

Les nouvelles donnes de la laïcité

Entretien de Jean Baubérot et Micheline Milot

Propos recueillis par Jean-Louis Schlegel

Esprit – À première vue, on peut faire le constat suivant : en France, la laïcité semble revendiquée par tout le monde, de l'extrême gauche à l'extrême droite, et même par les Églises (y compris l'Église catholique) et les religions (les autorités juives et musulmanes la revendiquent). Elle semble pourtant en plein désarroi, ou prise dans des turbulences et des polémiques qui brouillent ce qu'elle signifie. Partagez-vous, en tant que sociologues, ce diagnostic ?

Jean Baubérot et Micheline Milot – Cela peut, en effet, sembler un paradoxe. D'un côté, la laïcité paraît solidement établie en France. Elle a été inscrite dans la Constitution en 1946. Aucun parti politique, aucune force sociale ne la remet en cause. Au contraire, tout le monde s'en réclame. Mais d'un autre côté, la laïcité française est présentée comme perpétuellement menacée, et sa signification est brouillée.

En fait, si la laïcité fait partie des principes constitutionnels, elle n'est pas explicitement définie, et il est logique que tous n'en aient pas la même compréhension. Mais le débat des interprétations pourrait avoir lieu de façon sereine, argumentée, avec, si possible, un certain équilibre entre convictions et connaissances. Or, si une diversité de points de vue et d'approches existe bien dans la réalité sociale et intellectuelle, le système de communication de masse opère une réduction drastique, qui fait que dès que le mot « laïcité » est prononcé, une vision unique, très pauvre de contenu, cherche à s'imposer comme une évidence.

Le phénomène n'est pas nouveau : des années 1950 aux années 1980, l'utilisation dominante du terme « laïcité » en faisait pratiquement l'équivalent du refus d'un financement public des écoles privées sous contrat. Mais par ailleurs, dans les années 1950 encore, le chanoine Kir ou l'abbé Pierre pouvaient être députés et porter une soutane, sans que cela soit considéré comme une « atteinte à la laïcité ». Aujourd'hui, on voudrait nous persuader que le respect de la laïcité est inversement proportionnel à la visibilité religieuse dans la sphère publique, et même, dans une certaine mesure, dans l'espace public !

Il semble en effet qu'il y ait beaucoup de crispations autour de « la religion dans l'espace public », ou de sa « visibilité » dans l'espace public...

En réalité, il s'est opéré un double changement. D'abord, le système de communication de masse, devenu très prégnant : sa force de frappe est sans commune mesure avec celle qu'il possédait il y a quarante ou cinquante ans. La ou les « visibilités » religieuses prennent donc une ampleur démesurée par rapport à la réalité. Ensuite, le changement de contenu imposé médiatiquement est aussi une conséquence d'un changement de cible, ou à propos de la

religion dans le « collimateur » des médias. À cause du poids historique du catholicisme, ce changement a certes été lent (on a parlé du « conflit des deux France », donc de deux légitimités concurrentes structurant le paysage politico-religieux), mais il est très sensible maintenant : en arrière-fond de la situation actuelle (en 2011), il y a l'idée que ce sont les musulmans français qui ne le sont pas tout à fait – « Français » –, et qu'ils devraient acquérir une sorte de brevet républicain et laïque. Le fond du malaise, c'est que, quand il s'agit du débat sur « l'identité nationale », les relents d'extrême droite sont manifestes, alors qu'ils sont beaucoup plus masqués dès qu'on invoque la laïcité. Derrière l'unanimité apparente, il s'est produit un glissement tel que, malheureusement, Marine le Pen risque d'apparaître plus laïque que la Ligue des droits de l'homme ! C'est plus qu'un paradoxe : c'est une situation dramatique pour la laïcité.

Précisément, le problème vient-il des revendications nouvelles des religions (et notamment de l'islam) dans l'espace public, ou de changements sociaux, économiques, politiques (par exemple la mondialisation), imprévus dans les modèles de laïcité existants ?

