

LIBRE DE
LE DIRE





**Fondements et enjeux de
la liberté de conscience
et d'expression en France**

Louis Schweitzer
Jacques Buchhold
Jean-Yves Carlier
Charles-Éric de Saint Germain
Prisca Robitzer
Nancy Lefèvre

 bléditions

**Ouvrage collectif réalisé sous la direction
du bureau et des permanents du Cnef.**

***Libre de le dire : Fondements et enjeux de la liberté
de conscience et d'expression en France*** - Cnef

© 2015 • BLF Éditions • www.blfeditions.com

Rue de Maubeuge • 59164 Marpent • France

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés.

Couverture : Jean Schott

Mise en page : BLF Éditions

Impression n° XXXXX • IMEAF • 26160 La Bégude de Mazenc

ISBN 978-2-36249-285-3	broché
ISBN 978-2-36249-286-0	e-pub
ISBN 978-2-36249-287-7	mobipocket

Dépôt légal 1^{er} trimestre 2015

Index Dewey (CDD 23) : 261.72

Mots-clés : 1. Liberté religieuse. Laïcité.
2. Liberté de conscience et de culte.
Liberté d'expression.

Table des matières

Préface	
<i>Étienne Lhermenault</i>	7
Nos auteurs	9
Chapitre un	
Une parole chrétienne dans un monde laïque	
<i>Louis Schweitzer</i>	13
Chapitre deux	
Le terreau théologique: L'héritage professant de la laïcité	
<i>Jacques Buchhold</i>	19
Chapitre trois	
Liberté de dire, liberté de croire: Deux siècles de défi évangélique (1815–2015)	
<i>Jean-Yves Carlier</i>	35
Chapitre quatre	
Liberté de conscience et de religion aujourd'hui: Plaidoyer pour une « laïcité ouverte »	
<i>Charles-Éric de Saint Germain</i>	75
Chapitre cinq	
La France, « libérée pour la liberté »?	
<i>Prisca Robitzer</i>	97
Chapitre six	
Libertés de conscience et d'expression: D'une haute reconnaissance juridique à de fragiles équilibres	
<i>Nancy Lefèvre</i>	127
Conclusion	
<i>Daniel Liechi</i>	155



Préface

— Étienne Lhermenault
Président du Cnef

Issues de branches du protestantisme qui plongent leurs racines dans les ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, les Églises évangéliques ont toujours été préoccupées par les questions de liberté de conscience et d'expression. Il faut dire que, bien avant la naissance de nos démocraties, les anabaptistes mennonites, puis les baptistes, ont défendu l'idée que la foi des sujets d'un royaume ne devrait pas dépendre de celle du souverain. Et c'est l'un d'eux, le pasteur Roger Williams, qui, au milieu du ^{xvii}^e siècle, a jeté les bases d'un État laïque dans les colonies d'Amérique¹.

Ainsi, contrairement aux idées reçues, la liberté de conscience et d'expression et la séparation des Églises et de l'État trouvent leur origine non hors de la religion, mais en son sein. Et il convient de préciser : au sein d'une branche du christianisme qui s'est toujours fait remarquer par son militantisme. Comme l'écrit Jean Baubérot, « Williams pouvait accueillir dans le Rhode Island des quakers pourchassés, cela ne l'empêchait pas de polémiquer doctrinalement avec eux² ».

D'avoir eu raison avant l'heure a valu aux protestants évangéliques bien des difficultés. Jusqu'au ^{xix}^e siècle en France, ils ont connu l'opprobre et la persécution comme le décrit si bien Jean-Yves Carlier dans les pages qui suivent. Cela n'a fait qu'aiguïser leur intérêt pour la liberté de conscience et d'expression. Et il faut bien entendre la liberté de tous et non pas seulement la leur.

¹ Roger WILLIAMS, *Genèse religieuse de l'État laïque: Textes choisis*, sous la direction de Marc Boss, Genève: Labor et Fides, 2013, 201 p.

² *Ibid.*, p. 7.

LIBRE DE LE DIRE

Dans le droit fil de cette histoire, le Conseil national des évangéliques de France a décidé de mener campagne sur ce thème sous le libellé « Libre de le dire ». En publiant le présent ouvrage, il espère contribuer à la réflexion sur cet acquis si précieux de nos sociétés démocratiques. À un moment où la peur des religions obscurcit le discernement et conduit certains dirigeants politiques à vouloir aseptiser la sphère publique de tout discours religieux, nous voulons redire qu'il n'y a pas de démocratie digne de ce nom sans réelle liberté de conscience et d'expression.

