

Luca Diotallevi
LAÏCITÉ: CRISE D'UN RÉGIME ET RÉSISTANCE D'UNE CULTURE
*Observations sur l'état de la recherche et les reflets sur
l'enseignement de la religion à l'école publique*

Avant-propos

Si je devais synthétiser en quelques mots, dans cette intervention, la situation dont on me demande de faire un examen, je pourrais m'exprimer en ces termes: *nous sommes en présence de signes très clairs et généralement acceptés d'une crise des institutions de la laïcité et en même temps d'une tenue ferme des valeurs et des orientations qui se réfèrent à la laïcité* – surtout parmi les « élites » de l'Europe continentale (Canova 2007) – Ce qui implique évidemment qu'une large majorité de ceux qui enregistrent des phénomènes de crise de la laïcité le fasse avec soucis et souvent en déclarant des intentions de résistance (à cette crise).

Cette double thèse trouve un appui d'une part dans le rapport bien connu de la Commission Stasi (2004) sur la *laïcité*, et de l'autre sur les positions qui ont fini par prévaloir au cours de la confrontation politico-culturelle qui a mené à la rédaction de la proposition (qui n'a pas été ratifiée par la suite) du Traité Constitutionnel Européen.

Vu le temps à disposition¹, dans l'intervention qui suit je voudrais aller au-delà de cette double affirmation, en l'assumant comme point de départ: ce sont les institutions de la laïcité qui sont en crise et non pas la culture de la laïcité.

1. Je voudrais commencer au contraire par rappeler certaines caractéristiques historiquement et théoriquement essentielles de la *laïcité* comme elles se sont manifestées dans la politique française.
2. pour mieux indiquer par la suite comment un élément de la gravité de la crise des institutions de la laïcité se manifeste dans la sous-estime de la radicalité de cette crise même, et montrer comment la vitalité de la culture de la laïcité se manifeste même dans la subalternité que ses propres adversaires manifestent en général envers cette culture, non par hasard souvent regroupés sous le slogan tel que ceux qui font appel à une « saine laïcité ».

Ensuite, en bref, je voudrais souligner

3. comment il n'est absolument pas vrai que la laïcité coïncide avec la modernité, tout au moins en ce qui concerne l'instance de séparation entre la politique et la religion (la modernité offrant au contraire des modèles alternatifs pour rejoindre son but),
4. comment la conscience de tout ceci aide à mûrir une idée moins rapetissée de l'identité européenne et des ressources à sa disposition,
5. comment les mêmes dérives institutionnelles mises en exécution dans ce secteur social se dirigent dans une direction différente que celle prescrite par la *laïcité*, et enfin
6. comment dans la perspective ainsi exprimée se justifie pareillement une appréciation renouvelée du Magistère du Concile œcuménique du Vatican II à propos de ces thèmes.

En conclusion, je voudrais faire allusion à certains reflets possibles – d'autre part facilement prévisibles – que cette reconstitution pourrait avoir en matière d'enseignement de la religion à l'école publique (que ce soit l'état ou le privé à la gérer), bien que je ne sois certainement pas expert dans cette matière.

¹ Info: l.diotallevi@educ.uniroma3.it.

1. Caractères particuliers de la laïcité

Le point central de l'argument que j'ai l'intention de proposer est le suivant: la meilleure façon pour comprendre non seulement le principe mais aussi l'expérience concrète de la *laïcité* est celle de les reconduire à l'expérience et à l'idée de l'état (Portinaio 1999: en part. 47 ss).

L'hypothèse que nous voudrions mettre en discussion est la suivante: sans l'état il n'y a pas de *laïcité*, c'est-à-dire la *laïcité* est une projection du projet d'état.

Ce choix nous servira non seulement à montrer l'hégémonie ou simplement la diffusion d'institutions inspirées principalement à la *laïcité*, mais plutôt le contraire, et précisément le fait d'une variété de modèles de séparation entre les pouvoirs politiques et les pouvoirs religieux que la culture de la *laïcité* non seulement ne représente pas mais tend à dissimuler.

Cette hypothèse interprétative assume une signification précise uniquement si on admet que l'état est un genre particulier d'organisation politique, et encore mieux qu'il n'est qu'une des modalités particulières où une auto-organisation du système politique a été donnée dans le temps et dans l'espace au niveau national (Schiera 1983). Ceci implique, par conséquent, que des auto-organisations du système politique au niveau national, mais pas de l'état, peuvent être données, comme effectivement elles ont été données et elles le sont encore de nos jours.

Une confrontation avec la littérature spécialisée ne produit pas à cette perspective de difficultés particulières. L'analyse diachronique reconnaît dans l'état un produit de la modernité tandis qu'une analyse synchronique parle clairement, à l'intérieur de la modernité-même, de *state societies* et de *stateless societies* (Cassese 1998). Un problème, sérieux, surgit par contre quand on s'éloigne de ce cadre d'études. En effet, autant l'opinion publique que les nombreux acteurs de certains domaines disciplinaires tendent à donner comme évidente l'identification entre « la structure politique nationale organisée » et « l'état ». C'est ainsi que, généralement, n'importe quelle forme d'auto-organisation politique au niveau national est définie « état » et que, comme si cela n'était pas suffisant, cette identification assume aussi des caractères prescriptifs conscients et inconscients, à tel point que les prérogatives de l'étatisme représentent le critère d'évaluation du grade de consistance et de la maturité d'une formation politique nationale.

