

La régulation étatique du croire dans les pays de l'Europe de l'Ouest

Philippe Portier

« En Europe, nous sommes tous laïques »¹. Emile Poulat entendait signifier, par cette formule, que les peuples européens ne sont pas rassemblés seulement par des solidarités économiques, mais qu'ils sont liés aussi par le partage d'une commune intelligence du vivre ensemble, trouvant elle-même son fondement dans la philosophie politique de la modernité. Cet *ethos* européen, trois grands traits permettent de le définir.

Il s'adosse tout d'abord à une certaine conception du sujet. Dans le monde pré-laïque, celui d'avant la grande rupture des XVIIIe-XIXe siècles, l'homme est pensé comme créature de Dieu. Il n'a point d'autonomie : il doit en tout respecter les devoirs que lui impose celui qui l'a porté à l'existence. Dans

¹ Emile Poulat, « En 1990, la laïcité pour une confession majoritaire : le catholicisme », in Hubert Bost (dir.), *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et Fides, 1990, p.108-109.

l'univers moderne, l'homme s'affirme au contraire comme son propre créateur, « l'auteur de ses propres jours » disait Shakespeare dans *Coriolan*. Les droits deviennent premiers alors, et l'emportent sur les devoirs. On en saisit l'effet dans le domaine de la religion : chacun doit être libre de déterminer à son gré ses adhésions de foi sans que son choix (ou son non-choix) ne débouche sur quelque discrimination que ce soit. A cette figure du sujet correspond une figure inédite de l'Etat. Dans l'ère théologico-politique, le pouvoir politique trouve son principe d'institution dans la transcendance. Né de la providence, il est enrôlé au service de l'ordre de Dieu : il lui revient de transcrire dans le droit positif les décrets de la loi numineuse. Rien de cela ne subsiste dans le monde laïque : issu de la volonté des êtres qu'il dirige, le pouvoir est au service de l'homme et de ses droits. Sa fonction est simplement, en assurant l'ordre et la paix, de permettre à chacun de construire, comme il l'entend, son propre univers de vie. A cela s'ajoute une nouvelle conception de l'Eglise. Elle avait hier le statut d'une institution englobante : douée d'un privilège de véridiction, elle donnait à chacun dans la société les critères de l'action juste, et recevait, malgré les conflits d'intérêt qui opposaient parfois les deux puissances, le soutien de l'Etat. Elle n'est plus, dans le monde moderne, qu'une institution sectorielle. Sa parole n'est plus la vérité, mais une opinion comme les autres que l'ordre politique, dans sa souveraineté, peut fort bien méconnaître. Le sociologue anglais James Beckford a résumé de la sorte cette mutation : « L'Eglise était naguère une institution sociale ; elle n'est plus qu'une ressource culturelle ».

Cette nouvelle théorie du vivre ensemble soulève, on le devine, un problème pratique : quelle place accorder aux organisations religieuses dans ce monde désormais dissocié de la transcendance ? Comment, dans ce système politique rendu à ses propres raisons, organiser la relation entre l'Etat et les Eglises ? On se trouve confronté à la question des trajectoires d'accès à la modernité. L'entrée par la variable religieuse permet de confirmer l'hypothèse développée,

à partir d'autres critères (le mode d'articulation des classes sociales comme dans les travaux de Barrington Moore, ou le mode de construction du pouvoir politique comme dans ceux de Stein Rokkan), par la recherche sociohistorique : les sociétés politiques n'ont pas toutes adopté, loin de là, le même itinéraire. Comme le rappelait David Martin dans sa *Théorie générale de la sécularisation*², le problème de l'articulation du politique et du religieux a donné lieu, en Europe de l'Ouest, au moment où s'impose la civilisation de la subjectivité politique, à deux types de réponses juridiques (elles-mêmes susceptibles d'ailleurs d'applications idiosyncrasiques suivant les sociétés), correspondant globalement à la division confessionnelle du continent. Dans les pays catholiques s'est mis en place, non sans conflit le plus souvent, un système de type séparatiste : c'est sur le fondement d'une dissociation institutionnelle avec l'Eglise dominante - romaine - que la modernité ici a trouvé sa forme. Dans les pays non catholiques, s'est maintenue au contraire, malgré l'expansion des Lumières, un modèle de religion d'Etat (ou nationale), caractérisé par la compénétration continuée de l'institution politique et l'institution ecclésiastique.

Le schéma produit par David Martin, qui renvoie à l'hypothèse d'une « modernité plurielle »³, permet-il de rendre compte de la période immédiatement contemporaine ? On voudrait, en fixant l'analyse sur les pays de l'Europe de l'Ouest, proposer une approche nuancée. Sans doute l'état présent du droit nous conduit-il à attester partiellement la « thèse de la division » : à l'examen, les modèles nationaux se distribuent encore autour des deux grands idéaux-types à l'instant énoncés, dont ils conservent les grandes structures. On ne saurait ignorer cependant le mouvement de fond qui se fait jour depuis quelques décennies. Les pays de l'Ouest européen ne restent pas figés dans la

² David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978.

³ Voir aussi Peter Katzenstein, « Multiples modernities as limits to secular europeanization ? », in Timothy Byrnes and Peter Katzenstein (ed.), *Religion in an expanding Europe*, Cambridge, CUP, 2006, p.1-33.

reconduction absolue du même. Ils s'extraient de plus en plus volontiers du « sentier de dépendance » (Paul Pierson) qui les attachait à leur passé pour converger vers un modèle partagé d'organisation de la relation Eglises/Etat. C'est une position médiane qui les caractérise désormais : entre le séparatisme rigide et le confessionnalisme inégalitaire⁴, l'« Europe de la religion » se construit (tendanciellement) autour d'un système de séparation souple, fondé sur le double principe d'égalité et de reconnaissance.