Nos auteurs

LOUIS SCHWEITZER, né en 1952, est pasteur baptiste et théologien. Il enseigne l'éthique et la spiritualité à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, et donne les cours sur les Églises évangéliques à l'institut supérieur d'études œcuméniques de Paris.

Il a été membre du Comité consultatif national d'éthique (CCNE) de 2009 à 2013.

JACQUES BUCHHOLD, théologien, est doyen de la Faculté libre de théologie évangélique (FLTE) de Vaux-sur-Seine. Avec un DEA en théologie, il a été tour à tour missionnaire, puis pasteur implanteur d'Églises à Lyon et à Paris. Il a ensuite œuvré à la traduction de la Bible du Semeur avant de s'engager dans l'enseignement. Depuis 1993, il est professeur à la Faculté de théologie de Vaux-sur-Seine.

Président pendant plusieurs années de l'Association francophone européenne de théologiens évangéliques, il est aujourd'hui président du comité théologique du Cnef.

JEAN-YVES CARLUER est né dans une famille protestante du Finistère. Agrégé, maître de conférences honoraire en Histoire à l'Université de Bretagne Occidentale à Brest, il a consacré sa thèse aux protestants bretons (xvi^e-xx^e siècles), soutenue en 1992 à Rennes.

Il a rédigé ou dirigé des ouvrages et publié plusieurs dizaines d'articles consacrés à l'histoire religieuse, en particulier dans le *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*.

LIBRE DE LE DIRE

On lui doit aussi plusieurs articles et ouvrages relatifs à l'histoire sociale.

Il anime également un blog de recherches : <http://le-blog-de-jean-yves-carluer.fr>.

Jean-Yves Carluer est marié et père de quatre enfants, tous enseignants. Il a huit petits-enfants.

CHARLES-ÉRIC DE SAINT GERMAIN, père de famille de quatre enfants, est ancien élève de l'ENS Fontenay, agrégé et docteur en philosophie. Marqué par l'idéalisme allemand (Kant et Hegel), il est spécialiste de philosophie moderne. Sa philosophie valorise la subjectivité et ses droits, d'où son intérêt parallèle pour l'existentialisme (Augustin, Pascal, Kierkegaard et Heidegger notamment) ou pour la théologie protestante.

Il œuvre actuellement en classes préparatoires B – L (lettres et sciences sociales) à Nancy, après avoir enseigné à l'université Lyon-III, à l'université de Nantes et aux « maristes » à Lyon.

Il a déjà publié plusieurs ouvrages, dont *Un évangélique parle aux catholiques* (Paris: F.-X. de Guibert, 2008) et *Cours particuliers de Philosophie I et II* (Paris: Ellipses, 2011).

PRISCA ROBITZER s'intéresse depuis 2002 à la laïcité française. Son travail de recherche de doctorat a porté sur la construction mentale de la laïcité et s'est concentré sur la mise en évidence des mécanismes idéologiques à l'œuvre. À l'École pratique des hautes études, elle a notamment bénéficié de la direction de Jean Baubérot, professeur émérite en histoire et sociologie de la laïcité, et de Pascal Moliner, professeur de psychologie sociale.

Bénévole active, elle est régulièrement sollicitée pour donner des conférences, des enseignements ou écrire des articles sur la laïcité. Prisca Robitzer est aussi titulaire d'un master 1 de théologie à la Faculté Jean Calvin et responsable pédagogique d'une formation de théologie en Bretagne.

Prisca Robitzer est mariée, mère de trois enfants et membre d'une Église protestante évangélique à Brest.

NANCY LEFÈVRE est juriste de la commission juridique du Cnef. Elle traite des questions juridiques liées aux activités des Églises et des œuvres chrétiennes en France. Sa pratique de droit privé s'allie à un fort intérêt pour les libertés fondamentales et les droits de l'homme sur un plan national, européen et international.

Auparavant juriste d'affaires dans un grand groupe bancaire, elle a poursuivi ses études en droit des affaires internationales en France puis aux États-Unis. Elle répond actuellement aux questions juridiques du Cnef et de ses membres, administre le site infojuridique.lecnef.org et coordonne les publications de la commission comme *La Laïcité française: entre l'idée, l'Histoire et le droit positif* (BLF Éditions, 2013). Elle participe activement à la campagne Libre de le dire, qui correspond à ses convictions de défense des libertés.

