

JEAN BAUBÉROT et MICHELINE MILOT

LAÏCITÉS SANS FRONTIÈRES

ÉDITIONS DU SEUIL
25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e

CE LIVRE EST PUBLIÉ SOUS LA RESPONSABILITÉ ÉDITORIALE
DE JEAN-LOUIS SCHLEGEL

ISBN 978-2-02-094243-6

© Éditions du Seuil, janvier 2011

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Extrait de la publication

Introduction

Laïcités sans frontières. Ce titre contraste délibérément avec la conception habituelle de la laïcité comme exception française et, *a fortiori*, de la France comme modèle accompli de laïcité.

Certes, depuis la fin du xx^e siècle, l'intérêt pour la laïcité s'est accru dans la communauté des chercheurs. Des apports nouveaux ont enrichi le débat, mais parfois au prix d'un rabattement sur cette conception caricaturale de la laïcité française. Ce fut notamment le cas suite à la loi du 15 mars 2004 (loi sur le port de signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement public), qui suscita des réactions bien au-delà du contexte de son application. Néanmoins, diverses initiatives académiques et citoyennes¹ attestent qu'une réflexion internationale sur la laïcité émerge peu à peu, contribuant à enrichir les perspectives théoriques.

La laïcité est abordée dans cet ouvrage en tant que mode d'organisation politique visant la protection de la liberté de conscience et l'égalité entre les citoyens. Une telle perspective s'affranchit de la définition la plus couramment avalisée, qui la réduit à un seul paramètre : un régime de « séparation » de l'État et des religions.

1. On pense à l'important réseau latino-américain *Libertades Laicas*, mis en place à l'initiative de Roberto Blancarte. Entre autres, pour ce qui concerne les deux auteurs, le n° 146 de la revue *Archives des sciences sociales des religions*, « Les laïcités dans les Amériques » (2009), coordonné par Milot, et le livre sur *Les Laïcités dans le monde* (paru en 2007, 3^e édit. 2010, plusieurs traductions parues ou en cours) de Baubérot. Sur un plan institutionnel, on doit signaler l'ajout du pluriel à « laïcité » pour le Groupe de sociologie des religions et de la laïcité du CNRS, devenu le Groupe sociétés, religions et laïcités. De même, la chaire d'histoire et de sociologie de la laïcité à l'EPHE, est devenue chaire d'histoire et de sociologie des laïcités.

Si la séparation constitue un principe fondamental des régimes de laïcité, elle ne représente pas leur finalité. L'exemple des États-Unis illustre que la séparation a d'abord servi à garantir l'autonomie des Églises puis la liberté de conscience de chaque citoyen, alors que l'histoire de l'ancien bloc communiste nous rappelle qu'elle justifia aussi la persécution des religions.

Ainsi, dans le prolongement de nos travaux antérieurs (Baubérot, 1990, 2004, et Milot, 2002, 2008), nous définissons le concept de laïcité par ses visées, en l'occurrence l'égalité et la liberté de conscience, et par les moyens qui en garantissent le déploiement, la neutralité et la séparation. Nous pensons que c'est l'articulation entre ces principes qui nous permet d'analyser le plus adéquatement la réalité empirique de la laïcité et ses enjeux historiques et actuels, et ce de manière comparative entre différents contextes nationaux. C'est pourquoi un usage du singulier et un usage du pluriel ne s'opposent pas, mais renvoient à des niveaux logiques différents : « la » laïcité comme concept d'analyse et « les » laïcités comme configurations diverses selon les espaces nationaux et les moments historiques.

Les questions soulevées au sein de chacune de ces laïcités connaissent, pour leur part, de moins en moins de frontières. Partout, les éléments constitutifs de la modernité (pluralisme, droits de l'homme, individualisme...) et leurs dynamiques actuelles (nouveaux flux migratoires, requête d'égalité réelle entre les majorités et les minorités, manifestations publiques de l'appartenance religieuse...) remettent profondément en cause les modes établis de gouvernance politique. Le concept de laïcité apparaît certes polysémique et la diversité des approches contribue à enrichir les perspectives. Toutefois, certaines confusions limitent la puissance d'analyse et d'interprétation de la notion de laïcité. En voici trois parmi les plus fréquentes, qu'il nous apparaît important de clarifier d'entrée de jeu : la laïcité comme une « exception » française, l'association entre laïcité et citoyenneté républicaine, enfin, la pseudo-impossibilité de traduction du terme laïcité en d'autres langues que le français.