L'état se réalise d'une façon exemplaire dans la politique française, comme projet politique de souveraineté absolue. Ce contexte n'est pas celui où exposer d'une manière adéquate cet argument. En ce qui nous concerne, il suffit de rappeler que l'état projette et réalise l'équation entre ce qui est public et ce qui de l'état (Sadam 2000 vol. II : 433) de deux façons principales: d'un côté l'état domine et épuise en soi-même l'espace public, il le règle et en contrôle les accès; de l'autre il réalise envers l'état le régime de *civil law* dans lequel l'état-même est source de toute loi et de tout droit.

[.....]

D'un point de vue sociologique, en assumant la forme d'état, une organisation politique domine le système politique dans une société et en même temps elle réalise la domination de la politique – dans le sens moderne du terme (Bobbio 1983: 826-827) – sur la société entière. L'état est projet et expérience historique dont l'ambition hégémonique essentielle n'est pas circonscrite à quelque conteste social particulier. Son projet et sa pratique d'autonomie absolue de la sphère politique et de l'hégémonie de celle-ci sur la sphère publique va bien au-delà du monopole de la force physique légitime et concerne l'économie comme la science, la famille ou l'art comme la religion. Précisément, la *laïcité* est le terme qui permet de dénommer le projet de l'état au sujet de la religion. « *Laïcité* » parvient à être le nom de l'expression plus cohérente et mûre du projet de la souveraineté politique absolue à l'égard de la religion (Baudoin Portier 2001: 17ss). La *laïcité* se réalise par l'expulsion de toute organisation, de tout code et de toute institution religieuse d'où tout ce que l'état définit de manière autonome « espace public » (Poulat 1987 :189-190), sans que de successives concessions matérielles à de particuliers acteurs confessionnels n'altèrent moindrement cette condition non seulement de droit mais aussi de faits (*ivi*: 196-226 ; cfr aussi Poulat 1990;

Benoît 2003; Trigg 2007: 118). C'est dans ce sens-ci que *laïcité* signifie neutralité du pouvoir politique devant la religion: neutralité comme neutralisation publique des religions (Minnerath 2002: 109).

[...]

Bref, dans cette perspective de *laïcité* la séparation entre l'état et l'église parvient à signifier une radicale privatisation des confessions. Cependant, cette culture particulière de la séparation est bien loin d'impliquer un désintéressement de la part de l'état pour la réalité des valeurs et même des valeurs religieuses. Quant à ce premier aspect, il suffit de rappeler que la laïcisation de la république française commence bien avant l'année 1905 avec la laïcisation scolaire (entre 1876 et 1886), c'est-à-dire avec avant tout l'expulsion de l'Église catholique de l'école publique, et avec l'interdiction à cette dernière de toute initiative formatrice publique. L'état, en effet, la *République*, a son propre projet éthique et éducatif à imposer. Dans ce sens, on peut même parvenir à affirmer que « la laïcité n'est pas un attribut de la République ma son essence même » (Gros 2001: 52).

Ce qui nous apparaît n'est pas moins intéressant si nous considérons l'autre aspect. La laïcité se montre comme l'abord peut-être le plus cohérent d'une des variantes du processus de sécularisation, elle représente au mieux son propos de *Aufhebung*, comme il sera dit par le lexique hégélien. Cette histoire particulière de la modernité que l'on fait commencer (d'une façon pas si arbitraire que ça) à Westfalia (avec la guerre des Trente ans), et de ce sceau de l'absolutisme posé avec le « *cuius regio eius et religio* », exhibe comme trait presque constant de la maturation de l'état moderne l'homogénéité confessionnelle (ou presque) de ses territoires. Jusqu'où il peut, l'état produit soi-même les contenus et même les rites de cette homogénéité confessionnelle, où il ne peut pas il tend à externaliser la fonction en se servant des agences religieuses après les avoir privées de toute autonomie substantielle publique.

[...]

Ceci dit, il me semble que rien ne change, bien qu'il soit utile de rappeler que non seulement l'histoire de la laïcité en général mais – une fois encore – celle de la laïcité française est tout d'abord histoire de médiations et de négociations qui découlent des plus différentes situations et des plus divers rapports de force. Comme on le sait bien, ce fut justement Napoléon qui commença avec le Concordat de 1801.

Dans le cadre des accords qui existent historiquement entre les états et les églises, nous pouvons distinguer sans difficultés les cas où l'organisation politique a reconnu l'organisation religieuse, ou lui a concédé, une qualité publique, de ceux où l'organisation politique s'est limitée à concéder à l'organisation religieuse les avantages d'un transfert de ressources. Je crois que discuter et utiliser cette distinction nous convient parce qu'elle nous aide à comprendre comment, même lorsque les deux conditions se vérifient, la première ne se produit jamais par effet de la seconde: ce ne sont jamais des financements ou des facilités de l'état qui confèrent ou qui reconnaissent une dignité publique à une organisation religieuse. Du reste, les familles, les syndicats, les entreprises, ou d'autres institutions encore, ne deviennent publics quand ils bénéficient de *policies* de l'état.

Il convient de nous attarder un instant sur ce qui vient d'être exposé et d'y attirer votre attention.