Nancy Lefèvre est mariée, mère de quatre enfants et membre d'une Église évangélique à Montpellier.



Chapitre un

Une parole chrétienne dans un monde laïque

— Louis Schweitzer
Pasteur et théologien

La société française est laïque: elle ne reconnaît aucune religion ou philosophie comme ayant une autorité particulière ou un statut privilégié. Il n'existe donc pas (ou ne devrait, en tout cas, pas exister) une pensée religieuse ou philosophique officielle de la République. On peut tirer de ces principes assez largement admis deux conséquences contradictoires et deux visions de la laïcité.

Les deux laïcités

Selon une première vision de la laïcité, la religion relève strictement de la sphère privée. Elle n'a pas à jouer le moindre rôle dans les débats de société. Une telle conception ne définit pas la laïcité comme l'expression de la liberté de conscience; elle caractérise plutôt le refus catégorique du religieux. C'est ainsi que des philosophies ou des conceptions athées ont tout à fait le droit de s'exprimer là où les grandes religions doivent se taire. Cette laïcité «de combat» trouve ses racines dans notre histoire: dans les relations longtemps conflictuelles entre l'Église catholique politisée et la République. Elle possède encore ses défenseurs actifs. Il n'y a, dans cette perspective, aucune place pour une parole chrétienne. Si des chrétiens peuvent s'exprimer, c'est en tant que citoyens et sans mentionner leurs convictions religieuses.

Il existe heureusement une autre forme de laïcité, plus ouverte. Celle-ci défend, par principe, la liberté de conscience. Aucune

philosophie ou religion ne bénéficie d'une place privilégiée, mais toutes peuvent débattre des grandes questions de société. Puisque les citoyens ont le droit de penser et de croire librement, ils ont aussi celui de dire non seulement ce qu'ils pensent, mais aussi pourquoi ils le pensent. Et puisqu'il existe de grandes familles confessionnelles, leurs opinions peuvent être prise en compte, parmi d'autres, sur les sujets essentiels. C'est ainsi que les religions peuvent être interrogées par le gouvernement, les députés ou les sénateurs sur leur position avant qu'un projet de loi soit proposé au vote. On peut même demander aux principales confessions religieuses de proposer le nom de certaines personnes pour que leur sensibilité puisse être représentée dans une commission nationale ou un comité d'éthique qui souhaite que les diverses approches philosophiques ou spirituelles puissent prendre part à la réflexion. C'est ce qui se passait avec le Comité consultatif national d'éthique (CCNE) jusqu'au renouvellement de l'été 2013, lorsque le gouvernement a souhaité qu'il n'y ait plus de « religieux » et a jugé ne plus devoir demander des propositions de noms aux instances représentatives des grandes religions, mais a préféré nommer, directement et sans consultation, certaines personnes de son choix.

Il m'a été donné, pendant quatre ans, d'être membre du Comité consultatif national d'éthique et c'est bien sûr sur la base de cette expérience extrêmement enrichissante que je m'exprimerai.

Une parole dans le débat

On pense souvent que les religions ont, sur beaucoup de sujets, des positions toutes faites qui, d'une certaine manière, semblent « venir d'en haut ». Cet argument est parfois utilisé pour les disqualifier : elles ne proposeraient pas une libre réflexion, mais ne feraient qu'asséner des paroles d'autorité. C'est méconnaître les religions d'aujourd'hui. C'est oublier qu'au sein des grandes confessions chrétiennes, les positions sont diverses. Et si les grands principes semblent assez clairs, leurs applications sont souvent complexes. Bien des questions qui sont posées dans le cadre du CCNE sont nouvelles et la réflexion se fait dans le dialogue. Les « représentants » des confessions ne viennent pas toujours avec leurs convictions toutes faites. Leur position se construit dans la confrontation de certaines convictions fonda-

mentales et de la réalité qu'ils découvrent dans le travail accompli par la commission. Il est cependant vrai que ces commissions sont aussi amenées à aborder, à l'occasion, des sujets sur lesquels les positions des Églises peuvent être assez claires et depuis longtemps connues.

Comment prendre la parole dans une commission ou dans le débat public ?