LA LAÏCITÉ N'EST PAS QUE FRANÇAISE

Dans certains ouvrages, on constate encore une tendance à considérer la laïcité « à la française » comme *le* modèle auquel on compare d'autres situations nationales (par exemple Bader, 2009 ; Campiche, 2010, p. 37-38). Dès lors, la laïcité telle que déployée en France paraît soit un idéal à réaliser, soit un mode de régulation dont il faudrait explicitement se distancier. Or, la laïcité française est fort complexe et, tel un iceberg, on peut n'en percevoir que le pic apparent. La notion de laïcité ne qualifia que tardivement les institutions politiques ou la République. Ainsi la loi de 1882, qui laïcise l'école primaire publique, n'utilise pas les termes de la famille sémantique « laïcité ». La loi de séparation de 1905 n'y recourt pas non plus. Il faut attendre la Constitution de 1946 pour que la République française soit qualifiée de laïque, sans que le terme soit défini juridiquement. Cela illustre que la réalité politique française de la laïcité n'est pas forcément liée à son usage social ou juridique.

En revanche, d'autres États, comme les États-Unis d'Amérique, ont très tôt mis en pratique la réalité laïque sans la désigner ainsi : la séparation des Églises et de l'État fédéral, qui correspond au non-établissement de toute religion, fait l'objet du premier amendement (1791) à la Constitution états-unienne. C'est l'érection du « mur de séparation » dont parlait Jefferson. Le « père » de la loi de 1905, Aristide Briand, citait d'ailleurs les États-Unis, avec le Canada, le Mexique ou le Brésil, comme des pays où « l'État est réellement neutre et laïque² ». À ce moment des débats français sur la séparation, les républicains considéraient d'ailleurs aussi qu'il existait une laïcité belge (La Chesnais, 1904).

La laïcité, lorsque le mot est accolé à la France, demeure souvent

2. Chapitre IV de son rapport à la Chambre des députés, au nom de la commission parlementaire qui élaborait la proposition de loi. Facilement consultable sur Internet (www.laicite-laligue.org/), ce chapitre, que Briand estimait « indispensable », a néanmoins été supprimé de la réédition dudit rapport par l'Assemblée nationale, en 2005.

associée au conflit et au rejet de la religion hors de la sphère publique. De plus, la Révolution française a donné une certaine légitimité au refus des religions constituées, à la suite d'un long monopole de légitimité historique du catholicisme. En France, deux mémoires militantes opposées, l'une catholique et l'autre laïque, ont eu chacune intérêt à raconter l'avènement de la laïcité uniquement comme un « combat ». Enfin, au XIX^e siècle, l'affranchissement de l'État français par rapport à l'Église catholique s'est caractérisé par une attitude anticléricale et, chez certains, même hostile à l'égard du catholicisme. Mais, depuis un demi-siècle, l'historiographie a progressivement montré que ce ne fut pas le cas de la loi de séparation des Églises et de l'État de 1905³. Comme le souligne Émile Poulat (1987, p. 190), si « le catholicisme n'est plus religion publique en France, il ne s'ensuit pas qu'il soit exclu de la vie publique : simplement, il doit s'y faire sa place selon les règles du droit commun, l'état général des esprits, le rapport des forces politiques et sociales ». Même si la laïcité française a connu une évolution interne, le principe politique d'articulation des relations entre l'État et les Églises auquel elle renvoie se trouve souvent occulté par les aspects sociaux les plus conflictuels. Non seulement la mémoire retient plus facilement ces aspects que ceux iréniques ou transactionnels, mais l'iconographie joue aussi dans ce sens. En 2005, les manifestations françaises du centenaire de la loi de 1905 ont montré une nette distance entre les travaux d'universitaires, qui insistaient sur l'importance des éléments d'accommodation, et les expositions et images reproduites dans la presse qui, privilégiant les caricatures ou des photographies spectaculaires de l'époque, mettaient forcément l'accent sur les aspects conflictuels, renforçant ainsi l'écart entre histoire et mémoire. Développement historique et modalités d'application de la laïcité française sont donc marqués du sceau de la complexité (Barbier, 1995 ; Baubérot, 1990, 2004, 2010 ; Poulat, 1987).