C'est notamment là que la distinction entre laïcité et sécularisation, qui parcourt tout notre ouvrage, se révèle opérante. Prenons un exemple concret : la loi de 1905 a *refusé* un amendement interdisant le port de la soutane hors église. Ce port a quasiment disparu suite à la sécularisation interne de l'Église catholique dans les années 1960, après le concile Vatican II. Mais voici qu'il réapparaît aujourd'hui, et que la question du vêtement religieux redevient très conflictuelle. Ces fluctuations tiennent à la sécularisation de la société, non pas à la laïcité. Il en va de même finalement pour certaines expressions publiques de l'islam – sauf qu'une interprétation unilatérale en est immédiatement faite. Certes, la laïcité induit des balises, mais il est nécessaire de toujours les fixer à partir des principes fondamentaux de la laïcité. Dans notre livre, nous en dégageons quatre : deux concernent les moyens : la neutralité et la séparation, et deux les finalités : la liberté de conscience et l'égalité des citoyens. Ces principes et leur extension (ou non) dépendent de décisions et d'interprétations politiques, et correspondent à une laïcisation.

« La laïcité, c'est avant tout vaincre la peur de l'autre », disait récemment Philippe Grollet, président honoraire du Comité d'action laïque belge. Il a raison : c'est, effectivement, ce qu'impliquent les finalités de la laïcité au moment où un nouveau contexte, que nous décryptons comme un « troisième seuil de laïcisation », entraîne une nouvelle visibilité de comportements religieux et en même temps (on le voit trop peu) leur plus grande pluralisation. Bien sûr, la mondialisation et des actes terroristes développent de nouvelles peurs, qui s'ajoutent aux difficultés quotidiennes de la cohabitation dans les sociétés modernes. Chaque jour nous côtoyons des personnes avec lesquelles nous n'entretenons aucun rapport, des inconnus, et la ségrégation physique de l'espace urbain augmente cette méconnaissance. On risque fort alors de porter des jugements sommaires : ainsi, parce que le foulard est imposé politiquement en Iran, ou par une vague de « réislamisation » des sociétés ailleurs, il apparaît comme un emblème politique, et jamais comme un vêtement porté par conviction religieuse. Mais n'est-ce pas un regard réducteur sur des femmes dont on ne peut ni ne veut connaître les trajectoires et les véritables croyances ? On sait pourtant que la réalité

ne se réduit pas au noir et blanc, et qu'il se développe un « féminisme musulman », avec et sans foulard, qui questionne, d'un même mouvement, l'islam et la laïcité.

Un modèle « à la française » ?

Le « modèle français » reste-t-il un modèle universel ? On a l'impression qu'il peine à prendre en compte la diversité ou la pluralité sociale, qui est aussi culturelle et religieuse, sauf à risquer l'atteinte aux libertés et aux droits fondamentaux.

Effectivement, aujourd'hui on se réfère volontiers à un « modèle républicain », supposé être à la fois français et universel. Or, historiquement, il n'a jamais vraiment fonctionné. Les différentes politiques religieuses « révolutionnaires » ont échoué les unes après les autres. Sous la III^e République, quand Ferry et Briand ont élaboré des lois laïques, ils se sont référés à des exemples étrangers (la tradition anglaise notamment) tout en faisant preuve d'originalité. En fait – nous développons longuement ce point dans notre livre –, la construction des principes laïques s'est effectuée, au cours des siècles récents, dans plusieurs pays, avec des emprunts réciproques et des concrétisations différentes : ce n'est pas un phénomène historique seulement français, même si la loi de 1905 a frappé les esprits et si elle a fait date. La typologie des formes de laïcité que nous proposons permet de ne pas donner un pseudo-caractère d'exception à la laïcité française qui, suivant les périodes de son histoire, s'est en fait rattachée à différents types de laïcité. La dissociation entre « modèle républicain » et laïcité permet d'envisager cette dernière comme une régulation politique d'individus et de groupes entretenant des rapports divers avec la sécularisation. Ainsi, on peut ne pas être « sécularisé », on peut croire que le christianisme ou l'islam est la « seule vraie religion », sans porter atteinte à la laïcité si on ne cherche pas à imposer cette croyance. Au contraire, la confusion entre ledit « modèle français » et « la » laïcité revient à tenter d'imposer la sécularisation au nom de la laïcité. Ou, inversement encore, on a vu et on voit aujourd'hui des autorités religieuses désireuses de retrouver ou d'acquérir un lien officiel avec l'État, croyant ainsi contrer les défis que leur pose la sécularisation. La confusion intellectuelle où l'on se trouve contribue à rendre les problèmes actuels plus compliqués. Une analyse sociologique libre et soucieuse de distinctions aiderait à retrouver une attitude de « sang-froid », pour reprendre l'expression utilisée par Briand en 1905.