On ne s'étonnera pas du choix de fixer notre attention, de manière privilégiée, sur le seul carré des pays de l'Ouest européen, essentiellement la France, le Danemark, la Grande-Bretagne, l'Italie, l'Espagne, l'Allemagne caractérisées, à l'origine en tout cas, par des régimes différents de régulation du religieux. Cette sélection, en dehors du fait, très pratique, qu'on ne pouvait ici aborder toutes les situations nationales, se justifie par deux raisons essentielles. D'une part, une raison d'antériorité historique. Entrés très vite dans l'ère moderne, Les pays de l'Europe occidentale ont su mettre en place, dès le XVIIIe-XIXe siècle, des régimes de régulation de la diversité religieuse. Le processus a été bien plus lent en Europe orientale, d'autant que les Etats ont été ici, après la Seconde Guerre mondiale, placés sous la tutelle soviétique. Le premier cas permet l'analyse sur période longue de la gestion démocratique du pluralisme religieux, nullement le second. D'autre part, une raison de prééminence politique. Les pays de l'Est européen ont développé certes leur propre droit des religions après la chute du mur de Berlin. Ce système de droit ne s'est pas construit cependant dans une totale indépendance. Il est très largement hétéronome. Il a repris en effet, dans une sorte de mimétisme constitutionnel, les éléments centraux du modèle - celui

⁴ Le mot « confessionnalisme » ne renvoie pas évidemment au modèle hétéronome de l'Ancien Régime. Il décrit ici, sur fond de modernité philosophique, un modèle d'association lourd entre un Etat (qui s'affirme dans sa souveraineté) et une Eglise nationale (qui adhère, quant à elle, au principe d'autonomie du politique).

de « séparation souple » - devenu dominant à l'Ouest, à la fois dans les Etats et dans l'Union européenne envisagée comme collectivité supranationale⁵.

Un univers fragmenté

Stabilité des modèles : telle est donc la première leçon qu'il faut extraire de l'analyse des droits nationaux des religions. Les pays non catholiques demeurent régis le plus souvent par une formule de confessionnalité (qualifié aussi, parfois, de « pluralisme élitiste ») ; les pays de culture catholique restent fidèles pour leur part au modèle de séparation, caractérisé pour sa part par un « pluralisme égalitaire »⁶. Rappelons ce *caveat* : les développements qui suivent proposent une typologie générale. Ils n'entendent pas ignorer le fait que chacune des expériences nationales a sa propre singularité, elle-même déterminée par le plus ou moins grand éloignement vis-à-vis du Centre romain, la constitution plus ou moins rapide de la structure étatique, l'orientation générale des productions intellectuelles, l'accession plus ou moins précoce au capitalisme, la diversification interne du champ religieux⁷.

Les modèles de confessionnalité

⁵ Pour une analyse de la situation est-européenne, Cole Durham, Silvio Ferrari, Elizabeth Sewell, *Law and Religion in Post-Communist Europe*, Leuven, Peeters, 2003.

⁶ L'opposition entre « systèmes à pluralisme élitiste » et « système à pluralisme égalitaire » est empruntée à Pauline Côté, « Autorité publique, pluralisation et sectorisation en modernité tardive », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 121, janvier-mars 2003, p. 19-40. Précisons que notre typologie n'est pas exclusive d'autres approches. Celle de Stephen Monsma et Christophe Sopper (*The Challenge of Pluralism : Church and State in Five Democracies*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1997) distingue les régimes de séparation, de coopération et de religion d'Etat (ou nationale). Ce découpage n'est pas si éloigné du nôtre : les deux premières s'intègrent dans notre catégorie « régime de séparation », que nous subdivisons en deux catégories (« séparation souple », « séparation rigide »).

⁷ Voir, sur ces points, l'ouvrage dirigé par Charles Tilly, avec la contribution de Stein Rokkan, « Dimensions of State Formation and Nation Building », *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, PUP, 1975.

Abordons le cas des pays confessionnalistes. Leur système de régulation de la croyance s'articule autour de deux grands principes. Le premier est celui de hiérarchisation : dans les pays qui l'ont adopté, une religion - ou parfois deux comme en Finlande - se trouve distinguée des autres : elle est appréhendée comme « religion d'Etat », ou « religion dominante », ou « religion officielle », et reçoit de ce fait des responsabilités et des immunités particulières. Le second est celui de tolérance. Toutes les religions ne bénéficient pas certes de la même « reconnaissance » étatique ; elles ont droit de cité néanmoins : la loi leur accord en principe une pleine liberté d'organisation et de communication, et sanctionne toute discrimination à l'égard de leurs membres pris isolément. Cette formule résume la situation : « La liberté des cultes sans doute, pas leur égalité »⁸. Ce système caractérise la zone protestante de l'Europe⁹. La Suède l'a connu jusqu'en 2000. La Finlande et l'Angleterre l'appliquent encore ; et le Danemark bien sûr. Dans ce dernier pays, qu'on peut retenir à titre illustratif, tout est suspendu à l'article 4 de la Constitution de 1953, encore en vigueur : « L'Eglise évangélique luthérienne est l'Eglise nationale danoise ; elle bénéficie à ce titre du soutien de l'Etat ». Ce soutien se manifeste à un double niveau. Au niveau symbolique sans doute. C'est, par exemple, à l'institution luthérienne qu'est confié le cérémonial du sacre royal, où s'exprime la dimension chrétienne de l'imaginaire national ; à elle encore qu'est attribuée la gestion de l'état civil et des cimetières. En outre, l'éducation religieuse, « évangélique » initialement, est considérée comme une discipline ordinaire des programmes d'enseignement. Au niveau financier de même. L'Etat prend en charge sur son propre budget, en

⁸ La formule est empruntée au « ministre de l'Eglise » danois en fonction entre 2001 et 2004 pour décrire la situation confessionnaliste de son pays.

⁹ Sur le phénomène d'alliance Eglise/Etat dans les pays protestants, voir Philip Gorski « Historicizing the Secularization Debate », *American Sociological Review*, n°65, 2000, p. 138-167. Dans ce texte, le sociologue américain rappelle d'une part que la modernité peut s'accompagner, contrairement à ce qu'on affirme souvent, d'un phénomène de « dédifférenciation » du politique ; d'autre part, que cette dédifférenciation s'est notamment manifestée dans le pays luthériens (p. 150).

s'appuyant en partie sur la taxe confessionnelle recouvrée auprès des luthériens déclarés, la quasi totalité des frais de fonctionnement et d'équipement de son Eglise nationale. Les autres confessions ne peuvent bénéficier que de subventions ponctuelles, et uniquement pour leurs activités sociales, éducatives ou culturelles. Comme dans tous les systèmes de confessionnalité, cette officialisation ne va pas sans contrôle : les règles internes de la *Folkkirke* doivent être validées par un acte du Parlement (ou par un décret royal) ; les pasteurs, intégrés à l'administration d'Etat et payés par elle, doivent rendre compte de leur activité auprès du ministère de l'Eglise¹⁰.