3. Aspect intéressant, ce sont des historiens du catholicisme (eux-mêmes par ailleurs catholiques) qui ont ouvert la voie à ce nouveau regard historiographique : Dansette, 1951 ; Mayeur, 1966 ; Larkin 1974. Seule exception : Latreille et Rémond, 1964, qui restaient dans l'historiographie traditionnelle.

Par ailleurs, cela fait plusieurs décennies que des travaux académiques étudient d'autres laïcités. Donnons quelques exemples. Dès 1960, un colloque du Centre de sciences politiques de Nice étudie diverses laïcités dans le monde (de l'Occident au Japon); en 1979, paraît une *Histoire de la laïcité en Belgique et en France*, dirigée par Hervé Hasquin qui a ensuite effectué d'autres travaux (2008) sur la laïcité belge. En 1994, deux études académiques analysent la situation politico-religieuse de différents pays de l'Union européenne grâce à la notion de laïcité (Baubérot, 1994; Dierkens, 1994). Cela prouve que des faits historiques spécifiques à la France, liés à la notion de laïcité, ne constituent pas un déterminant de son usage théorique. À cet égard, Guy Haarscher (1996) a été l'un des premiers auteurs, hors de France, à théoriser la laïcité en la dégageant du seul contexte français, pour définir l'autonomisation de l'État par rapport aux religions, articulée aux principes fondamentaux de la tolérance et de la justice puisés dans la philosophie politique.

Haarscher distingue les processus historiques d'émergence de la laïcité des principes philosophiques et théoriques qui permettent de la définir et de la justifier. Il admet que « la laïcisation de la société s'est d'abord manifestée comme un problème de politique religieuse », mais ce qui « historiquement, en particulier en France, a constitué l'adversaire essentiel des laïques perd, sur le plan théorique, son statut privilégié » (1996, p. 118). La laïcité ne saurait donc se limiter au cas français et c'est ce qu'illustrent également des travaux menés par des auteurs de divers pays : Roberto P. Blancarte (2000) pour le Mexique, Jean-Pierre Bastian (2001) pour l'Amérique latine, Micheline Milot (2002) pour le Canada et le Québec ou Thomas Berns (2006) pour la Belgique. Chaque laïcité s'est d'ailleurs construite en effectuant des emprunts à d'autres pays.

LA CONCEPTION « RÉPUBLICAINE »
DE LA CITOYENNETÉ FRANÇAISE

Les critiques les plus radicales de la laïcité française concernent souvent autre chose que la régulation laïque : on stigmatise en réalité le type républicain de citoyenneté. Si laïcité et citoyenneté entretiennent des liens étroits – la laïcité se doit de protéger les libertés dont bénéficient les citoyens –, la seconde ne découle pas de la première selon un lien de cause à effet. Certes, la République française, sous la Révolution, a voulu que l'appartenance nationale se traduise par un lien politique entre le citoyen et l'État qui ne soit plus médiatisé par des appartenances à une catégorie sociale, un groupe ou une Église. La construction de la citoyenneté reléguait les appartenances communautaires dans le privé. « La laïcité originelle », écrit Philippe Portier, « place l'État en situation de surplomb par rapport à la société civile : son rôle est de produire, par dépassement des identités acquises (ethniques, régionales, confessionnelles...), un ordre d'existence conforme aux requêtes de la raison universelle [...], la sphère publique constitue le “monde commun”, le “corps citoyen” à l'abri de la particularité » (Portier, 2003, p. 8, 10). Or, selon un de ses meilleurs historiens, Albert Mathiez (2005, p. 23), lors de la Révolution française il n'y avait « pas de place [...] pour l'État neutre et laïque ».