Voyez-vous se dessiner sinon un « intégrisme », du moins un durcissement laïque, et comment se manifeste-t-il ?

En effet, on observe dans la plupart des sociétés un durcissement de la laïcité, dans son usage à la fois social, politique et même intellectuel. Cette radicalisation se constate en particulier dans les pays officiellement laïques et dans ceux qui reconnaissent juridiquement ses principes fondamentaux. L'un des signes en est sans doute la judiciarisation de plus en plus fréquente des « cas » impliquant un ou des aspects religieux.

Dans divers contextes, deux tendances s'affrontent, soutenues par les transferts culturels que facilitent les communications de masse. La radicalisation peut ainsi prendre les traits d'une

réduction de la laïcité à la seule liberté de conscience : en son nom, toute expression sincère de la foi devrait être tolérée, en tout lieu et en toute occasion. Cette position risque d'entraîner des rapports de force inégaux entre des groupes qui ne disposent pas de la même légitimité sociale ou historique. *A contrario*, il y a ceux pour qui la laïcité s'incarne essentiellement dans une séparation maximaliste de l'État et de ses institutions à l'égard non seulement des normes religieuses, mais de toute manifestation suggérant une appartenance religieuse chez le citoyen.

Dans les deux cas de figure, des intérêts divers s'entrechoquent *sous couvert de laïcité*. Il peut s'agir pour les uns de tenter la reconquête d'un espace séculier, et pour d'autres, au contraire, d'injecter une morale sociale inspirée de la religion pour corriger les prétendus travers de la modernité. Chez d'autres encore, subsiste le vieux rêve d'homogénéité du corps social, ou encore celui d'émanciper les esprits de la « crédulité » religieuse. Aucune de ces positions n'est à même de respecter le principe d'égalité et de non-discrimination. On perd également de vue que la laïcité est avant tout un dispositif juridique et politique de *pacification*, pour que des citoyens qui ne partagent pas les mêmes convictions puissent vivre ensemble avec leurs différences. En réalité, comme vous le suggérez, la laïcité semble bien souvent instrumentalisée pour d'autres fins.

Liberté de conscience et pluralisme des choix

Bien que tiraillée entre des tendances opposées, en conflit même, la laïcité vous paraît-elle en expansion ?

Rappelons d'abord que les principes de la laïcité, dès leurs premières formalisations, connaissent une expansion, même si celle-ci n'est pas linéaire. Par exemple, au xviii^e siècle, face à l'impasse des guerres de religion, plusieurs penseurs ont vu dans la liberté de conscience une finalité qu'il était du devoir de l'État d'assurer, et ces idées ont voyagé en quelque sorte entre l'Angleterre, la France ou les États-Unis. Puis le développement des démocraties a progressivement exigé la mise en place de conditions pour que l'État ne tire plus sa légitimité d'une source sacrale, mais du peuple.

Sur cette lancée, l'autonomie politique par rapport aux confessions et la recherche d'égalité entre les citoyens ont été et demeurent d'actualité. Par ailleurs, l'expansion des droits de l'homme, en particulier à travers les grands organismes internationaux, suscite des attentes légitimes chez les citoyens de tous les pays. D'où un constat : dans la plupart des pays, les finalités de la laïcité que sont la liberté de conscience et l'égalité des citoyens font l'objet de débats voire de luttes pour qu'elles se traduisent concrètement et ne restent pas des énoncés abstraits. Les citoyens sont de plus en plus vigilants et exigeants à l'égard des instances politiques afin qu'elles ne favorisent ni ne défavorisent aucune conception de la vie, tant qu'elle ne porte pas atteinte à la liberté d'autrui.