Il est clair que les chrétiens ne peuvent pas imposer une parole d'autorité, pas plus que quiconque, d'ailleurs. Mais ils ont le droit et la possibilité de partager leurs convictions, au même titre que les représentants d'autres sensibilités. Peuvent-ils exprimer les raisons de leurs convictions sur tel ou tel sujet ? On ne voit guère l'argument qui pourrait les en empêcher. Chaque personne pense à partir d'un certain nombre de principes, de fondements. Au nom de quoi certains seraient-ils plus exprimables que d'autres ? Si certains pensent en dialogue avec la révélation biblique, dans la foi en Jésus-Christ, en quoi cela aurait-il moins de valeur que de se fonder sur d'autres présupposés, humanistes ou matérialistes ? Au pire, on pourra leur faire remarquer, s'ils fondent de manière très précise leur parole sur la révélation, qu'une telle attitude est sans pertinence pour qui ne partage pas les mêmes convictions religieuses. C'est pour cette raison que les chrétiens peuvent être appelés à utiliser parfois d'autres chemins. Mais ils ont le droit de parler de leur foi comme d'autres de la leur, de leurs doutes ou de leurs convictions athées. Dans une démocratie comme la nôtre, toutes les convictions ont le droit de s'exprimer dans la mesure où elles n'outrepassent pas le cadre de la loi commune et du respect de l'autre.

Une parole chrétienne ne possède donc pas en elle-même la capacité de s'imposer, mais relève du témoignage. De même qu'une personne peut communiquer sa foi, dire son espérance, les chrétiens peuvent dire ce qui les fait vivre et les conséquences qu'ils en tirent pour certains sujets qui font débat.

Le témoignage et la raison

Les chrétiens ont la conviction que le regard qu'ils portent sur la société à partir de la révélation les amène à des attitudes justes, réalistes et bienfaitantes. Ils sont convaincus que l'oubli ou

l'abandon de certains principes ne peut que fragiliser notre société en l'entraînant dans un sens contraire à celui de la vie. Mais de quelle manière s'exprimer ?

Des personnes qui ne partagent pas leur foi peuvent comprendre et accepter les arguments et les raisons invoqués. C'est pourquoi, dans certaines situations, il peut sembler préférable de ne pas trop insister sur les fondements bibliques ou théologiques qui sous-tendent certaines prises de position. Il s'agira alors de mettre l'accent sur les arguments raisonnables qui montrent que ces convictions sont pertinentes et utiles pour le bien de chacun et de tous dans la réalité de l'existence humaine.

Certains chrétiens évangéliques peuvent se sentir gênés par cette attitude qu'ils percevront comme une timidité inutile. Ils préféreraient des prises de position qui manifestent plus clairement qui nous sommes et pourquoi nous parlons. On peut comprendre cette attitude qui met au premier plan le témoignage et la confession claire de la foi. Il me semble cependant que les deux manières de témoigner peuvent être complémentaires et justifiées.

L'Église est appelée à annoncer l'Évangile : elle doit donc confesser sa foi avec clarté et intelligence et ainsi articuler sa confession du Christ mort et ressuscité avec les conséquences qu'elle en tire sur des questions concrètes de l'existence. Cela est légitime et nécessaire. Mais il peut arriver que des chrétiens se retrouvent dans des commissions ou des échanges qui portent sur des questions éthiques ou des projets de loi très précis. Leur but peut ne pas être de témoigner ouvertement de la cohérence de la foi, mais de convaincre d'autres des avantages ou des dangers liés à telle ou telle position. L'accent ne sera plus mis sur la source de leurs convictions, mais sur la présentation de leur vérité intrinsèque. Il ne s'agit plus de témoigner avant tout de sa foi, mais de prendre soin de la société en l'empêchant, autant que possible, de s'engager sur des chemins dangereux, ou, au contraire, en l'aidant à progresser.

Une parole de qualité

Nous devons nous appliquer à dire une parole claire, humble, intelligente et courageuse.

Une parole claire exprime avec précision ce qu'elle veut dire.

Trop souvent, des paroles d'Églises ont pu sembler compliquées, pleines d'une fausse diplomatie qui dit les choses sans les dire, souhaitant affirmer sans choquer personne. Une telle attitude dans un débat sensible est au mieux inutile et au pire hypocrite. Inutile, car une parole de ce type n'aura aucune portée, son but unique étant d'exister, mais sans transmettre quelque chose de précis. Elle sera aussi hypocrite parfois si sa complexité n'est là que pour masquer la volonté de suivre paisiblement les courants majoritaires de la société.

Une parole humble sait qu'elle n'a pas d'autre force que sa vérité.