C'est un schéma similaire d'organisation qu'on voit à l'œuvre dans la zone orthodoxe de l'Europe. En Bulgarie et en Roumanie certes, en Grèce plus nettement encore¹¹. Promulguée en 1975 « sous les auspices de la très sainte Trinité un et consubstantielle », la Constitution grecque consacre clairement la position privilégiée de l'Orthodoxie¹² : « La religion dominante en Grèce est l'Eglise orthodoxe orientale du Christ ». Même principe, mêmes effets. D'abord, l'institution religieuse reçoit l'appui symbolique de l'Etat. Les autorités - le président de la République, le Premier ministre, les parlementaires – doivent prêter serment, au moment de leur entrée en fonction, devant le primat de l'Eglise orthodoxe, au nom de la « sainte Trinité »¹³ ; l'archevêque d'Athènes

¹⁰ Pour une présentation plus complète, voir, par exemple, J.P. Sorensen, *The Evangelical Lutheran Church in Denmark*, Copenhague, The Council of Inter-Church relations, 1997 ; Inger Dübcek, « Etat et Eglises au Danemark », in Gerhard Robbers (ed.), *Etat et Eglises dans l'Union européenne*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2005, p.39-59. Le contrôle de l'Etat n'est pas toujours de pure forme. La ministre de l'Eglise en poste entre 2001 et 2004 a de la sorte voulu accentuer son contrôle sur les psautiers et a même engagé une procédure disciplinaire contre un pasteur qui s'était déclaré incroyant.

¹¹ Sur le modèle grec, voir, par exemple, Costas G. Papatathis « Church and state in Greece », *Revue européenne des relations Eglises-Etats*, I, 1994, p.53-59 ; Vassilios Makrides, « Etat et religion en Grèce », in Brigitte Feuillet et Philippe Portier (dir.), *Droit, éthique et religion*, Bruxelles, Bruylant, 2011.

¹² Les modifications de 1986, 2001 et 2008 n'ont pas transformé ce statut.

¹³ Prévu à l'article 33 de la Constitution pour le Président de la République, à l'article 59 pour les députés. Il est possible cependant de ne pas se soumettre à ce rituel, qui est la règle. Certains députés,

préside les sessions d'ouverture du Parlement, et le système d'éducation a pour but, selon la formule de l'article 16 de la Loi fondamentale, d'assurer le « développement d'une conscience nationale et religieuse ». La Grèce ne connaît pas l'impôt d'Eglise ; il reste que le budget de l'Etat abonde annuellement l'Eglise orthodoxe, et salarie ses prêtres et ses employés laïcs. En 2004, le gouvernement du socialiste Simitis a même supprimé l'impôt qui frappait depuis 1945 les revenus de l'Église¹⁴. Ce soutien a sa contrepartie juridictionnaliste : le personnel religieux est nommé par le Ministère de l'Education et des Affaires ecclésiastiques ; Quant aux Actes du Saint-Synode, ils doivent, pour entrer en vigueur, être enregistrés par le Parlement et publiés au *Journal Officiel*. Ce contrôle toutefois est assez nominal, tant est puissante la hiérarchie épiscopale. Il s'exerce plus lourdement, en revanche, sur les autres cultes : le prosélytisme, qui permettrait aux religions minoritaires d'étendre leur influence, est interdit par la Constitution (article 13) ; et la législation - elle date, sur ce point, du régime Metaxás de la fin des années 1930 - leur impose, lorsqu'elles veulent édifier un édifice culturel, d'obtenir, outre l'accord de l'Etat, un avis préalable de l'évêque orthodoxe du lieu.

On peut s'interroger sur le maintien de ce système de compénétration institutionnelle hérité de l'âge théologico-politique. Comment a-t-il pu résister à l'expansion d'un régime politique dont la singularité est de trouver en lui-même, loin de toute normativité divine, ses propres principes ? Deux raisons semblent s'être conjuguées. Une raison sociale sans doute. Dans les zones non catholiques de l'Europe, la population s'est, jusqu'à une période très récente, toujours opposée à l'idée d'une relégation de l'Eglise nationale dans l'espace privé. Massivement rassemblée autour d'elle (souvent, sauf en Grande-Bretagne, à

ceux du Parti communiste ou quelques-uns du Pasok, refusent ainsi de prêter serment ; certains parlementaires musulmans ont choisi de le faire sur le Coran.

¹⁴ Le nouveau Premier ministre socialiste Georges Papandreou a cependant décidé en 2010 de soumettre l'Eglise à une fiscalité renforcée dans le cadre du plan de redressement de l'économie grecque.

plus de 90 %), elle en a fait le symbole même de son identité collective. En décrétant la séparation, l'Etat aurait pris le risque d'une mesure gravement impopulaire. S'y ajoute une raison doctrinale. Les Etats n'ont pas eu besoin ici, pour conquérir leur souveraineté, de rompre le lien qui les attachait aux confessions dominantes, protestantes ou orthodoxes. Celles-ci n'ont guère fait obstacle, en effet, à l'émancipation de l'Etat : portées par une « théologie de la sécularité », qui les conduit à se replier (de manière dominante) sur la seule gestion des affaires spirituelles, elles ont volontiers admis, plus volontiers en tout cas que l'Eglise romaine, que l'Etat pût déterminer à son gré la politique du pays¹⁵.

Les modèles de séparation

L'option des pays catholiques (ou à forte présence catholique) a été toute différente. C'est la formule de la séparation que l'Etat a retenu, lorsqu'il s'est agi d'entrer dans la modernité. Pour des raisons symétriquement opposées à celles qui expliquent ailleurs le maintien de la confessionnalité. D'abord, le gouvernement n'a pas été confronté ici à la même théologie. L'Eglise romaine - au moins jusqu'à Vatican II - s'est appuyée sans trêve sur la philosophie bellarminienne du « pouvoir indirect » et a, du coup, toujours revendiqué un droit de contrôle sur la détermination des affaires temporelles : le droit positif devait être soumis au droit divin-naturel, dont le magistère se revendiquait l'interprète authentique. Ensuite, la religion n'a pas été perçue, dans la zone concernée, comme le fondement exclusif de la conscience nationale ; elle est apparue même, dans l'histoire récente au moins, comme le motif de sa déchirure (songeons simplement à la « guerre de deux France », à la « guerre des deux

¹⁵Philippe Portier, « Modernités plurielles ? Une analyse longitudinale des régimes de régulation du croire dans les démocraties stabilisées », in Micheline Milot, Philippe Portier, Jean-Paul Willaime (dir.), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p.241-272.