Cette expansion de la laïcité ne correspond donc pas à « un » modèle idéal ou accompli, qui pourrait être importé sans plus dans divers contextes nationaux. Autrement dit, il n'y a pas de modèle universel. Au contraire, l'aménagement des moyens et des visées de la laïcité se

déploie selon des modalités différentes dans le temps et dans l'espace. En outre, au sein de chaque société, des interprétations divergentes de l'aménagement optimal de ces principes laïques existent et s'affrontent. Comme les situations nationales évoluent, que les valeurs démocratiques sont discutées, contestées, ou hiérarchisées autrement d'une époque à une autre, la laïcité doit aussi être questionnée. L'égalité entre les hommes et les femmes est un bon exemple d'une valeur qui a acquis une importance majeure depuis un demi-siècle : la laïcité doit à l'évidence être aménagée pour tenir compte de cette évolution.

Une chose est certaine : les échanges culturels et intellectuels tout comme les analyses comparatives des pratiques qui ont cours dans les différentes sociétés constituent un levier important pour l'expansion de la laïcité. Parfois, un modèle particulier est ou diabolisé ou idéalisé. C'est précisément le cas du modèle français, qui frappe encore l'imaginaire hors de l'Hexagone... et plus encore depuis la loi du 15 mars 2004 sur les « signes ostensibles » (loi diabolisée par les uns et idéalisée par les autres à l'étranger).

Revenons à la « laïcisation », que vous estimez minorée par rapport à l'idée de sécularisation. Que voulez-vous dire par là ?

Nous développons dans notre ouvrage une analyse critique de la sécularisation. Non pas sur sa réalité sociologique, qui est un fait avéré : les sociétés démocratiques connaissent toutes, à divers degrés, le phénomène du *choix* en matière de croyances et de pratiques, de distance ou de proximité à l'égard des normes et des traditions religieuses. Et les manifestations publiques de l'appartenance religieuse ne signifient pas du tout un retour du religieux ou un renversement de la sécularisation, mais un effet normal d'une situation où l'obligation religieuse et l'identité personnelle sont déliées. Mais nous critiquons par ailleurs l'*usage* qui a été fait de la sécularisation depuis plusieurs décennies.

En fait, dans le monde en général, la notion de laïcité a été, pour diverses raisons, associée à des régimes anticléricaux (comme la France ou la Turquie d'une certaine époque), et elle est devenue, disons, mal aimée. Dans ce contexte, la « sécularisation » a semblé plus commode et moins risquée pour décrire les processus d'émancipation des pouvoirs politiques par rapport au religieux, ainsi que les processus de distanciation sociale et culturelle des citoyens par rapport aux normes religieuses englobantes. Or, comme nous venons de le dire, il s'agit véritablement de deux processus distincts, l'un politique, l'autre social et culturel, et il en va ainsi dans toutes les sociétés.

La confusion entre ces deux processus s'est faite au détriment d'une compréhension plus fine de la laïcisation, d'autant plus que les deux réalités, en langue anglaise, sont désignées à partir d'une même racine étymologique : *secularism* et *secularization*. La sécularisation interne (par exemple celle qui a marqué l'Église catholique après Vatican II, mais elle atteint toutes les religions) a été importante lors de l'élaboration des théories de la sécularisation ; mais elle a été faussement comprise comme un élément important de la laïcité, opérant un court-circuit entre le politique et le culturel. Or, selon, la sécularisation de la société et celle des religions doivent être différenciées de la laïcisation politique (avec les lois qu'elle implique), afin de

bien cerner les effets de chacune et leurs évolutions, et de mieux comprendre la situation actuelle dans ses diverses dimensions. Par exemple, les signes de visibilité des religions dans l'espace public n'empiètent pas sur la laïcisation : les États peuvent faire droit à certaines demandes religieuses, sans se départir de leur volonté de laïcisation de la vie sociale.

Sécularisation et désécularisation

Depuis les origines de la sociologie, l'idée que la religion allait devenir de moins en moins importante à mesure que les sociétés se développaient en termes d'éducation, de connaissances et de richesse a dominé. Elle s'appuyait sur le sentiment d'une sécurité existentielle accrue, sur le déclin de la vulnérabilité aux atteintes précoces de la maladie et d'une plus grande maîtrise des risques. Cette tendance à la sécularisation est observable au xxe siècle dans les pays occidentaux. Hors des terres protestantes où la religiosité est peu affectée par le niveau d'éducation, ce sont les couches les plus pauvres et les moins éduquées qui ont le niveau de pratique et de croyance le plus élevé. Certes, le degré de sécularisation varie suivant les traditions religieuses et politiques, la forme des liens entre les religions et l'État.