La laïcité française s'est trouvée ainsi corrélée à un projet de société et, à ses débuts, à la volonté d'instaurer une « spiritualité républicaine », bien analysée (quoique en partie de l'intérieur) par Claude Nicolet (1982). Cette spiritualité allait à l'encontre des prétentions englobantes de la spiritualité catholique, mais se calquait en bonne part sur elle. Une telle tendance s'apparente à une sorte de religion civile, tendance récurrente de la République française, selon Olivier Ihl (1996) ; cette religion civile s'appuie sur une intention de socialisation à une commune appartenance à la nation, sur une morale du citoyen et un civisme qui exprimerait l'adhésion à la République par le repli des particularités dans la sphère de l'intime.

Cette « spiritualité républicaine » est-elle bien laïque ? La première acception formalisée du terme de laïcité, due à Ferdinand Buisson (qui ne fut pas lui-même indemne de spiritualisme républicain), la définit, entre autres, comme la « délimitation profonde entre le temporel et le spirituel » (1883-1887, p. 1469). Haarscher (1996, p. 75) note avec justesse : « [...] la France révolutionnaire et jacobine prétendument porteuse d'un projet de transformation radicale de l'homme, a elle-même lesté l'idée républicaine d'un poids idéologique qui l'a rendue partielle et partielle, et l'a en quelque sorte "délaïcisée". » Cette modélisation de la citoyenneté contraste avec le pluralisme inscrit dans la tradition britannique (Schnapper, 2002, p. 28-30). Il importe donc de distinguer ce qui relève de la laïcité et ce qui s'adosse à cette conception particulière de la citoyenneté française. Certes, écrit Jean-Claude Milner (1984, p. 151), « l'idéologie française [...] est ce paradoxe : une particularité qui ne se supporte elle-même que revêtue des insignes de l'Universel »... ou (ajouterons-nous) d'une conception française de l'Universel. Un tel paradoxe est le problème de « l'idéologie [dominante] française », pas celui de la laïcité. Ce paradoxe s'enracine, dans la tradition française républicaine, dans le fait que la reconnaissance de l'autre comme égal semble fondamentalement supposer, comme l'affirme Renaut, de « nécessairement faire table rase de ce qui nous distingue de cet autre [...] dans ses manières d'être ce qu'il est et dans les repères qui cadrent son existence » (Renaut et Touraine, 2005, p. 15). Là n'est pas la seule manière de penser la façon d'être moderne et de créer du lien politique.

La relégation, à l'espace de la vie privée, de toute forme d'expression de l'appartenance religieuse au nom de l'unité du lien social nous informe donc moins sur la laïcité, en tant que concept politique, que sur un emploi normatif particulier, qui semble (à tort ou à raison) dominant en France. En dehors de l'Hexagone, c'est précisément cet usage qui demeure le plus facilement accessible, même s'il est source de tension depuis son origine. Socialement très visible par les conflits qu'elle engendre, commode par sa simplicité théorique, cette représentation a l'avantage de ne pas devoir composer avec la complexité des interactions sociales et n'a pas à se soucier de la diversité culturelle et des exigences de

reconnaissance qui peuvent en découler. Une telle conception se trouve plus facilement relayée par certains militants laïcistes, dans différentes sociétés démocratiques, et apparaît plus aisément critiquable par les théoriciens libéraux. Ainsi, les aspects conflictuels de la laïcité française dominante, face à l'islam, font l'actualité, alors même que les aspects accommodants sont du domaine du non-événement, comme l'a exprimé pertinemment Philippe Portier (*Le Monde*, 13 décembre 2009). C'est ainsi que la conception supposément issue de la tradition française, même si elle se situe en décalage par rapport à la réalité sociologique, sert de fondement à une contestation parfois radicale de la laïcité que nous critiquerons. Elle représenterait un aménagement politique strictement franco-français inapte à répondre aux défis des sociétés pluralistes et aux exigences de justice qu'elles induisent, notamment en ce qui concerne les besoins expressifs des individus (Bader, 2007 ; Bhargava, 2009a et 2009b ; Connolly, 1999).