Espagne », ou, sur un mode spécifique, au *Kulturkampf* allemand¹⁶). Voilà qui ne pouvait pas ne pas engendrer la rupture : on voit mal comment l'Etat aurait pu persévérer dans l'alliance avec une institution ecclésiastique qui, dissociée d'une grande partie de la population, le contestait de la sorte dans son dessein d'indépendance. Deux principes, globalement, caractérisent le système séparatiste. Le principe, d'une part, d'extranéité étatique : dans le système confessionnaliste, l'Etat intervient dans le mode d'organisation des Eglises, de l'Eglise officielle en tout cas ; il n'en va pas de même dans le régime séparatiste : les forces religieuses sont laissées à leur autonomie de fonctionnement. Le principe, d'autre part, d'égalité confessionnelle. Ce modèle, en principe du moins, refuse l'idée d'une hiérarchisation des cultes : considérée de manière équivalente par le pouvoir, les religions doivent disposer (tendanciellement) de prérogatives et immunités (relativement) similaires¹⁷.

S'ils adhèrent à cette norme générale de fonctionnement, les systèmes de séparation ne sont pas, cependant, en tous points identiques. Une cartographie plus précise permet de déceler en leur sein deux sous-catégories. Certains pays ont adopté un régime de séparation souple ; d'autres un régime de séparation plus rigide. La « séparation souple », repérable principalement dans les pays du nord et du centre de l'Europe (Allemagne, Autriche, Belgique, Pays-Bas) définit, dans le cadre certes de la dissociation des instances, un système de coopération entre les églises et l'Etat : le gouvernement se refuse à admettre l'existence d'une « religion officielle » ; il se montre « bienveillant » cependant à l'égard des institutions ecclésiastiques, auxquelles il accorde, sur le fondement

¹⁶Hartmann Tyrell, « Kulturkämpfe in Frankreich und Deutschland und die Anfänge der Religionssoziologie », in Matthias Koenig, Jean-Paul Willaime (dir.), *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*, Hamburger Edition. Hamburg, 2008, p.97-181.

¹⁷ Insistons sur le fait qu'il ne s'agit là que de principes généraux. Le droit introduit en fait des régimes différents de reconnaissance. En Autriche, en Italie, en Espagne, ou au Portugal par exemple, l'Eglise catholique bénéficie, alors même que l'égalité des cultes est officiellement affirmée, d'un régime juridique plus favorable que les autres confessions sur le terrain notamment des financements ou de l'éducation. Voir, sur ce point, Alfonso Perez-Agote (dir.), *Les catholicismes dans les pays de l'Europe de tradition catholique majoritaire* (titre provisoire), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.

parfois, comme en Italie, en Autriche ou en Allemagne, d'un dispositif de type concordataire ou du moins d'accords contractuels, une dimension proprement publique. Le cas allemand en fournit une illustration très claire. D'abord, la Loi fondamentale (1949) reconnaît ici, expressément, l'importance sociale du fait religieux : dans le même temps qu'elle fait du Dimanche, dédié au « recueillement spirituel », un jour obligatoirement chômé, elle rappelle le peuple allemand à sa « responsabilité devant Dieu et les hommes » et, suivant les termes repris de la Constitution de Weimar, accorde aux Eglises la possibilité d'accéder au statut de « corporation de droit public »¹⁸. Ensuite, la puissance publique subventionne les institutions religieuses. Les *Länder* peuvent, sans risque d'être sanctionnés, soutenir financièrement les manifestations qu'elles organisent et les constructions qu'elles initient. En outre, un pouvoir légal de taxation leur est reconnu, dès lors qu'elles bénéficient du statut de corporation de droit public : c'est l'administration fiscale qui intervient en prélevant auprès de leurs membres et pour leur compte cet impôt confessionnel. Surtout, les Eglises sont convoquées à intervenir dans l'espace étatique. Elles organisent dans les écoles publiques les cours de religion, que la Loi fondamentale de 1949 a élevés au rang de discipline ordinaire dans le cursus de l'enseignement primaire et secondaire¹⁹. L'Etat n'hésite pas de surcroît à les associer à la réflexion et à l'action des instances politiques, au niveau central comme au niveau local. On le voit pour ce qui touche à l'assistance sociale : les Eglises constituent une pièce centrale dans le dispositif de l'Etat-providence ; pour ce qui touche aussi à la formation de l'opinion : elles sont intégrées aux organismes de contrôle des médias, et prennent part officiellement à la formation des fonctionnaires. On se souvient *in eodem sensu* de la demande que leur a adressée

¹⁸ Cette reconnaissance ne concerne pas seulement les Eglises catholique et protestante, mais aussi d'autres dénominations comme le judaïsme ou les adventistes par exemple.

¹⁹ Cette possibilité vaut également pour les musulmans.

le gouvernement Merkel en 2007 de contribuer à la « reconstruction de l'éthique scolaire »²⁰.

Le régime de « séparation rigide » marque la France essentiellement²¹, même si on a connu par le passé une tendance analogue en Italie (au moment du *Risorgimento*), au Portugal (dans les années 1910) et en Espagne (dans les années 1930) surtout. Ses traits sont symétriquement opposés à ceux du système de séparation souple. D'abord, la République française n'admet aucune reconnaissance particulière du fait religieux. Si l'on excepte la référence - inspirée par la philosophie des Lumières - à l'Être suprême dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, la Constitution de 1958 n'évoque nullement la figure de Dieu, non plus d'ailleurs que l'importance de la spiritualité. En outre, les institutions religieuses ne peuvent prétendre à aucun statut de droit public : elles doivent s'organiser selon les règles du droit privé, soit sous la forme d'associations ordinaires (loi de 1901), soit sous celle d'associations cultuelles (loi de 1905). La question du financement indique une autre différence. Dans le modèle français, les cultes ne peuvent, en principe, être soutenus par l'Etat. C'est ce que précise avec force, en contradiction avec le « dispositif concordataire » établi en 1801-1802, l'article 2 de la loi du 9 décembre 1905 : « La République ne subventionne, ni ne salarie aucun culte ». Reste enfin l'intervention des religions dans l'espace public. Sans doute admet-on que les forces confessionnelles s'organisent à leur gré et donnent même une expression sociale à la foi qu'elles défendent. On entend cependant qu'elles demeurent à l'écart de la sphère étatique. Un exemple parmi d'autres : partout en

²⁰ Sur tous ces points, Francis Messner, « Liberté religieuse, neutralité et coordination entre les Etats et les Eglises. L'exemple de la République fédérale d'Allemagne », *Revue d'éthique et de théologie morale, Le supplément*, n°175, 1990, p.95-117 ; Jean-Paul Willaime, « Pluralité religieuse et citoyenneté en France et en Allemagne », in Micheline Milot, Philippe Portier, Jean-Paul Willaime (dir.), *Pluralisme religieux et citoyenneté, op.cit.*, p.139-152.

