégrisme modéré » ! Il me semble plus rigoureux de dire que l'UOIF prône un islam de type orthodoxe.
34. Dans un ouvrage à succès, un évêque, Hippolyte Simon (*Vers une France païenne ?* [Paris : Cana, 1999], 59), utilise la métaphore de l'arbre et du lierre pour décrire les rapports entre le catholicisme et la laïcité. Le moins que l'on puisse dire est que cette façon de présenter les choses fait fi d'un siècle et demi de conflit des « deux France ».
35. Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde* (Paris : Bayard, 2003).
36. Il est intéressant de noter que le Québec, où l'emprise historique du catholicisme a été très forte, a modifié son calendrier, ce que la France n'a pas fait ni en 1905 ni aujourd'hui (la proposition de la Commission Stasi d'une relative pluralisation des fêtes religieuses a été rejetée sans débat, indice d'un refus de la diversité culturelle).
37. Le rapport parlementaire sur les sectes (1996) parle de « faux évêques », donc pour la République laïque, il en existe des vrais, malgré l'article II de la loi de séparation (la République ne reconnaît aucun culte).
38. Anne-Sophie Lamine, *La Cohabitation des Dieux, Pluralité religieuse et laïcité* (Paris : PUF, 2004).
39. Cette affirmation doit être nuancée car des groupements protestants évangéliques, socialement qualifiés non pas de « protestants » mais d'« évangélistes » (sic) sont aussi considérés par une partie de l'opinion comme étrangers aux « valeurs de la République (française) ».
40. Voir sur ce point, Jean Baubérot et Valentine Zuber, *Une haine oubliée, l'antiprottestantisme avant le pacte laïque (1870-1905)* (Paris : Albin-Michel, 2000).
41. Sondage Institut CSA / Le Monde / La Vie, réalisé les 6 et 7 septembre 1996 auprès d'un échantillon national représentatif de 1002 personnes âgées de 18 ans et plus sur « L'attitude des Français à l'égard de la commémoration de "l'année Clovis" et de la laïcité. »
42. Egalité (formelle) de traitement entre religions, liberté de conscience et de culte,... Voir Conseil d'État, *Rapport public 2004. Un siècle de laïcité* (Paris : La documentation française, 2004), 479.
43. Pour prendre un exemple, la tolérance civile implique que l'on ne trouble pas les services d'IVG ; elle n'implique pas que l'on ait pas le droit de condamner en chaire l'avortement. Or certains établissent un continuum entre les deux actions.
44. Robert N. Bellah, « Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 69 (janv.-mars 1990) : 9-25.