Elle est le témoignage d'une conviction profonde, mais dans bien des domaines, elle se sait révisable et perfectible. Elle n'est qu'une proposition que des croyants font à leurs frères en humanité. Les sujets abordés sont souvent complexes et des affirmations trop rapides risquent de laisser de côté certains aspects de la question. L'écoute préalable sera donc sérieuse et la parole proposée ne sera peut-être pas définitive.

Cette parole doit être intelligente : elle doit prendre en compte la réalité et la complexité des situations et ne pas être réductrice. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle pourra convaincre. Il a pu arriver que certaines prises de position soient trop vite affichées, presque comme un réflexe... sans une analyse suffisante du problème. Elle doit être également assez argumentée pour convaincre en s'exprimant dans des catégories compréhensibles pour les personnes auxquelles elle s'adresse.

Enfin, la parole chrétienne doit être courageuse. Certains semblent penser que toute parole conservatrice est chrétienne ou que, au contraire, il est indispensable de toujours se démarquer. C'est une erreur. Le conformisme de chaque époque et de chaque milieu est séduisant et reposant, car il est porté par l'air du temps. Mais une parole vraiment chrétienne doit toujours être à la jonction de la vérité et de l'amour. Elle sera ainsi parfois conservatrice ou parfois innovante, mais toujours porteuse d'un avenir qui veut être bon pour tous. Ce principe n'est, certes, pas

LIBRE DE LE DIRE

toujours facile à mettre en pratique, mais il doit toujours demeurer l'exigence qui nous pousse en avant. Or, une parole de cette qualité ne satisfera souvent ni les uns ni les autres. C'est pourquoi elle demande du courage.

Chaque époque propose à la parole chrétienne des opportunités et des défis particuliers. La nôtre n'échappe pas à cette règle. Notre situation française n'est peut-être pas toujours celle dont nous rêverions, mais elle nous laisse une grande liberté d'être et de parler. Et puisque nous avons la liberté de nous exprimer, cherchons à le faire au mieux, en étant reconnaissants pour le pays dans lequel nous vivons.

Chapitre deux

Le terreau théologique

L'héritage professant¹ de la laïcité

— Jacques Buchhold

Théologien, membre de la Commission
théologique du Cnef

Certains lecteurs seront peut-être surpris de trouver, dans un livre sur la liberté de conscience et la liberté d'expression, un chapitre consacré à leur enracinement théologique. La théologie n'a-t-elle pas fait office de repoussoir contre lequel la pensée laïque française s'est édifiée ? Et l'histoire de notre pays n'illustre-t-elle pas que la liberté de pensée et de culte a été acquise contre l'Église et son désir de régenter la vie sociale ? Une telle vision des choses est cependant bien parcellaire, car l'Histoire enseigne que l'héritage génétique de la laïcité inclut une bonne part de théologie chrétienne.

I. La genèse religieuse de l'État laïque

En effet, l'idéal laïque plonge une partie de ses racines dans un riche terreau théologique. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire *l'Essai sur la tolérance* (1667) et la *Lettre sur la tolérance* (1686) de John Locke, maître s'il en est en liberté de conscience. Au fil des pages de ces deux ouvrages, le discours politique ne cesse de se nourrir de textes bibliques et de traiter de questions théologiques. La théologie dont Locke s'inspire n'est pas, bien sûr, la théologie catholique de son temps, qu'il combat. À ses yeux, les

¹ En France, les deux mots « évangélique » et « professant » désignent un certain type d'Églises. Cependant, le mot « évangélique » désigne d'abord une théologie protestante non libérale alors que le mot « professant » désigne une conception de type « baptiste » ou confessante de l'Église.

« papistes » vouent « une obéissance aveugle à un pape infallible, qui a les clefs de leurs consciences attachées à sa ceinture » et qui peut, à l'occasion, « leur faire prendre les armes pour troubler le gouvernement² ». Le terreau théologique des idées de Locke n'est pas non plus la théologie anglicane de l'Angleterre du xvii^e siècle, qui n'a pas su ni voulu arracher l'Église à la tutelle de l'État. C'est dans les conceptions des indépendants et des non-conformistes que Locke est allé puiser nombre de ses convictions sur la pratique sociale de la liberté. Dans sa belle introduction aux écrits de Locke, Jean-Fabien Spitz présente quelques textes de penseurs de ce temps « pour montrer à quel point ils anticipent dans le détail l'argumentation de Locke³ ». Il mentionne, en particulier, les écrits du niveleur William Walwyn⁴, du théologien et prédicateur John Goodwin⁵ et surtout de Roger Williams (1603–1683). En effet, souligne Spitz, « c'est sans doute chez le baptiste Roger Williams⁶ qu'on trouve la justification de la tolérance à la fois la mieux argumentée et la plus explicitement liée à une réflexion sur la nature de l'autorité politique⁷ ». Une réflexion théologique qui, faut-il ajouter, n'est pas restée lettre morte, car elle a abouti à la création du premier État du monde occidental (plus d'un siècle avant 1789!) dans lequel la liberté de conscience et de culte était garantie pour tous. En effet, lors de la fondation