Ce qui vient d'être présenté est probablement le passage crucial de l'hypothèse que nous avançons, et peut-être bien le plus important. La majeure partie de ce que l'on pourra dire par la suite s'appuie sur la base que nous venons d'indiquer. Synthétiquement, on vous propose:

- A) d'assumer l'idée de l'état comme capable de déterminer, parmi les autres, une seule forme générale particulière d'auto-organisation du système politique, orientée par une idée de souveraineté absolue, réalisée dans le monopole de l'espace public et exprimée, ce qui n'est pas à négliger, par un régime de *civil law*;
- B) d'assumer le régime et l'idée de laïcité comme la forme de séparation entre les pouvoirs politiques et les pouvoirs religieux poursuivie et imposée par les plus cohérentes expressions du projet de l'état à travers la neutralisation des présences religieuses dans l'espace public (excepté – bien sûr – les formes de religion politique autoproduite).

[...]

2. La crise de la laïcité

Les régimes de laïcité sont en crise. Si se sont leurs paladins—même à l'affirmer, nous pouvons éviter ici d'employer de l'espace pour soutenir empiriquement cette affirmation (cfr, parmi les nombreux documents, la Commission Stasi 2004).

Comme nous avons dit, une certaine partie de la culture européenne se trouve à présent dans la condition désagréable de devoir défendre la laïcité non pas en tant que réalité institutionnelle efficace, mais uniquement comme valeur de devoir se soutenir malgré et contre l'évidence des faits (Casanova 2007). Le plus souvent ces faits sont ce qui se nomme le « retour de la religion ».

Le sociologue de la religion, ce qui est mon point, pourrait aussi être bien surpris par le fait qu'un effet de telle envergure – la crise de la laïcité – soit attribué à l'action d'organisations religieuses (plus ou moins traditionnelles). En effet, il est vrai *que* sur la scène européenne, pendant ces dernières vingt ou trente années, des présences de plus en plus significatives de « nouvelles religions » se sont manifestées, *que* la présence croissante d'immigrés a comporté la manifestation d'une présence à ne pas négliger, dans le théâtre européen, d'acteurs religieux traditionnels mais étrangers, ou jusqu'à hier marginaux, par rapport à nos communautés, et *que* dans l'espace des Églises chrétiennes historiques aient été donné des processus d'innovation religieuse (Davie 2006) en partie semblables à ceux déjà observés dans le processus de « restructuration » de la *American religion* (Wutnow 1988) mais aussi en partie originaux (Diotallevi 2003). Cependant, même pris dans leur ensemble, ces phénomènes ne sont pas en état d'inverser la tendance pluriséculaire (Bruce 2006) au déclin de la participation religieuse. Tout au plus, du point de vue quantitatif, nous pourrions nous limiter à dire avec James Beckford que le déclin de la religion a subi, dans les dernières décennies, quelque chose comme un ralentissement brusque et inattendu (1992: 496), et – ajouterais-je – que du point de vue morphologique, des phénomènes d'innovation religieuse que les Églises historiques aussi ont été capables de mettre en acte ont été observés (cette dernière observation nous a étonnés non moins que l'autre).

C'est précisément à ce point qu'une question cruciale se pose: mais comment est-il possible qu'« autant » soit produit par « si peu »? C'est-à-dire: comment est-il possible qu'un simple ralentissement du déclin de la religion, peut-être même momentanée, explique rien de moins que la crise de la *laïcité* qui – exemple qui n'est pas fortuit – dans la Constitution de la V République française (1958) s'élève au rang supérieur d'une des qualités essentielles de l'état républicain?

Ce qui nous intéresse ici est que la reconnaissance de la primauté de la différenciation fonctionnelle de la société contribue à comprendre la synergie du « retour de la religion » avec d'autres phénomènes sociaux et l'impact de cet ensemble *sur* (a) l'état (comme forme particulière d'auto-organisation du système politique) et *sur* (b) ses présences hégémoniques par rapport au reste de la société.

Eh bien, nous voici au point essentiel. La primauté de la différenciation par fonctions de la société est ce processus plus général qui investit et met radicalement en crise l'état et donc à la fois sa laïcité ainsi que chaque autre aspect particulier de son projet. La différenciation par fonctions de la société et par conséquent le fait qu'elle se différencie dans chaque conteste social d'interactions, d'organisations et de sociétés, ainsi que des systèmes sociaux et des personnes, rend simplement insoutenable de la part d'une simple organisation (comme l'état) non seulement la société ou l'espace public entier, même en se référant à un territoire limité, mais directement un seul sous-système politique aussi. Une organisation particulière, dans le meilleur des cas, gouverne uniquement soi-même et survit en vendant des prestations (*Leistungen*). Puis encore: tenant compte du niveau de spécialisation atteint par les différents codes, du niveau de contingence atteint par chaque événement social et par le niveau de complexité sociale, le projet étatiste se révèle tout simplement incompatible.

Tout cela se réfléchit bien sûr sur les rapports entre le système politique et le système religieux et entre les organisations politiques et les organisations religieuses, et se manifeste aussi dans la crise de la *laïcité*. Mais une chose de ce genre se vérifie pareillement à travers les rapports entre le système politique et le système scientifique, entre le système politique et le système économique, et ainsi de suite.

Le ralentissement draconien de la crise quantitative de la religion et aussi la capacité d'innovation religieuse montrée par les Églises traditionnelles – mais non seulement par elles, bien sûr – sont partie intégrante de ce procès de différenciation par fonctions de la société, et en particulier du procès de différenciation par spécialisation d'un sous-système religieux (Luhmann 1947 :49ss). ... « *partie intégrante* » mais toujours « *partie* ». En absence de ce qui advient actuellement sur le front économique, sur celui scientifique, et sur tous les autres, on peut imaginer que le dit « retour de la religion » tout seul ne serait absolument pas suffisant à produire la crise des régimes de laïcité.