LA TRADUCTION DITE IMPOSSIBLE ET SES CONSÉQUENCES

Une autre limitation de l'usage du concept de laïcité est sa traduction, supposée impossible, en d'autres langues que le français. L'exemple le plus révélateur serait, dans cet esprit, les écrits de langue anglaise qui recourent aux notions de *secularism* ou de *secular state*. Certains plaidoyers vont plutôt dans le sens du concept de « sécularisation » pour décrire à la fois des processus culturels et des processus politiques et institutionnels, alors même que ces derniers domaines renvoient explicitement au régime politique de liberté de conscience (Bader, 2007 ; Kuru, 2009 ; Shakman Hurd, 2008). Le terme de laïcité est désormais utilisé dans des colloques ou études académiques pour qualifier la situation américaine (Lacorne, 2007 ; Richet, 2001 ; Zoller, 2005).

On retrouve ailleurs, dans des ouvrages académiques, les termes de *laicità* en italien (Cavana, 1998 ; Ferrari, 2002 ; Teodori, 2008), de *laicidad* en espagnol (Blancarte, 2000, Milot, 2009c ; Llamazares

Fernandez, 2000 et 2008 ; ASSR, 2009, n° 146), de *laicidade* en portugais (Catroga, 2006 ; Arriada Lorea, 2008), de *'ilmâniyya* en arabe (Filali-Ansary, 2002). On recourt à *laiklik*, en turc (Kaboglu, 2001 ; Burdy et Marcou, 1995 ; Citak-Aytürk, 2005) et même à *laiciteit* en néerlandais (Wolfs *et al.*, 2007). Depuis quelques années, le néologisme *laicity*⁴ est utilisé dans des publications anglophones, un terme qui peut, d'ailleurs, s'enraciner dans le mot anglais médiéval de *lay*. Le *layman* anglais était un homme qui ne possédait aucun caractère de cléricature.

Néanmoins, l'importance quantitative de l'anglais dans le monde scientifique, où les expressions *secularism* ou *secular state* sont courantes pour décrire la réalité politique de la laïcité de l'État, entretient certainement une frilosité théorique dans les milieux francophones à l'égard de l'usage de la notion de laïcité. En particulier, plusieurs sociologues de la religion lui préfèrent celle de sécularisation, mais au prix d'une certaine confusion : la sécularisation est souvent érigée en « paradigme », englobant les principes mêmes de laïcité. En revanche, la traduction *laicidad* en espagnol et celle de *laicità* en italien, distinctes de *secularización* et de *secolarizzazione*, illustrent que la distinction entre laïcisation et sécularisation se trouve déjà répandue et opérante. Nous optons résolument pour la différenciation des deux processus, tout en prenant en compte les interactions entre l'un et l'autre.

Si nous tenons à un usage international (et pas seulement francophone ou latin) du terme de « laïcité » ce n'est pas par chauvinisme linguistique. Inversement, si l'anglais domine comme langue d'échanges universitaires internationaux, cela ne doit pas devenir une condition linguistique qui rende impossible d'incorporer des termes venus d'autres langues. Nous le verrons, l'usage scientifique de la notion de laïcité permet de distinguer un concept politique de celui, socioculturel, de « sécularisation ». Ce dernier est devenu tellement multidimensionnel, qu'au lieu de permettre de nouvelles avancées théoriques, il tend à stériliser la réflexion en

4. Voir notamment *Social Compass*, n° 47 (3), 2000, numéro spécial intitulé « Twists and turns of laicity ».

la focalisant sur un débat sans fin (faut-il ou non l'abandonner ?) ou à multiplier les équivoques. Si on utilise la notion de *secularism* en la rattachant, ne serait-ce qu'implicitement, à celle de sécularisation (dont elle est sémantiquement proche), on court-circuite alors la réflexion sur la régulation politique des convictions et des religions en l'englobant par un processus socioculturel. Cette confusion est particulièrement fâcheuse en ce qui concerne l'islam. Gudrun Krämer (2009, p. 111) indique que « l'intensité du débat » sur islam et Occident s'explique notamment par le fait que « toutes les parties en présence montrent une faible inclination à opérer cette importante distinction » entre *secularization* et *secularism*. De son côté, Nur Yalman (2007, p. 262) s'élève contre « l'incompréhension » qui résulte de la confusion entre le *secularism*, la « question centrale » pour la relation entre l'« islam et la société civile dans le futur », et la *secularization* qui apparaît à nombre de musulmans comme « aliénante ».