²¹ Pour une lecture en ce sens, Julien Bauer, *Politique et Religion*, Paris, PUF, 1999, p.27 sq.; Michaël Walzer, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1996.

Europe existent des cours de religion dans l'enseignement public ; ce n'est pas le cas en France (hormis en Alsace-Moselle, assujettie encore au régime concordataire hérité de Napoléon Bonaparte), où l'on considère, depuis la Troisième République, que la morale naturelle suffit pour fonder l'éthique de la nation. Plusieurs observateurs ont cru pouvoir repérer au cours des toutes dernières années une réaffirmation de ce dessein de relégation du religieux dans les positions du gouvernement français, très différentes de celles du gouvernement allemand, lors du débat qui a précédé le vote de la loi du 15 mars 2004 sur la prohibition du port des signes religieux à l'école publique, ou lors de la discussion en 2005 autour de la référence, dans le traité portant Constitution de l'Union, aux « racines chrétiennes de l'Europe ».

Deux raisons au moins semblent avoir joué dans la construction de cette séparation stricte. La première est d'ordre culturel. La philosophie des Lumières a pris en France, avec d'Holbach, Helvétius, Diderot, un contenu volontiers irréligieux : « faute, comme le disait Hegel, d'avoir connu la Réforme, elle a pris une direction opposée à l'Eglise »²², et milité donc pour que l'Etat, incarnation de la raison, s'en dissocie le plus nettement possible. L'Allemagne ou les Pays-Bas n'ont pas connu cette situation : la forte présence ici du protestantisme, plus en phase avec les réquisits de l'individualisme moderne, a conduit les philosophes de la subjectivité - qu'on songe à Kant ou à Fichte - à penser l'adhésion religieuse, non point comme un facteur d'aliénation, mais comme une expérience souhaitable, nécessaire même, de l'existence humaine, que la société devait reconnaître à sa juste valeur. La seconde est d'ordre politique. La laïcité française s'est imposée dans le cadre d'une démocratie conflictuelle : le camp catholique, en « guerre » avec le camp républicain, n'a guère pu accéder à la sphère de la décision gouvernementale avant les années 1940, ni du coup défendre ses intérêts confessionnels autant qu'il l'aurait souhaité. Il n'en a pas

²² G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1983, p.340.

été de même, de l'Allemagne à la Belgique, des Pays-Bas à l'Autriche, dans les pays du nord de l'Europe. Ici, comme l'a bien montré Arend Lijphart, la démocratie s'est faite « consociative » : constitués en « piliers », les catholiques ont pu accéder aux sommets de l'Etat et obtenir, par négociation avec les élites des autres « piliers » (socialistes, libéraux, protestants parfois), une réponse plus favorable à leurs revendications.

Un mouvement convergent

Les droits des religions des différents pays européens demeurent donc, aujourd'hui encore, dans une forte dépendance à l'égard de leurs matrices primordiales. Cet attachement n'est pas un simple reliquat du passé : en lui s'exprime d'évidence une part de l'identité des nations. Les auteurs du Traité de Lisbonne, venu modifier le Traité sur l'Union européenne, l'ont d'ailleurs implicitement remarqué, qui ont comme « sanctuarisé » le statut national des religions : « L'Union, dispose l'article 17, respecte et ne préjuge pas du statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les Eglises et les associations ou communautés religieuses dans les Etats membres ». Il reste que la distribution géographique à l'instant proposée est sans doute moins précise actuellement qu'elle ne l'était hier : une dynamique de convergence est à l'œuvre depuis l'année 1960-1970 qui vient « griser » les zones de référence. On peut dire que se dessine progressivement un modèle partagé de laïcité, répondant aux critères, d'égalité et de publicité des appartenances, propres au régime de « séparation souple ». Cette transformation des régimes de régulation de la croyance procède d'une évolution croisée. Les pays de confessionnalité ont répudié leur unitarisme religieux pour s'ouvrir - tendanciellement - à un pluralisme égalitaire. Les pays

de séparation « stricte » ont réduit, pour leur part, leur tropisme exclusiviste pour développer une politique de la reconnaissance.

Un mouvement de déconfessionnalisation

La déconfessionnalisation a touché, en premier lieu, les pays catholiques. L'Italie sans doute²³. Par les Accords du Latran conclus entre Pie XI et Mussolini, la religion catholique avait été érigée en « religion d'Etat », avec tous les privilèges qui en résultaient (en matière de droit matrimonial, d'organisation de l'éducation, de financement des cultes). Or, ce régime de préférence - maintenu, avec quelques adaptations jurisprudentielles, sous la République elle-même - n'est plus dorénavant. A l'orée des années 1980, le gouvernement a renégocié avec le Saint-Siège (Accords de 1984) les termes de la présence de l'institution romaine dans l'espace public : le catholicisme n'est plus religion d'Etat ; conservés, les cours d'éducation catholique dispensés dans les écoles publiques ne sont plus obligatoires ; quant au droit ecclésial du mariage, il ne prévaut plus sur le droit civil. Parallèlement, sans que tous les privilèges (symboliques notamment) du catholicisme aient été remisés, les pouvoirs publics ont accordé aux autres cultes, en matière de financement et d'éducation, des prérogatives inédites²⁴. Il en est allé de même en Espagne²⁵, selon une logique de laïcisation plus accentuée, en tout cas depuis le retour de la Gauche

²³ Sur le mouvement de déconfessionnalisation en Italie, voir par exemple Francesco Margiotta Broglio, « La laïcité en Italie, pays concordataire », in Jean Baubérot (dir.), *La laïcité à l'épreuve, Religions et libertés dans le monde*, Paris, Universalis, 2004, p.77-93.

²⁴ Depuis 1985, les communautés religieuses qui ont conclu des ententes avec l'Etat dispose de la possibilité de se voir allouer une part de l'impôt sur le revenu acquitté par leurs membres.