[...]

C'est dans la prospective d'une différenciation très avancée par fonctions de la société que l'on peut mieux comprendre dans quel sens il est possible d'affirmer que la crise de la *laïcité* est *simplement un aspect* – bien que crucial – de la crise de l'état dans sa version sociale la plus accomplie (*l'État Providence* !), et comment il soit donc un aspect de la crise de ce qui est défini avec un excès d'extensibilité « modèle européen ». (L'Europe n'est-elle donc pas encore outre le périmètre de la province *étatiste* ?)

Pour conclure ce passage nous pouvons dire que si ce n'est pas la force toute seule du « retour polymorphe de la religion » à produire la crise de la *laïcité*, c'est ce « retour de la religion » ainsi que celui du marché, de la recherche scientifique et d'autres choses encore – comme le corrélationnel d'individuation (Simmel 1982), qui produit la crise bien réelle de la *laïcité* comme aspect particulier de la crise plus générale de la souveraineté absolue de l'état. Effectivement la religion et, en partie au moins, les Églises historiques elles-mêmes apparaissent comme des agents de la crise politique du « modèle social européen » lorsqu'elles contrastent ses prétentions de *laïcité*. De cette façon la religion se manifeste aujourd'hui comme une force politique et comme vecteur de transition et bien plus que ce ne serait si on vérifiait qu'elle est encore capable de déplacer des apports importants de l'électorat vers la droite ou vers la gauche.

3. Laïcité: alternative et résistance

En pleine crise, peut-être même irréversible de la *laïcité* on se pose la question si en Europe il y a des ressources suffisantes pour faire face à cette situation. Mais c'est juste à propos de ce point que, si on le paye, le coût d'une compréhension certaine et non générique de *laïcité* (et d'état), peut se révéler un bon investissement.

C'est juste ce choix analytique qui nous permet de ne pas confondre la crise de la *laïcité* avec la crise de la modernité *tout court* en ce qui concerne la question de l'auto-organisation de la politique et de la séparation du monde politique et du monde religieux. En effet, la modernité nous offre au moins un autre modèle de séparation des pouvoirs politiques et des pouvoirs religieux, et plutôt différent par rapport au modèle de la *laïcité*. C'est le modèle de la *religious freedom*, dont la citation plus connue est constituée par les deux *clauses* relatives à la religion contenues dans le premier amendement à la Constitution des Etats-Unis d'Amérique, approuvé définitivement en 1791; elles concernent le *free exercise* et le *disestablishment of church*.

La littérature dédiée à l'illustration de la différence entre le régime de *religious freedom* et le régime de *laïcité* est tellement abondante que je ne voudrais pas entrer dans le détail. En bref, il suffit de dire que la *religious freedom*:

- est l'expression d'une des réalités que les politologues et les juristes définissent *stateless societies*,

- est l'expression de la manière non *étatiste* dans laquelle le système politique s'organise (et organise ses rapports avec les organisations religieuses et en général avec les autres pouvoirs sociaux),
- est l'expression de la différence qui sépare les régimes de *common law* – où le pouvoir politique se place « sous » la loi et surtout reconnaît les droits – des régimes de *civil law* – où le pouvoir politique, devenant état, a le monopole de la production juridique et a la faculté absolue de concéder ou de nier les droits;
- met en route un régime de séparation des pouvoirs publics et des pouvoirs religieux qui ne prévoit pas l'expulsion de la religion du domaine public et néanmoins ne prévoit pas auparavant l'épuisement du domaine public dans la portion contrôlée par le pouvoir politique (d'ailleurs aux Etats-Unis plutôt fragmenté en fonctions et niveaux pour donner lieu aux processus connus de *check and balances*).
- La *religious freedom* fait part d'un système politique et d'une sémantique qui considèrent que le domaine *publique* n'est pas synonyme « de l'état ».
- En bref, la *religious freedom* est l'expression et fait partie d'une solution au problème de la souveraineté *alternative* à la souveraineté qui est dominante en Europe continentale, une solution à la tendance « polyarchique » plutôt qu'à la tendance « monarchique ».

Je voudrais me limiter à rappeler à l'attention deux éléments qui me semblent plutôt utiles et qui sont généralement négligés au cours des débats européens à propos de la crise de la *laïcité*. C'est deux éléments, dont, je crois qu'il faut tenir compte quand on parle de la crise de la *laïcité*, pour éviter, entre autre, de se paralyser en une représentation à la Huntington, tel que « heurt » entre la modernité et l'anti-modernité (qu'elle soit crainte ou désirée).

D'un côté, non seulement, je ne crois pas que c'est toujours aussi évident que la modernité nous offre au moins *deux* différentes familles de régimes de distinctions des pouvoirs politiques et des pouvoirs religieux, *laïcité* et *religious freedom*, dans le cadre de deux différentes traditions de auto-organisation de la politique et de la solution du problème de la souveraineté (une *étatiste* et l'autre pas) et de compréhension de l'ordre social (une monarchique et l'autre polyarchique), mais je ne crois pas que c'est suffisamment clair que ces deux traditions culturelles et institutionnelles ont et gardent leurs racines à l'intérieur de l'histoire européenne, et qu'il est absolument imprécis d'affirmer que cela est valable uniquement pour la *laïcité*.