À notre avis, toute théorisation sur laïcité/*secularism* doit prendre fondamentalement en compte le fait que la laïcité, en tant que régulation politique, s'applique à des individus et des groupes qui entretiennent des rapports fort différents à la sécularisation. Dès lors, examiner les conceptions de la laïcité conduit à cerner plus méthodiquement les indicateurs de laïcité, et également la portée normative imputée à la laïcité au regard de l'expression individuelle et collective de la religion dans la société civile.

* * *

Plutôt qu'un ouvrage de synthèse de nos travaux ou une sorte de traité général de la laïcité, nous avons choisi d'aborder les questions qui représentent aujourd'hui des enjeux théoriques et pratiques. Il s'agit d'exposer de manière systématique des outils conceptuels et de lever un certain nombre d'ambiguïtés ou d'impasses. Nous avons voulu mettre en cohérence nombre d'éléments souvent exposés de manière disparate et mettre en lumière de nouveaux défis auxquels sont confrontées les laïcités dans divers contextes nationaux. L'entreprise a déjà été amorcée dans

nos ouvrages précédents : il s'agit de constituer la laïcité comme objet même de l'analyse sociologique.

Chacune des six parties de cet ouvrage aborde un aspect particulier de la problématique de la laïcité. Nous repérons les ancrages historiques des principes de laïcité, d'abord à partir d'un panorama général puis en focalisant notre attention sur un moment clé de l'évolution de la pensée philosophique, celle de John Locke dont on mésestime souvent la portée. Cela nous conduit ensuite, dans la deuxième partie, à examiner la laïcité comme concept analytique et comparatiste à partir de quatre principes constitutifs dont nous définissons de manière idéaltypique six configurations possibles. Dans la troisième partie, il nous est apparu essentiel d'aborder la question des manifestations de l'appartenance religieuse, qui soulève des problèmes parfois nouveaux et parfois anciens mais effacés de la mémoire historique. La quatrième partie est consacrée à la clarification de deux notions souvent confondues : celle de laïcisation et celle de sécularisation ; cette confusion conduit à diverses impasses théoriques et pratiques. Le processus de laïcisation n'étant pas linéaire, nous proposons, dans la cinquième partie, une périodisation selon trois seuils de son déploiement. Enfin, en dernière partie, nous effectuons un retour critique sur un certain nombre d'« idées reçues » sur la France, figure encore très souvent emblématique, idéalisée ou diabolisée, de « la » laïcité.

PREMIÈRE PARTIE

LES ANCRAGES HISTORIQUES
DE L'IDÉE DE LAÏCITÉ

I

Des racines historiques structurantes des régimes laïques

La laïcité ne surgit nulle part spontanément. Un long processus de laïcisation s'effectue au fil d'événements qui concourent à l'émergence des principes laïques. Il s'agit rarement d'une évolution linéaire et tranquille. Elle connaît de nombreux virages, des tensions entre des groupes sociaux, des conflits, des guerres, puis des difficultés liées à l'application concrète quand certains principes sont devenus formellement admis. D'ailleurs, il n'existe pas d'ordre logique universel repérable dans le surgissement des principes laïques. Certains pays ont d'abord instauré une séparation des pouvoirs sans assortir immédiatement celle-ci d'une reconnaissance de la liberté de conscience de tous les citoyens (les États-Unis d'Amérique). À l'inverse, d'autres États, avant d'avoir promulgué officiellement la séparation, ont mis en place des régimes de citoyenneté laïque (la France).