²⁵ Danièle Rozenberg, « Espagne : l'invention de la laïcité », *Sociétés contemporaines*, n°37, 2000. Xavier Itçaina, « Catholicisme, espace public et démocratie en Espagne et en Italie », in François Foret (dir.), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2007, p. 91-108.

socialiste au pouvoir en 2004²⁶. Le franquisme avait, en rupture avec la Constitution de 1931, restauré l'Eglise romaine dans ses « droits ancestraux » : reconnu « seule religion de la nation espagnole » par les *fueros* de 1945, eux-mêmes confirmés par le Concordat de 1953, le catholicisme s'est vu doté, « conformément à la loi divine et au droit canon », de prérogatives particulières (contrôle de l'enseignement public, subventions étatiques, participation à l'élaboration de la législation civile.....). Mais ici non plus le système n'a pas perduré. La Constitution de 1978, complétée par les accords avec le Vatican de 1976 et 1979, est venue mettre fin au modèle confessionnaliste : tout en appelant à « maintenir des relations de coopération avec l'Eglise catholique » (article 16), elle dispose que l'Espagne ne connaît plus désormais de « religion d'Etat ». C'est en s'appuyant sur ce principe, et celui d'égalité des croyances et des convictions qui l'accompagne, que le gouvernement Zapatero a entrepris de substituer, dans les écoles publiques, un cours d'éducation à la citoyenneté au cours traditionnel d'éducation religieuse (maintenu mais comme discipline facultative), et d'exclure les signes religieux de l'espace étatique. En outre, les autres confessions bénéficient désormais de droits, en matière financière (financement de la construction de lieux de culte par exemple) et éducative (possibilité d'obtenir des cours d'éducation religieuse dans les écoles publiques), qu'on leur refusait naguère.

Le cas est tout aussi parlant pour ce qui concerne les pays de confessionnalité non catholique. Tantôt la déconfessionnalisation s'est faite de manière officielle. C'est le cas en Suède par exemple. Elle s'organisait jusque dans les années 1990 selon un mode d'articulation Eglises/Etat proche du modèle danois. Elle est, depuis le 1^{er} janvier 2000, entrée elle aussi dans un système de dissociation ouverte. L'Eglise luthérienne continue d'être soutenue par l'Etat certes ; elle ne

²⁶ Cette logique de laïcisation accentuée est à mettre en relation avec le niveau plus élevé ici qu'en Italie de sécularisation. Voir Alfonso Perez-Agote, « Religious Change in Spain », *Social Compass*, juin 2010, 57, p.224-234.

bénéficie plus toutefois du statut, qui lui apportait des prérogatives exclusives (dans la gestion de existences administratives ou l'obtention des financements publics), de « religion nationale » : elle est, si l'on excepte son poids historique et sociologique, une Eglise ordinaire, sans plus de droits ni de devoirs que les autres confessions. Tantôt la déconfessionnalisation s'est opérée sur un mode implicite. Tel est le cas en Angleterre notamment. Le pays semble avoir conservé son modèle traditionnel : en dépit d'appels fréquents en faveur du « désétablissement », l'Eglise anglicane y demeure religion de la Couronne, soumise au « pouvoir temporel » de la Reine. Pour autant, sa préséance n'est plus ce qu'elle était : les cultes minoritaires, du catholicisme à l'islam, des divers protestantismes au judaïsme, disposent, en termes de subventionnements (il existe ainsi des écoles catholiques d'Etat et, depuis quelques années, des écoles musulmanes et sikhs financées sur fonds publics), en termes aussi d'accès aux espaces de décision politiques ou même d'organisation du cérémonial national (ouvert de plus en plus à l'œcuménisme), de droits de plus en plus semblables à ceux de l'Eglise officielle²⁷. La Grèce, avec plus de résistances il est vrai, connaît une évolution similaire. Certes, le projet de séparer l'Eglise et l'Etat, formulé dès le tournant des années 1970-1980 par le premier ministre socialiste Papandréou, n'a toujours pas abouti. Il reste que le droit des religions est affecté ici aussi par la dynamique de l'égalité. Retenons quelques illustrations. La question du prosélytisme, par exemple. S'autorisant de la Constitution, qui le proscrit dans son article 13, le droit pénal en avait fait un délit répréhensible, susceptible de sanctions. Il s'agissait de maintenir le pays

²⁷ Il faudrait ici périodiser. Dans un premier temps l'Eglise Anglicane a placé sous son influence les religions minoritaires, jouant le rôle d'interface entre la sphère religieuse et la sphère politique. On n'en est plus là aujourd'hui : les religions minoritaires sont sur le terrain de la représentation publique en voie de conquérir leur autonomie. On l'a vu récemment encore avec la mise en place d'un « Groupe de liaison avec les communautés religieuses » chargé « d'injecter des idées religieuses » dans les politiques publiques en matière de discrimination religieuse, d'éducation ou de culture ou avec l'instauration d'aumôniers musulmans dans les prisons en dehors de l'aumônerie anglicane. Sur ces points, Françoise Champion, *Les laïcités européennes au miroir du cas britannique XVIe-XXe siècle*, Rennes, PUR, 2006, p. 131-158.

dans son statut de sanctuaire orthodoxe. On n'en est plus là aujourd'hui. Depuis le milieu des années 1990, à la suite de l'arrêt fameux (*Kokkinakis contre Grèce*, 1993) rendu par la Cour européenne des droits de l'Homme sur plainte de Témoins de Jéhovah, le ministère public n'engage plus d'action sous le chef de prosélytisme. Les cartes d'identité nationale ? Elles mentionnaient naguère l'appartenance religieuse. En dépit de l'opposition d'une grande partie de la hiérarchie de l'Eglise nationale, la législation sur ce point a été abrogée au début des années 2000 après que la Cour de Strasbourg l'eut déclaré en contravention avec la Convention européenne des droits de l'homme. Quant à l'éducation religieuse dans les écoles publiques, elle est désormais facultative, et susceptible, depuis 2008, d'être confiée à des enseignants non orthodoxes. Il n'est jusqu'à la gestion de la mort qui n'ait fait l'objet d'une sécularisation : les cimetières ont été municipalisés dans les années 1980, et la crémation, proscrite par l'Eglise nationale, est autorisée depuis 2006²⁸.