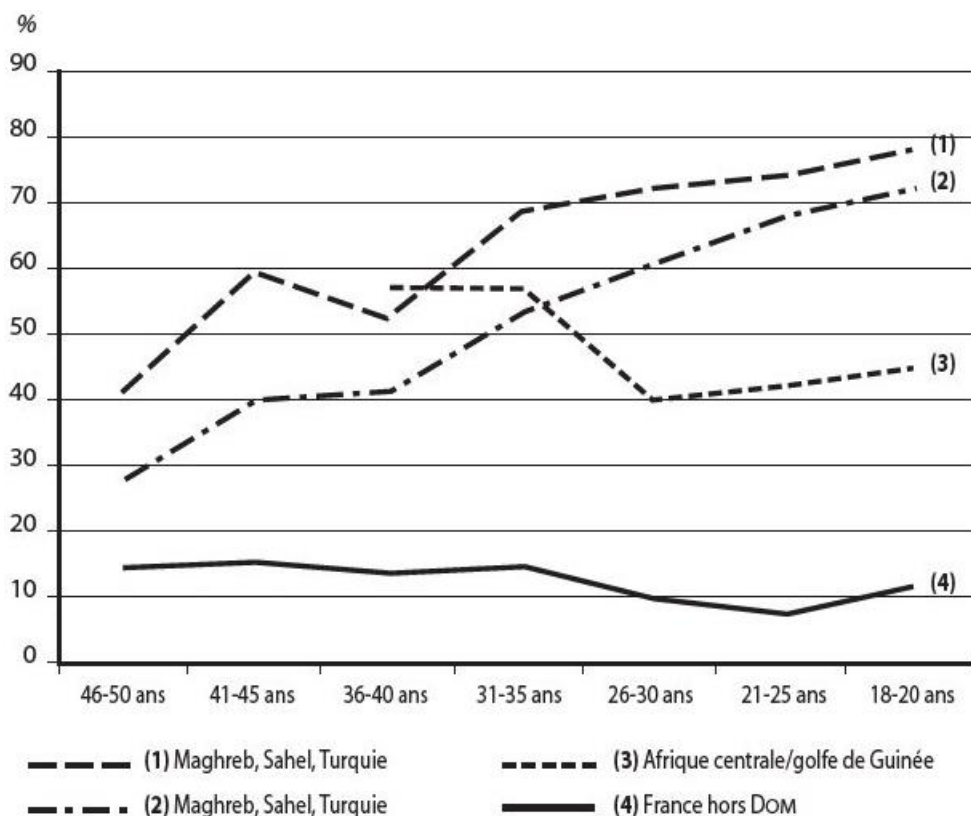
Pour se limiter à l'espace occidental, les pays européens se distinguent de l'Amérique du Nord et du Sud, les différences dans la pratique et dans le sentiment religieux en Europe séparent les zones orthodoxes à l'Est, protestantes au Nord et catholiques au Sud.

À l'ouest de l'Europe, le *déclin de la pratique*¹ a été le plus marqué aux Pays-Bas, en Allemagne, en Suisse, en Autriche, en France et en Espagne, à l'Est en Tchéquie, Slovaquie, Hongrie et Slovénie. Il a été peu marqué à la fois en Russie, Bulgarie, en Grande-Bretagne où la pratique est faible et aux États-Unis, en Pologne, au Brésil, au Chili où elle est forte². Dans l'ensemble, le rôle de la Réforme et de la Contre-Réforme est associé à un déclin des pratiques au Nord, alors que les pays du Sud – Italie, Portugal notamment – restent très pratiquants (l'implication forte dans la répression et dans le franquisme en Espagne explique l'effondrement des pratiques au cours du demi-siècle). Les États-Unis, où la pratique reste très élevée, ne sont pas l'exception qui confirme la règle puisque dans les pays comme le Brésil où le syncrétisme religieux domine, la pratique se maintient également à un niveau élevé.