Depuis les xvii^e et xviii^e siècles, l'idée laïque a pris corps progressivement dans le principe de tolérance à l'égard des cultes, dans le déliement de l'appartenance citoyenne et de l'appartenance religieuse et dans le déplacement de la légitimité de l'État, des religions dominantes à la souveraineté du peuple. Divers processus historiques ont mené à l'autonomisation du politique par rapport aux normes religieuses. Ainsi, les modalités selon lesquelles la laïcité prend forme dans un pays se trouvent fortement marquées par l'histoire nationale même si les principes laïques ont circulé entre nations.

DU POLITIQUE À L'ORIGINE DE LA LAÏCITÉ

Raison d'État et tolérance à l'égard des cultes

La pluralité religieuse représente le principal contexte qui a obligé les États à trouver des aménagements pour atténuer les discriminations religieuses et favoriser la paix sociale. De tout temps, des « routes » ont fait circuler marchandises et idées. Comme il y a eu la route de la soie, à travers l'Eurasie, il y a eu également des routes de la foi, véhiculant des conceptions différentes de la Vérité, favorisant des translations socioculturelles (Hattori, 1984). Le commerce, qui pour Weber (2003, p. 154) a constitué un des fondements de la tolérance, mettait en contact des humains de religions différentes, dans un contexte où cette différence devait être mise entre parenthèses pour pouvoir « faire affaire ». Un autre fondement important est, pour Weber, « la raison d'État purement politique ». Pour lui, cette « tolérance » n'est « en rien spécifiquement moderne ou occidentale » (*id.*, p. 155 *sq.*). Il donne les exemples de la Chine, de l'Inde, des grands empires d'Asie antérieurs à l'époque hellénistique, de l'empire romain, des empires islamiques. La tolérance avait alors « une ampleur qu'on ne rencontre nulle part dans le monde au XVI^e et au XVII^e siècle »¹.

Les grandes conquêtes ont effectivement amené le côtoiement d'adeptes de fois différentes. Les empires multinationaux, comme la Perse, l'Égypte, Rome, ont été composés d'ethnies, qui chacune avait ses dieux, constituées en communautés semi-autonomes. Mais « l'autonomie impériale tend à enfermer les individus à l'intérieur de leur communauté, et, par là même, au sein d'une identité ethnique ou religieuse unique. Elle tolère des "communautés incorporées", non les hommes et les femmes libres de toute attache, excepté dans un petit nombre de centres cosmopolites et de capitales » (Walzer,

1. Généralisation qui est un raccourci concernant le XVII^e siècle : Weber va mentionner tout de suite après le Rhode Island (cf. p. 34 *sq.*) pour lequel il va utiliser non plus le terme de « tolérance », mais celui de « liberté de conscience ».

1998, p. 32). L'empire ottoman présente cependant un « modèle de tolérance, plus développé et plus durable. Les communautés qui s'autogouvernaient étaient de type purement religieux » ; les *millets* (minorités religieuses), « se subdivisaient en fonction de critères ethniques, linguistiques et régionaux ». Ce système de tolérance permettait aux juifs et aux chrétiens de pratiquer leur culte, de former des organisations autonomes, quoique subordonnées à l'islam, religion officielle de l'empire (*id.*, p. 34 *sq.*). Il s'agissait encore de groupes, et non d'individus. Deux exceptions, toutefois : au XVI^e siècle, les karâïtes purent se dissocier du reste du judaïsme et, à la fin de l'empire, le *millet* protestant s'organisa selon des principes issus de la philosophie libérale.

La tolérance due à la raison d'État pouvait être contredite par des intérêts politiques, instaurant le lien social sur une base religieuse. Au Moyen Âge, la « société de chrétienté » s'est souvent caractérisée par un esprit de « croisade », visant à combattre des « ennemis » externes (musulmans) et à éradiquer des « ennemis internes » (juifs et « hérétiques »). Il faut cependant dire qu'elle permit aussi, au XIII^e siècle, la création de l'Université (soutenue par les papes Innocent III et Grégoire IX), qui va miner de l'intérieur le monolithisme chrétien. Rappelons que Thomas d'Aquin a frôlé l'hérésie avant de devenir un « docteur de la foi » et que Luther était un universitaire. À ce moment-là, et au siècle suivant, un droit civil s'autonomise progressivement (même si certains liens sont maintenus) par rapport au droit canon (Boureau, 2006).