On aura constaté qu'il ne s'agit pas, dans les deux types de régions - catholique et non-catholique - qu'on vient de cibler, de développer une laïcité strictement dissociative. En Italie comme en Espagne, en Suède comme en Grèce, c'est (tendanciellement) une séparation souple qui prend corps, fondée sur une reconnaissance publique du fait religieux. Les croyances ne sont pas reléguées dans la sphère privée des individus ; dans leur pluralité, et dans le respect de plus en plus affirmé des droits des non-croyants, elles ont vocation à être soutenues positivement par la puissance étatique. Au principe de cette mutation, on trouve un double processus. La déconfessionnalisation est venue « d'en haut » certes. Le droit de l'Union comme celui du Conseil de l'Europe sont inspirés l'un et l'autre par l'axiomatique du « différentialisme égalitaire » : ils entendent, en préservant cependant les formes nationales de régulation du croire,

²⁸ On pourrait montrer de même que le pouvoir politique a pris d'extrême distance, sur le terrain de la procréation assistée, avec les recommandations récentes de l'Eglise orthodoxe. Voir Pénélope Agalopoullo, « Droit et religion en Grèce. Autour des lois bioéthiques », in Brigitte Feuillet et Philippe Portier (dir.), *Droit, éthique et religion*, Bruxelles, Bruylant, 2011.

que tous les citoyens puissent affirmer leur identité culturelle et religieuse, et que toutes les croyances – donc, mais aussi toutes les convictions²⁹, puissent disposer des mêmes possibilités d'expression. Cela ne va pas sans incidences concrètes : c'est bien sous l'influence des condamnations pour discriminations que leur a infligées la Cour européenne des droits de l'homme que la Suède et la Grèce ont évolué, et qu'évoluera demain peut-être l'Italie, condamnée en novembre 2009, sur la question notamment des crucifix dans les espaces publics³⁰. Mais la déconfessionnalisation est venue d'« en bas » également. Les sociétés changent : la Suède, la Grèce, la Norvège connaissaient hier une forte homogénéité religieuse³¹. Il n'en va plus exactement de même aujourd'hui. En leur sein s'installent des poches – souvent importantes – de populations exogènes, musulmanes notamment ou des populations incroyantes (ou autrement croyantes) détachées de la religion majoritaire. Il fallait bien que le droit s'adapte à cette conjoncture, d'autant d'ailleurs qu'au sein des différentes confessions dominantes, l'*ethos* de la reconnaissance égalitaire devient de plus en plus prégnant³².

²⁹ C'est-à-dire les adhésions non religieuses.

³⁰ Sur le rôle de la logique des droits de l'homme promue par les instances internationales, et l'émergence parallèle d'une citoyenneté multiculturelle, dans la transformation du droit des religions, voir Matthias Koenig, «Politics and religion in European Nation-States. Institutional varieties and contemporary transformations», in B. Giesen and D. Suber, *Religions and Politics. Cultural perspectives*, Leiden and Boston, Brill, 2005, p.291-315.

³¹ Le cas de l'Espagne et de l'Italie est différent. Nominale catholiques, les populations des deux pays considérés étaient en fait divisées entre une fraction – dominante sous Franco et Mussolini – qui acceptait le rôle recteur de l'Eglise et une fraction qui la réduisait à n'être qu'un dispensateur de rituels et refusait donc les privilèges dont l'Etat la dotait.

³² On aura soin de noter qu'il peut y avoir, ici et là, des rétractions confessionnalistes. Le Danemark a connu au cours de ces dernières années, sous l'influence du Parti du Peuple, ce type de réaction. On a vu le ministère de l'Eglise recommander aux enseignants de recentrer leur propos sur la religion chrétienne, en tant qu'elle est au fondement de l'identité nationale ; et le gouvernement appeler la conférence des imams – qui venaient de prendre position lors des élections – à demeurer dans la sphère exclusive du privé. Cela n'empêche pas cependant qu'un mouvement lourd d'égalisation des statuts religieux se manifeste ici aussi, au point qu'on évoque fréquemment depuis les années 1990 l'éventualité d'une séparation de l'Eglise et de l'Etat. Celle-ci est défendue assez volontiers par certaines forces politiques (Parti radical par exemple) et par une fraction de l'Eglise elle-même excédée par les immixtions du précédent ministre de l'Eglise. La Grèce connaît le même type de rétraction, venant essentiellement de certains segments de l'Eglise orthodoxe : « Nous ne pouvons être

Un mouvement de réassociation

On évoquait plus haut un mouvement croisé. De fait, les pays de séparation stricte, comme la France, sont affectés par un phénomène parallèle de réassociation³³. La France a construit, sous la troisième République, un modèle de régulation assis sur le partage du privé et du public : les différences religieuses doivent pouvoir s'affirmer dans la sphère privée ; elles ne sauraient en revanche pénétrer l'espace public, réservé au seul travail de la raison naturelle. Certains éléments de ce schéma demeurent, sans doute aujourd'hui encore : la pérennité même de la loi de séparation de 1905 en atteste, comme d'ailleurs la législation de 2004 sur les signes religieux à l'école publique, ou celle de 2010 sur le voile intégral³⁴. On ne peut ignorer cependant les mutations qui l'ont frappé depuis les années 1960. Marcel Gauchet a résumé le changement introduit au cours des quatre dernières décennies d'une formule : en France, « le public s'est privatisé tandis que le privé s'est publicisé »³⁵. Deux indices permettent de le démontrer. Le premier concerne le financement des activités ecclésiastiques. Le droit français a développé une lecture assez extensive de l'article 2 de la loi de 1905. La République, qui devrait « ne subventionner aucun culte », abonde fortement, par le truchement des contrats mis en place par la loi Debré en 1959, le secteur privé d'éducation : les écoles catholiques sont

unis avec ceux qui ne partagent pas la religion orthodoxe », déclarait en 2006 l'évêque orthodoxe de Salonique, Mgr Anthémos. (*La Croix*, 9 mai 2006).

³³ Sur ce point, voir Jean-Paul Willaime, *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de dialogue et de reconnaissance*, Lyon, Olivetan, 2009 ; Philippe Portier, « L'Amérique et la France face à "l'esprit de religion". Retour sur une comparaison toquevillienne », *Social Compass*, 2010, n° 57, p.180-193.

³⁴ Sur ce point d'actualité, Philippe Portier, « L'Etat et la religion en France », *Regards sur l'actualité*, octobre-novembre 2010.

³⁵ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1999, p. 125.

les premières concernées, mais aussi les écoles juives et quelques écoles musulmanes. Il en va de même pour les associations à vocation sportive, culturelle ou sociale liées aux différentes confessions. Les activités religieuses elles-mêmes sont soutenues. La restauration et l'entretien des lieux de culte peuvent être pris en charge, depuis la loi du 13 avril 1908, par les collectivités qui en sont propriétaires. Des aides à la construction y ont été progressivement ajoutées (mise à disposition de terrains, garanties d'emprunts, soutiens directs même comme à Rennes ou Evry au cours des années 1980). En outre, diverses mesures fiscales, adoptées dans les années 1980-2000, et débouchant sur des exonérations d'impôts, permettent d'assurer aux associations culturelles des subventionnements indirects. C'est au total, estiment les spécialistes de finances publiques, une somme de plus de neuf milliards d'euros qui est de la sorte versée aux Eglises, à l'Eglise catholique surtout, chaque année.