D'après l'*European Social Survey*, la religiosité – conçue comme un indice mêlant la pratique hebdomadaire, la fréquence de la prière et l'importance accordée à la religion – décline parmi les générations nées entre 1930 et 1955 en Allemagne, en France, en République tchèque et en Suède, et dans les générations nées entre 1965 et 1980 en Autriche et en Suisse³. Les rythmes varient mais la tendance est générale. À travers une série très continue de sondages (Gallup), on discerne une périodisation du recul de la croyance en Dieu. Depuis la Seconde Guerre mondiale, d'après les chiffres publiés par R. Inglehart et P. Norris⁴, la croyance en Dieu diminue nettement de 1950 à 1980. De 1980 à 2010, son niveau se maintient dans la plupart des pays occidentaux. Le déclin de la croyance se produit dans une période de réduction des inégalités, d'élévation de l'éducation et de croissance du rôle de l'État dans la prévention des risques. Les tableaux publiés par R. Putnam et D. Campbell⁵ suggèrent qu'il y a eu une

montée de la croyance aux États-Unis entre 2000 et 2009. De même, s'agissant des pratiques, d'après les *World Value Survey*, on enregistre un léger frémissement chez les Européens du Nord : plus précisément, dans les générations nées après 1945, la fréquence de l'assistance hebdomadaire à un service religieux s'élève de près de 5 points de 1990 à 2000⁶.

Si le mouvement de sécularisation marque indiscutablement le pas depuis deux ou trois décennies, la réalité d'un regain de la pratique et de la religiosité est plus difficile à mettre en évidence parmi les Occidentaux. Le nombre des enquêtes et des mesures est considérable, mais les résultats cités sont parfois contradictoires, notamment en ce qui concerne les pratiques selon qu'on prend en compte une auto-évaluation de la pratique ou que l'on a fait des vérifications par différents procédés. Par ailleurs, un phénomène s'inscrit dans ce contexte qui imprime une inflexion marquée, même si statistiquement elle est fort diluée dans les enquêtes en population générale : il s'agit des comportements et attitudes des immigrés venant du Sud ou de Turquie et de leurs descendants dans les pays du Nord. S'agissant de la France, l'enquête « Trajectoires et origine » fournit des données détaillées sur la religiosité (au sens de l'importance accordée à la religion). On observe une plus fréquente expression de cette religiosité – 80 % – parmi les immigrés arrivés dans l'enfance du Maghreb, du Sahel et de Turquie, et ayant 18-20 ans en 2008, contre 40 % parmi celles qui ont 46-50 ans (1) ; au sein des secondes générations, il y a une tendance analogue (2). Parmi les secondes générations venues d'Afrique centrale et du golfe de Guinée, le mouvement serait plutôt inverse, moindre religiosité chez les plus jeunes (3). Les attitudes des immigrés arrivés avant 13 ans sont proches des descendants d'immigrés dans la mesure où ils ont été socialisés pour l'essentiel en France.



Ce phénomène est d'autant plus remarquable que, parmi les Français qui ne sont pas issus de l'immigration, la religiosité est indépendante de l'âge et se situe à un niveau très faible. On est tenté de voir le frémissement à la hausse de la religiosité parmi les jeunes comme l'effet des attitudes au sein des migrations africaines et turques.

1. Mesuré par la fréquence de la participation à un service religieux au moins une fois par mois, d'après les enquêtes *International Social Survey Programme*, 1998.
2. Il s'agit de la variation et non du niveau de la pratique.
3. David Voas, *Religion in Europe*, Working Paper, University of Manchester, 2004.
4. La question est "Do you Personally Believe in God?", dans *God, Guns and Gays*, Research and Public Policy, ippr, 2006.
5. R. Putnam et D. Campbell, *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, Simon & Schuster, 2010.
6. Ce frémissement de la pratique est aussi mentionné par des études publiées dans *Insee première*.

Hugues Lagrange

Notes

- *. Respectivement professeur émérite d'histoire et de sociologie de la laïcité (École pratique des hautes études, Ephe) et professeure à l'université du Québec à Montréal. Ils viennent de publier *Laïcités sans frontières*, Paris, Le Seuil, 2011.