² John LOCKE, *Essai sur la tolérance*, trad. Jean-Fabien Spitz, in *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Coll. GF Flammarion, n° 686, Paris: Flammarion, 1992, p. 126. Le philosophe anglais John Locke (1632–1704), précurseur des Lumières, est principalement connu pour ses écrits sur la théorie de la connaissance et pour sa philosophie politique. Cette dernière constitue une étape fondatrice de la pensée libérale et la notion d'« État de droit ».

³ Jean-Fabien SPITZ, « Introduction », dans John LOCKE, *Lettre sur la tolérance et autres textes*, *op. cit.*, p. 32.

⁴ Voir, en particulier, son *The Compassionate Samaritane: Liberty of conscience asserted and the separatist vindicated*, (Londres, 1644), in *The Writings of William Walwyn*, éd. par J. McMichael, B. Taft, Athens–London, 1989. Les « niveleurs » (*levelers*) constituaient un parti opposé à l'institution monarchique et désirant lui substituer une république où le peuple, composé de tous les citoyens adultes, serait souverain.

⁵ Voir, en particulier, son *Hagiomastix or the scourge of the saints displayed in his colours of ignorance and blood* (Londres, 1646).

⁶ Voir, en particulier, son *The Bloody tenent of persecution for cause of conscience discussed in a conference between truth and peace* [La doctrine sanguinaire de la persécution pour motif de conscience, examinée dans une confrontation avec la vérité et la paix] (Londres, 1644), in *The Complete writings of Roger Williams*, vol. 3, Paris (USA): The Baptist standard bearer, 2005.

⁷ Jean-Fabien SPITZ, « Introduction », *op. cit.*, p. 37.

de l'établissement de Providence en 1638, Roger Williams et ses compagnons adoptèrent le pacte (*covenant*) suivant :

Nous, dont les noms sont ci-dessous inscrits, résolus de nous établir en la ville de Providence, promettons de nous soumettre en obéissance paisible et active, à toutes les ordonnances et dispositions qui seront décrétées, avec l'approbation de la majorité des habitants présents, chefs de famille, unis pour constituer cette ville, et de tous autres qu'ils admettront dans la suite, dans l'intérêt général et pour le bon ordre public, et *uniquement dans le domaine civil*.

Par ce pacte constitutionnel, les fondateurs de Providence, future capitale du Rhodes Island, sous-entendaient ce que Williams n'a eu de cesse de déclarer, arguments théologiques à l'appui, que «c'est la volonté et le commandement de Dieu (depuis la venue de son Fils le Seigneur Jésus) que soit garantie à tous, dans chaque nation et chaque pays, la liberté des consciences et des cultes, même ceux des plus païens, des Juifs, des Turcs [les musulmans] ou des antichrétiens. Et on ne doit pas les combattre autrement qu'avec la seule épée capable de conquête (dans les affaires de l'âme), l'épée de l'Esprit de Dieu, la parole de Dieu⁸».

On n'est donc guère surpris de découvrir la statue de ce théologien méconnu, aux côtés de celles des grands Réformateurs, au Mur de la Réformation à Genève, et on ne peut qu'approuver le sous-titre donné au beau livre consacré à *Roger Williams* et publié en 2013 sous la direction de Marc Boss : *Genèse religieuse de l'État laïque*⁹ !