Second indice : la publicisation des appartenances religieuses. Elle se manifeste au niveau de l'espace scolaire. Certes, la loi du 15 mars 2004 a interdit le port de signes « ostensibles », ou « militants », d'appartenance religieuse à l'école publique. L'affichage des « signes discrets », mais « visibles », que certains avaient voulu proscrire, sont demeurés possibles en revanche. En outre, la jurisprudence (et la réglementation) reconnaît aux élèves le droit d'obtenir des autorisations d'absence pour obligation confessionnelle. Plusieurs enquêtes ont montré aussi que les pratiques des administrations sont souvent, à la base, très respectueuses des croyances, en matière par exemple de détermination des menus scolaires ou des dates d'examen. L'édiction d'une réglementation très favorable à l'installation d'aumôneries dans les externats des lycées et collèges (décret de 1960 confirmé par une circulaire de 1988), comme le développement, depuis les années 1990-2000, de l'enseignement du fait religieux à l'école publique, participent également de ce saut qualitatif. Mais d'autres lieux publics sont également concernés : les lois du 4 mars 2002 relative aux droits des

malades et du 24 novembre 2009 sur les établissements pénitentiaires ont rappelé toute l'importance de la liberté religieuse dans les hôpitaux et les prisons, ce qui a entraîné l'administration à développer les services d'aumônerie, en s'ouvrant de plus en plus à l'islam d'ailleurs, dans les espaces concernés. Ajoutons donc que la sphère de la décision étatique, elle-même, n'est pas exempte de toute intervention des Eglises. C'est une innovation de la cinquième République : les institutions confessionnelles participent de plus en plus aux différents « réseaux d'action publique », aux différents « forums » de réflexion et de décision où s'élabore la norme collective. L'institutionnalisation de la relation entre le gouvernement et l'Eglise catholique en 2002, la création du Conseil français du culte musulman en 2003 signalent, parmi d'autres éléments, cette tendance lourde, encore accentuée sous la présidence Sarkozy, de la vie politique française.

Cette reconfiguration des manières de faire est sans doute un effet de l'ouverture progressive de la conscience française à une intelligence plus « différentialiste » de l'existence. La façon de penser le sujet a changé. On considérait, au temps du républicanisme lourd, que les hommes devaient se définir par leur raison abstraite, et s'arracher donc, pour coller à leur essence, à leurs appartenances premières. Or, cette croyance s'est érodée au cours des dernières décennies : on admet aujourd'hui que l'identité de chacun puisse être liée à une mémoire, dépendre d'un enracinement préalable auquel il convient de faire droit nécessairement. A cette conception inédite du sujet s'est adjointe une approche nouvelle de l'Etat. Dans le modèle d'hier, l'Etat était pensé comme l'« instituteur du social » : il devait exhausser ses administrés au niveau de la généralité publique. L'opinion l'appréhende dorénavant comme le « scribe de l'opinion » : ne lui voyant plus de fonction rectrice, elle l'engage au service

exclusif des singularités qui émergent de la société³⁶. On revient aisément de là à la question de la transformation du régime français de laïcité : s'il ne s'était ouvert à la reconnaissance positive des affiliations confessionnelles, il aurait été en dissonance avec cette nouvelle donne axiologique, elle-même en lien du reste avec une nouvelle donne sociologique (l'expansion dans la société du pluralisme religieux et convictionnel) et institutionnelle (la pesée performative des organisations internationales). Ce dernier point mériterait une investigation supplémentaire : on a évoqué plus haut l'influence de l'Europe (Union européenne, Conseil de l'Europe) sur les régimes de confessionnalité. Elle s'exerce de même, mais selon une logique différente, sur le système français de séparation. De manière immédiate à travers les règles de droit qu'édicte ses organes législatifs ou juridictionnels : leur propre est en effet, en appui sur l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme, de développer une conception large de la liberté religieuse, s'accommodant mal de sa rétraction sur la seule sphère privée. De manière indirecte aussi à travers la pratique du dialogue, « ouvert, régulier et transparent », qu'elle a instituée avec les organisations confessionnelles (et philosophiques) : ce modèle de gouvernance, mis en place à Bruxelles ou Strasbourg avec le soutien des experts et gouvernants français, s'est, comme par infusion, et sans qu'il ait été besoin de le justifier par un « discours de communication », imposé dans l'espace des pratiques légitimes.

Même s'il ne remet pas en cause le principe de la « pluralité des modernités », le double mouvement qu'on vient de décrire - déconfessionnalisation ici, réassociation là - produit de l'homogène : il dessine, encore timidement, les traits d'un système européen de régulation de la croyance. Au fond, trois grands

³⁶ Sur cette hypothèse, Philippe Portier, « Les mutations de la laïcité française. Eléments d'analyse cognitive », *Bulletin d'Histoire Politique*, Montréal, vol. 13, n° 3, printemps 2005, p. 29-40.

principes permettent d'en décrire le mode d'agencement. Le principe d'égalité d'abord : à rebours des traditions confessionnalistes, l'Europe de l'Ouest admet de moins en moins aujourd'hui que les cultes puissent ne pas être traités à parité par les institutions politiques. Le principe de positivité ensuite : l'égalité ne doit pas se vivre dans l'indifférence de l'Etat. On entend que les religions puissent bénéficier, symboliquement et financièrement, du soutien de la puissance publique. Sécularité de « bienveillance » donc, et non point de « neutralité ». Le principe de raisonnable enfin. L'ouverture de l'espace public à la présence active de la croyance ne peut se faire sans conditions. Il importe que le religieux respecte une normativité supérieure : celle des droits de l'homme (auxquels s'ajoutent les réquisits de l' « ordre public »). Le philosophe américain Michaël Walzer expliquait naguère que l'avenir était à l'invention d'un « universalisme de contigüité »³⁷. L'expression appelait à fixer les êtres dans un régime ubiquitaire d'existence : il faut, relevait-il, que chacun puisse manifester son appartenance à des collectifs particuliers (ethniques, régionaux, religieux), et témoigner dans le même temps de son affiliation à l'universel d'une communauté politique. C'est en adossant à ce modèle-là, sans doute, que l'Europe, tout en maintenant plus d'une trace des systèmes originels de régulation de la croyance, tente aujourd'hui de composer son vivre ensemble.

³⁷ Michaël Walzer, « Les deux universalismes », *Esprit*, décembre 1992, p.114 *sq.*