D'un autre côté, je crois qu'il faut rappeler que l'évolution empirique des relations entre les pouvoirs politiques et les pouvoirs religieux en Europe, au moins depuis l'an 1989 jusqu'aujourd'hui, n'a certainement pas une direction orienté par la culture de la *laïcité*.

Je crois qu'il s'agit de deux éléments dont on doit tenir compte surtout quand c'est nous les européens qui réfléchissent sur la crise de la *laïcité*.

4. Racines européennes de l'alternative à la *laïcité*.

En premier lieu, il peut être utile de rappeler que ce n'est pas seulement la *laïcité* à avoir de profondes racines dans l'histoire européenne. En ce moment, comme en toute période de crise et de changement, il est utile pour l'Europe de récupérer toutes les ressources de son histoire et si c'est nécessaire d'amplifier et d'approfondir la conscience de son identité et de ses possibilités.

Ce n'est pas seulement la *laïcité* qui est européenne, l'histoire de la *religious freedom* l'est aussi, elle commence (et continue) en Europe, même si elle n'est pas aussi évidente que dans l'histoire des Etats-Unis. En effet, la *religious freedom* se réalise en l'Angleterre et l'Ecosse des XVI et XVII siècles, entre l'opposition d'Henri VIII au Luthéranisme (qui lui valut le titre de *defensor fidei* de la part de Léon X) et la victoire de la *Glorious Revolution*.

La *religious freedom*, dont on a déjà parlé au paragraphe n. 3 et qui joint à son expression plus connue aux Etats-Unis, se développe au cours de l'histoire britannique où c'est le parlement qui prévaut sur le roi (Root 1987, 1994). La pensée de John Locke témoigne et interprète ces événements et la formation de ce nouveau genre d'institutions, comme la formation lente d'un régime de tolérance et de pluralisme religieux (simplement impensables dans les zones du « *cuius*

regio, eius et religio », mais aussi dans les zones de l'extrême lien territorial de la souveraineté absolue et de l'uniformité religieuse). L'alliance entre l'esprit religieux et l'esprit libéral qui aurait surpris Alexis de Tocqueville pendant sa visite aux jeunes Etats-Unis durant le premier quart du XIX siècle, avait fait ses premières épreuves et avait eu ses premiers succès dans la *Glorious Revolution* (Root 1994; Vallance 2005).

Le système de la *religious freedom* qui peut encore à nos jours, être administré seulement selon le critère des cas (casuistique) (Cookson 2001) révèle son organicité en un régime de *common law* (et non de *civil law*), qui à sa fois prend ses racines dans la tradition romaniste mais de façon très différente par rapport au droit napoléonien et au droit public allemand.

Avoir une conscience de l'identité européenne limitée à *un seul* modèle d'auto-organisation politique, à *une seule* solution du problème de la séparation des pouvoirs politiques et religieux, et, fatalement à la seule *laïcité*, mais aussi à un seul courant illuministe – le courant « rationaliste », en laissant dans l'homme le courant « critique » – , cela signifie renoncer à des ressources importantes, précieuses bien que coûteuses. Deux siècles d'idéalisme philosophique, historiographe, juridique, et une, tout compte fait récente association à la politique *étatiste* (Cassese 1998), ont presque caché à la conscience même d'un italien de culture moyenne, les racines « romanistiques » de la *common law*, mais n'ont pas pu arracher la réalité de cette racine commune, pas même du dicté constitutionnel (Dalla Torre 2002, 2005).

En rappelant tout cela, on ne préfigure aucun saut, ni aucune option naïve entre les abstraits paradigmes alternatifs. On a pour but simplement de souligner que l'histoire et la culture européenne nous permettent de nous trouver sans drames excessifs devant une crise de la *laïcité* (et de l'état) avec plus de ressources que ce que l'on croit normalement. *Celui qui veut continuer à soutenir contre toute évidence la valeur de la laïcité naturellement a tout le droit de le faire, mais on doit le contester pour son éventuelle prétention (en vérité très fréquente) de la présenter comme la caractéristique de la modernité.* La modernité, et la modernité européenne même, connaît au moins un autre régime de distinction des pouvoirs religieux et politiques. En insistant avec ce genre d'arguments, les *laïques* tentent en vain de cacher une faiblesse derrière une idéologie.

5. Directions des développements institutionnels.

En Europe, depuis quelques dizaines d'années, nous n'avons pas assisté seulement à un retour purement quantitatif de la religion. Nous avons assisté aussi à d'importants exemples de réforme des régimes de séparation des pouvoirs ecclésiastiques et des pouvoirs politiques. Nous pensons à la révision concordataire qui a été réalisée en Italie pendant les années 80, aux changements importants qui se sont produits en Grande Bretagne (qui ont entraîné la réduction des privilèges politiques accordés aux autorités ecclésiastiques anglicanes et presbytériennes), au *disestablishment* de l'Eglise de Suède qui a bien relâché ses liens avec l'état, et autre chose encore (Madeley 2006).

Si nous regardons la direction qu'ont pris ces réformes en s'efforçant de récupérer une mémoire de la tradition européenne, nous remarquons d'une façon évidente la grande possibilité qu'il y a pour pouvoir trouver des solutions intermédiaires, des corrections importantes mais possibles, des solutions hybrides, en tenant compte toutefois de la variété des nombreuses situations socioreligieuses locales.