Les écrits de Roger Williams fournissent, dans leurs grandes lignes, les principaux arguments théologiques en faveur de la liberté de conscience et du libre exercice du culte. La plupart d'entre eux se trouvent déjà chez les anabaptistes évangéliques du xvi^e siècle, en particulier chez Balthasar Hubmaier et Pilgram Marpeck¹⁰. L'évangélisme francophone les reprendra largement

⁸ Roger WILLIAMS, « Syllabus » de *La doctrine sanguinaire de la persécution pour motif de conscience, examinée dans une confrontation avec la vérité et la paix*, in Roger WILLIAMS, *Genèse religieuse de l'État laïque : Textes choisis*, sous la direction de Marc Boss, Genève : Labor et Fides, 2013, p. 63. Ce livre contient, p. 61 à 201, un ensemble de textes de Roger Williams, traduits par Mireille Hebert et publiés pour la première fois en français.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Voir Neal BLOUGH, « Laïcité : la contribution des traditions professantes », *Théologie Évangélique*, vol. 2, 2003, p. 139-147.

suite au Réveil de Genève au début du XIX^e siècle, et Alexandre Vinet (1797–1847) deviendra l'un des principaux théoriciens protestants de la séparation de l'Église et de l'État¹¹. Il existe certes de réelles divergences théologiques entre ces auteurs, en particulier dans leur conception de l'Église. Mais on peut aussi affirmer qu'avec constance et dans son ensemble, la tradition professante, dont hérite le Cnef, n'a eu de cesse de promouvoir, au nom même de sa théologie, l'idéal politique d'une *laïcité d'inspiration chrétienne*. Nous en esquisserons brièvement les contours en les illustrant par le parcours et la réflexion de Roger Williams.

II. Une revendication théologique inédite

La revendication théologique professante en faveur de la liberté de culte et de parole est, d'une certaine manière, aussi vieille que le christianisme. Les apôtres Pierre et Jean ne répliquèrent-ils pas aux autorités juives du sanhédrin qui leur intimaient l'ordre de « ne plus parler et enseigner au nom de Jésus » qu'il était juste devant Dieu de lui obéir plutôt qu'aux hommes ? « Quant à nous, ajoutèrent-ils, nous ne pouvons pas garder le silence sur ce que nous avons vu et entendu » (Actes 4:20 – *Semeur*). Il leur fallait coûte que coûte proclamer le Christ : ils avaient été les témoins de sa résurrection ! C'est cette même liberté que Tertullien, originaire de Carthage, ville située dans l'actuelle Tunisie, demandait pour les chrétiens dans son *Apologétique*, rédigée en 197 :

Que l'un soit libre d'adorer Dieu et l'autre Jupiter : que l'un puisse lever ses mains suppliantes vers le ciel, et l'autre vers l'autel de la Bonne Foi ; qu'il soit permis à l'un de compter les nuages en priant, puisque c'est là votre croyance, et à l'autre les panneaux des lambris ; que l'un puisse vouer à Dieu sa propre âme, l'autre la vie d'un bouc ! Prenez garde en effet que ce ne soit déjà un crime d'impiété que d'ôter aux hommes la liberté de la religion et de leur interdire le choix de la divinité, c'est-à-dire de ne pas me permettre d'honorer qui je veux honorer, pour me forcer d'honorer qui je ne veux

¹¹ Voir Alexandre VINET, *Mémoire en faveur de la liberté des cultes* (1826), Lausanne: Librairie Payot, 1944 ; *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Église et de l'État envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe* (1842), Lausanne-Genève: Librairie Payot, 1928.

pas honorer. Il n'est personne qui ne veuille des hommages forcés, pas même un homme¹².

L'historien Neal Blough souligne que l'on trouve chez Luther des paroles qui font écho à celles de Tertullien, en particulier dans le traité du Réformateur intitulé *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit*:

Quant aux âmes, écrit-il, Dieu ne peut ni ne veut laisser à personne d'autre qu'à lui-même le droit de les gouverner. C'est pourquoi là où le pouvoir temporel prétend donner des lois aux âmes, il empiète sur le gouvernement de Dieu et ne fait que séduire et corrompre les âmes¹³.

La théologie professante des XVI^e et XVII^e siècles a repris à son compte cette revendication séculaire en faveur de la liberté de conscience. Mais la nouveauté et sa grande originalité ont consisté à l'inscrire dans une militance théologique qui incluait la liberté de culte pour *tous*, hérétiques, juifs, musulmans et athées y compris! Car si des penseurs tels Tertullien ou Luther ont revendiqué cette liberté pour les chrétiens en général ou les protestants en particulier, celle-ci une fois accordée, a largement été niée par l'Église pour les autres. C'est ainsi qu'en 447, Augustin commente la parole de Jésus, «contrains-les d'entrer» (Luc 14:23), en soulignant que la violence infligée aux hérétiques n'est pas de même nature que celle qu'on pratique envers les chrétiens, car elle vise à les conduire à la vérité: «Il y a une persécution injuste, celle que font les impies à l'Église du Christ; et il y a une persécution juste, celle que font les Églises du Christ aux impies... L'Église persécute par amour et les impies par cruauté¹⁴». Et l'on sait avec quelle virulence Luther fustige les Juifs de son temps, au point d'encourager leur persécution. Il demande ainsi qu'on incendie leurs synagogues, qu'on rase leurs maisons, qu'on confisque leurs livres de prière, qu'on interdise à leurs rabbins d'enseigner, qu'on les empêche de circuler et qu'on confisque leur argent et leurs biens¹⁵!