Les « grandes découvertes » de « nouveaux mondes », à partir du XV^e siècle, multiplient les rapports entre l'Europe et d'autres civilisations. Dès 1493, le pape Alexandre VI partage la souveraineté des terres à découvrir outre-Atlantique entre l'Espagne et le Portugal, confie à leurs rois la responsabilité de créer des diocèses et de nommer des évêques. C'est le système du *Patronato real* (patronage royal) où le religieux va se trouver subordonné au politique. Après l'indépendance de pays latino-américains, au XIX^e siècle, la non-reconduction du patronage engendra dans plusieurs pays des processus de laïcisation plus ou moins autoritaires (Bastian, 2001). Avec le développement de relations entre l'Europe et la Chine, et l'échec des jésuites à concilier chrétienté et « rites

chinois», la figure emblématique de Confucius va contribuer, lors des Lumières, à l'idée qu'il existe d'autres morales 'élevées' que la seule morale chrétienne et à dissocier en partie religion et morale. Cette progressive séparation est essentielle pour la constitution d'un ordre public laïque.

En Europe même, au xvi^e siècle, la montée du protestantisme met à mal les prétentions hégémoniques du catholicisme romain. En Grande-Bretagne, en Scandinavie, dans des principautés et villes libres en Allemagne, dans des cantons suisses, le « pouvoir temporel » s'émancipe complètement du « pouvoir spirituel » pontifical et inclut la religion dans l'organisation politique du pays. C'est la fin de la référence politique au droit canon et la création d'Églises nationales subordonnées à des gouvernements laïques². Significativement, on les qualifiera d'Églises « laïcocéphales » et, en 1842, l'Académie française définira le « laïcisme » comme la doctrine qui « reconnaît aux laïques³ le droit de gouverner l'Église » (cité par Fiala, 1991, p. 48). Un historien anglais reconnu, Norman Sykes (1934), utilise le terme de *laicization* pour qualifier l'augmentation du pouvoir des « laïcs » (le roi, ses conseillers politiques, etc.) dans le gouvernement de l'Église d'Angleterre. Si la France ne devient pas « réformée », c'est en partie parce qu'un concordat a renforcé, en 1516, la possibilité du gallicanisme, catholicisme

2. Le terme « laïcité » (Blancarte, 2000, p. 119) provient d'abord du grec *laos* (peuple) puis du grec d'église *laikos*, par opposition à *klerikos*, et donne le latin d'église *laicus*, longtemps écrit *lai* en ancien français. Au Moyen Âge, le frère *lai / laïe* (en anglais *lay / secular*) était « celui qui n'a nul degré de cléricature », indique Pierre Fiala (1991, p. 46 *sq.*), qui poursuit : des termes « comme *laïque*, *laïcation* émergent au xv^e siècle, dans un contexte juridique, [qui sera au xvi^e siècle] marqué aussi par le protestantisme naissant ». *Laïcation* désigne la « procédure laïque ». Il s'agit de distinguer le droit civil du droit canon. L'*Encyclopédie* de Diderot (éd. de 1751 à 1772) reprend cette terminologie. Elle précise qu'un juge laïque « est un magistrat qui tient son autorité du prince et de la république par opposition au juge ecclésiastique qui tient la sienne, immédiatement, de Dieu même ». La « puissance laïque » est désignée « par opposition à la puissance spirituelle ou ecclésiastique ». À la fin du xvii^e siècle/début du xviii^e siècle, un laïc comme Saint-Simon parle couramment dans ses *Mémoires* de « nous laïques » opposés au clergé.

3. L'orthographe de laïc/laïque a été fluctuante. Aujourd'hui, « laïc désigne un adepte d'une religion qui n'est pas un clerc, laïque un partisan actif du principe de laïcité » (Fiala, 1991, p. 45). Ce n'était pas toujours le cas encore au xix^e siècle.