Nous pensons que le nouveau Concordat italien et les solutions applicatives qui se sont établies entre le Gouvernement italien et la Conférence Episcopale Italienne montrent des solutions intéressantes qui dans le cadre d'un régime politique continental peuvent être suivies dans la directions de certaines valeurs de *religious freedom*. Nous pensons aux solutions adoptées pour le financement « public » aux confessions religieuses et pour l'enseignement religieux catholique dans les écoles d'état. Dans le premier cas, le huit pour mille du revenu général des impôts sur les personnes physiques est destiné à l'état ou à une des confessions religieuses qui ont une entente avec l'état sur la base du choix que chaque citoyen peut faire annuellement et librement sans aucune charge supplémentaire. Dans le deuxième cas, l'enseignement religieux catholique aux écoles

d'état, donné par le personnel indiqué par les ordinaires locaux, fait partie du curriculum normal des études mais n'est pas obligatoire pour chaque l'élève.

6. Le changement et le choix de Vatican II

Après avoir rappelé ces deux éléments, on peut conclure brièvement avec le cas de l'église catholique.

Bien qu'absolument pas homogène en soi-même, ni en passant d'un pontificat à l'autre, il faut remarquer qu'à partir du Conseil Œcuménique Vatican II, et surtout dans la déclaration *Dignitatis Humanae* à propos de la liberté religieuse, l'Eglise catholique a commencé à exprimer plus clairement et à comprendre aux plus hauts niveaux de son magistère l'option pour des modèles de relation entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir politique certainement plus près du genre de la *religious freedom* que de la *laïcité*. En même temps, à partir de Paul VI et surtout avec Jean Paul II, l'évêque de Rome a commencé à interpréter un rôle plus actif et de guide dans les processus qui peuvent être interprétés comme des vecteurs qui rendent institutionnelle la *global religious system*. On peut rappeler les deux rencontres de prière avec les principaux chefs religieux convoqués par Jean Paul II à Assise.

De cette façon, l'Eglise catholique – mais pas seulement elle –, sur le plan doctrinal et sur le plan pratique participe en connaissance de cause au processus que pour praticité nous avons continué à appeler « retour de la religion ». L'Eglise catholique, même si d'une façon pas compacte ni constante, non seulement prend part aux processus que nous avons vu contribuer à mettre en discussion le régime de *laïcité*, mais paraît aussi porteuse de modèles et de stratégies qui se reflètent et s'orientent dans la même direction de réforme. Les organisations ecclésiastiques du catholicisme romain, bien qu'avec des divisions internes et en intermittence, sont en train d'exercer à de différents niveaux et en de différents secteurs une influence sur la discussion à propos de la redéfinition ou de la réforme des régimes de *laïcité* en crise. Le résultat de ces discussions est néanmoins difficile à prévoir.

Dans la crise de l'état européen continental et de son idée extrême de « l'état social », la religion en général et certainement en quelque mesure le Catholicisme romain semblent raisonnablement capables de jouer le rôle de force transitionnelle. En effet, avec de nombreux sujets sociaux (entreprises intéressées aux régimes des marchés ou organisations scientifiques intéressées à la compétition pour le savoir, jusqu'aux mouvements pour les droits des hommes), ils s'engagent pour surmonter le régime *étatiste*.

Pour le Catholicisme romain surtout, et considéré que l'histoire ne se répète pas, ce rôle pourrait se jouer vers la direction de *mutatis mutandis* analogue à la direction avec laquelle s'était construite l'alliance entre chrétiens et *liberal* qui avait amené la Glorieuse Révolution à la victoire. Le contexte de la globalisation pourrait se révéler encore favorable à l'élaboration d'une solution qui interprète et qui se sert des opportunités issues de la crise des régimes d'état, héritiers de la culture de la souveraineté absolue.

Naturellement, les oscillations internes au catholicisme pourraient aussi être battues par le prévaloir de la part qui défend le régime d'état et pour ainsi dire de la « saine » *laïcité*. La caractéristique variée, et pas forcément contradictoire de l'agenda ecclésiastique (catholique et non seulement catholique) par rapport au processus de formulation du Traité Constitutionnel européen, qui a échoué, montre que la possibilité que nous avons pris en considération, si elle a de son côté, des conditions réelles et des chances, d'autre part, pourrait ne pas s'affirmer, et non seulement dans le secteur politique mais encore plus dans le secteur ecclésiastique.

En extrême synthèse, dans le raisonnement que l'on a développé jusqu'ici, nous avons essayé de donner des arguments pour soutenir:

1. Une compréhension de la *laïcité* comme manifestation, entre autre, du projet d'hégémonie sociale de la politique qui se réalise dans l'état,

2. Ce qui met encore mieux en évidence la radicalité de la crise de la *laïcité* et en même temps la particularité vraiment idéologique et utopiste de la culture qui s'y réfère.
3. En même temps, nous avons essayé de montrer comment la modernité nous offre des modèles de séparation entre les pouvoirs politiques et les pouvoirs religieux, différents par rapports à ceux qui sont proposés par la *laïcité*, et plus exactement le modèle de la *religious freedom* qui n'empêche ni la privatisation de la religion, ni le passage du secteur publique à l'état.
4. Et comme la même Europe est la racine des deux modèles, du moment que l'on ne cède pas à la réduction de la conscience européenne à une seule des deux parts.
5. Du reste, ce sont les mêmes dérives empiriques du post-1989 qui montrent le déclin de l'influence des modèles de *laïcité* même dans la province européenne-continentale.
6. En considération de ces arguments, encore une fois le magistère du Concil se montre comme une prophétie dense de pouvoir d'orientation et d'inspiration.

Quelques réflexions conclusives

En somme, si à quelqu'un parmi vous arrivait maintenant, à la fin de cette exposition rapide et sûrement pas très schématique, si – je répète – arrivait à envisager de façon différente la question des relations entre la politique et la religion dans cette période de modernité avancée, cela signifierait que l'objectif que l'on s'était proposé aurait été rejoint. *Il n'est pas évident, en effet, que le point de vue de la laïcité est le seul point de vue moderne sur le rapport entre la religion et la politique, ni que la crise de la laïcité correspond à la crise de la modernité.* Cela n'est pas vrai généralement et même pas pour la seule culture européenne, formée de manière bien plus riche que par la seule composition laïque; ni il peut y avoir – encore moins – la seule interprétation de la *laïcité* comme interprétation des rapports entre la religion et la politique d'après ce que nous consigne le magistère du Vatican II.

Tout cela exprime des positions très importantes et précises pour la matière même dont on s'intéresse et dont on s'occupe ces jours-ci: l'enseignement religieux catholique à l'école publique. Tout d'abord, cela signifie, en effet, qu'il n'est pas nécessaire de prendre le mot « publique » comme synonyme « d'état » et donc « l'école publique » comme synonyme « d'école d'état ». Le processus éducatif est toujours publique, indépendamment de celui qui le gère, sans exceptions de principe pour les droits et pour les devoirs.

Cela signifie en plus que la présence d'un enseignement religieux – à la manière italienne – « confessionnel et *curriculaire* » ne change pas nécessairement la publicité de ce qui est publique et ne constitue pas une lésion du principe de la liberté religieuse.

Enfin, cela signifie que, même si quelqu'un peut trouver dans cette présence publique des Eglises chrétiennes ce qui compromet les modèles de *laïcité* du XVIII^e siècle, une telle réaction subjective ne mérite point de scandaliser et de troubler. C'est, en cas, l'état de la *laïcité* et la *laïcité* d'état qui donne des signes de déclin sérieux et c'est la *laïcité* qui semble une culture dont l'éventuel futur nous coûterait des degrés élevés de la liberté que nos « sociétés ouvertes » sont en train de conquérir, liberté – liberté pour tous – qui se base de façon non négligeable sur l'efficacité du rôle publique que peuvent jouer les traditions et les institutions chrétiennes.

En somme, si nous regardons, du point de vue que j'ai essayé de résumer, la question du présent et du futur de l'enseignement religieux catholique aux les écoles publiques européennes, ne semble pas un problème marginal, mais un des processus à travers lequel discutent d'un côté, la pure, résignée mais acharnée défense du vieux « modèle social européen » comme apogée de l'aussi vieille conception de l'état et de sa *laïcité* et de l'autre côté la possibilité de permettre en Europe aussi, dans la vieille Europe continentale, une « société ouverte », polyarchique. Autrement dit, même l'engagement pour le rôle publique des églises dans l'éducation scolaire peut marquer une nouvelle saison pour l'Europe, sa culture et ses villes, une saison de profonde réforme civile.

Bibliographie

- Albert R., 2005 *American Separationism and Liberal Democracy: The Establishment Clause in Historical and Comparative Perspective*, in "Marquette Law Review" 88: 867-925.
- Baraldi C., Corsi G., Esposito E., 1990 *Glossario dei termini della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann*, Editrice Montefeltro, Urbino.
- Baubérot J., 2006a *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Éditions de l'aube, Paris.
- Baubérot J., 2006b *Modernité tardive. Religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français)*, in "Social compass" 53 (2): 155-168.
- Beckford J.A., 1992 *Tendenze e prospettive*, in AA.VV., *La religione degli europei*, Fond.Agnelli, Torino, pp.485-502.
- Beckford J.A., 2003 *Social theory and religion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Beyer P., 1994 *Religion and globalization*, Sage, London.
- Blickle P., Schloegl R. (Hrsg.), 2005 *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas*, Biblioteca Academica Verlag, Epfendorf.
- Bobbio N., 1983 <Politica>, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., *Dizionario di politica*, UTET, Torino, pp.826-835.
- Böckenförde E.-W., 2007 *Diritto e secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Bruce S., 2006 *Secularization*, in Segal R.A. ed. by, *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell, Oxford, pp.413-430.
- Cacciari M., 1981 *Progetto*, in "Laboratorio politico" 2: 88-119.
- Casanova J., 2000 *Oltre la secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.
- Casanova J., 2007 *The Problem of Religion and the Anxieties of Secular Democracy in Europe*, relazione in via di pubblicazione al convegno "Religion and Democracy in Contemporary Europe" presso il Van Leer Jerusalem Institute, 1/3 Settembre.
- Cassese S., 2002 *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma-Bari.
- Cassese S., 1998 *Lo stato introvabile*, Donzelli, Roma.
- Cassese S., 2003 *Lo spazio giuridico globale*, Laterza, Bari-Roma.
- Cassese S., 2006 *Oltre lo stato*, Laterza, Bari-Roma.
- Cavanaugh W.T., 2002 *Theopolitical Imagination*, AT&T Clark, London.
- Chaves M., 1994 *Secularization as declining religious authority*, in "Social forces", 749-774.
- Chaves M., Gorski P.H.S., 2001 *Religious pluralism and religious participation*, in "The Annual Review of Sociology" 27: 261-281.
- Commissione Stasi, 2004 *Rapporto sulla laicità*, Libri Scheiwiller, Milano.
- Cookson C., 2001 *Regulating Religion. The courts and the free exercise clause*, Oxford University Press, Oxford.
- Dahl R.A., 1968 *A preface to a democratic theory*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Dalla Torre G., 2005 *Il caso italiano*, in Paoletti L. (a cura di), *L'identità in conflitto dell'Europa*, il Mulino, Bologna, pp.15-42.
- Dalla Torre G., 2002 *Laïcité et statuts personnelles. Le modèle italien*, in Durand J.D. ed., *Quelle Laïcité en Europe*, Lahra, Lyon, pp.45-64.
- Davie G., 2000 *Religion in Europe*, Oxford University Press, Oxford.
- DiMaggio P. J., 2000 *La costruzione di un campo organizzativo come progetto professionale: i musei d'arte negli Stati Uniti, 1920-1940*, in Powell W.W., DiMaggio P.J. A cura di, *Il neoinstituzionalismo nell'analisi organizzativa*, Edizioni di Comunità, Torino.

- Diotallevi L., 2001 *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Diotallevi L., 2003 *Cattolicesimo in via di settarizzazione?*, in "Concilium" 3: 139-157.
- Diotallevi L., 2004 *Cattolicesimo romano e globalizzazione religiosa*, in "Antoniano" 2: 345-364.
- Diotallevi L., 2007 *Il dibattito sulla secolarizzazione e il caso italiano*, in "Religioni e società" 57: 162-171.
- Dobbelaere K., 1987 *Some trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate*, in "Sociological Analysis" 48 pp.107-137.
- Dobbelaere K., 2002 *Secularization an analysis at three levels*, Peter Lang, Bruxelles.
- Eisenstadt S.N., 2000 *Multiple Modernities*, in "Daedalus" 129 1: 1-30.
- Gauchet M., 1998 *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris.
- Gorski P., 2000 *Historicizing the secularization debate: Church, State, and Society in late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700*, in "American Sociologica Review" 65: 138-167.
- Habermas J., 2006 *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari.
- Iannaccone L. R., 1988 *A formal model of church and sect*, in "American journal of sociology" 241-268.
- Luckmann Th., 1969 *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna.
- Luhmann N., 1977 *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M..
- Luhmann N., 1985a *Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference*, in "Sociological Analysis", 46: 5-20.
- Luhmann N. (a cura di) 1985b *Soziale differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann N., 1987a *Modernità e differenziazione sociale*, in Id., *Moderno postmoderno*, Feltrinelli, Milano, pp.88-97.
- Luhmann N., 1987b *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann N., 2000 *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Madeley J. 2006 *Religion in the Modern State*, in Haynes J. Ed. by, *The politics of Religion*, Routledge, London, pp.59-71.
- Manent P., 2006 *A World beyond Politics? A defence of the Nation State*, Princeton University Press, Princeton.
- Marchisio R., 2005 *Ripensare la laicità: tra pluralismo ed individualismo religioso*, in "Rassegna Italiana di Sociologia" 4: 605-630.
- Mirabelli C., 1997 *Diritto ecclesiastico e comparazione giuridica*, in Margiotta Broglio F., Mirabelli C., Onida F., *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Il Mulino, Bologna, pp. 9-86.
- Nijk A.J., 1973 *Secolarizzazione*, Queriniana, Brescia.
- Norris P., Inglehart R. 2007 *Supply, Demand, and Secularization*, in "Free Inquiry" 27(2): 29-32.
- Panbianco A., 2004 *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, il Mulino, Bologna.
- Pannenberg W., 1978 *Die Allgemeingültigkeit der Religion*, in "Evangelische Kommentare" 11, pp.350-357.
- Luhmann N., 1999 *Stato*, il Mulino, Bologna.
- Portinaro P.P., 1999 *Stato*, il Mulino, Bologna.
- Root H., 1987 *Peasants and King in Burgundy. Agrarian Foundations of French Absolutism*, University of California Press, Berkeley.
- Root H., 1994 *The Fountain of Privilege. Political Foundations of Market in Old Regime France and England*, University of California Press, Berkeley.

- Rorty R., 2003 *Religion in the Public Square. A Reconsideration*, in "Journal of Religious Ethics" 31.1: 141-149.
- Sani G., 2006 *Il mercato elettorale rivisitato*, in "Rivista Italiana di Scienza Politica" 3: 351-362.
- Schiera P., 1983 <Stato moderno>, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., *Dizionario di politica*, UTET, Torino, pp.1150-1156.
- Simmel G., 1982 *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari.
- Stark R., Glock C.Y., 1968 *American piety*, University California Press, Berkeley.
- Tschannen O., 1992 *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève Paris.
- Vallance E., 2005 *Revolutionary England and the National Covenant, State oaths, Protestantism and the Political nation, 1553-1682*, The Boydell Press, Woodbridge.
- Walzer M., 1994 *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- Willaime J.-P., 2006 *Laïcité, religions et construction européenne*, in Baubérot J., d'Hollander P., Estivalezes M., *Laïcité et séparation des Eglises et de l'Etat*, Pulim, Limoges, pp.213-224.
- Wilson B.R., 1985 *Secularization: the inherited model*, in Hammond Ph. ed., *The Sacred and the Secular Age*, University of California Press, Berkeley, pp.9-20.
- Wuthnow R., 1988 *Restructuring of the American religion: Society and Faith Since World War II*, Princeton University Press, Princeton.