¹² Cité par Neal BLOUGH, *op. cit.*, p. 134. Cf. TERTULLIEN, *Apologétique*, XXIV, 5-6. URL: <<http://www.tertullian.org/french/apologeticum.htm>> (page consultée le 28 octobre 2014).

¹³ Cité par Neal BLOUGH, *op. cit.*, p. 137. Martin LUTHER, *Œuvres*, vol. 4, Genève: Labor et Fides, 1958, p. 30.

¹⁴ Cité par Neal BLOUGH, *op. cit.*, p. 136.

¹⁵ Voir Lucie KAENNEL, *Luther était-il antisémite?*, Entrée libre, 38, Genève: Labor et Fides, 1997, p. 56-57.

Les théologiens professants, quant à eux, dès les xvi^e et xvii^e siècles, ont plaidé avec force en faveur de la liberté de culte pour tous, quelles que soient leurs convictions, ainsi que le montre, par exemple, la préface de Roger Williams à son traité contre *La doctrine sanguinaire de la persécution pour motif de conscience*, qui énonce les thèses qu'il développe dans la suite de son livre :

Les pouvoirs civils et leurs officiers de justice avec leurs constitutions et leurs administrations respectives sont civils par essence, et [...] par conséquent ils ne sont ni juges, ni gouverneurs, ni défenseurs de la condition et du culte spirituels ou chrétiens [...]. Dieu ne demande pas que soit décrétée et imposée une uniformité de religion dans la communauté civile quelle qu'elle soit... Autoriser des consciences et des cultes autres que ceux que professe un État est la seule chose qui puisse (aux yeux de Dieu) procurer une paix ferme et durable... La vraie civilité et le vrai christianisme peuvent tous deux prospérer dans un État ou un royaume, alors même que sont permises des consciences diverses et contraires, qu'il s'agisse de juifs ou de gentils [païens]¹⁶.

Cette revendication inédite en faveur d'un État « laïque » s'opposait à la conception exclusiviste de l'État chrétien, qui remontait à la conversion officielle de l'Empire romain au christianisme sous l'empereur Théodose, en 381, et qui s'était parée, au fil des siècles et des circonstances, de formulations théologiques diverses.

III. Un autre rapport entre l'Église et l'État

La dissidence théologique professante est apparue en terre protestante, luthérienne et réformée, et en terre anglicane. Son interaction avec la tradition issue de Calvin permettra d'en comprendre les tenants et les aboutissants.

A. Deux modèles

La séparation des pouvoirs politique et religieux a été l'une des revendications de Calvin à Genève¹⁷. Celle-ci a même entraîné

¹⁶ Roger WILLIAMS, « Syllabus », *op. cit.*, p. 63-64.

¹⁷ Nous reprenons ici certains éléments de notre contribution à « L'Église et l'État : mariage, cohabitation, divorce ou séparation? », in Frédéric BAUDIN

son départ de la ville en 1538, car il refusait que les autorités interviennent dans les questions de discipline concernant la pratique de la cène. En fait, dans *l'Institution de la religion chrétienne*, le Réformateur souligne la distinction, en l'homme, entre le spirituel et le civil¹⁸, donnant à l'État une consistance qui se démarquait de la pratique catholique du temps. Le successeur de Calvin à Genève, Théodore de Bèze, élaborera la doctrine du contrat entre le souverain et le peuple, qui a servi à justifier la révolte des huguenots contre un pouvoir jugé infidèle au contrat et a encouragé les Églises réformées à s'organiser de façon quasi démocratique (élection des anciens).

Le modèle qui gouverne la pensée de Calvin et de Bèze dans ce domaine est la manière dont les choses se passaient au sein du peuple de Dieu de l'ancienne alliance. En effet, l'une des caractéristiques de ce peuple était la séparation des pouvoirs politique et religieux en Israël : la séparation entre le roi et le prêtre y était radicale. Plusieurs commandements de la loi interdisaient, sous peine de mort, à qui que ce soit d'autre que les prêtres de pénétrer dans le sanctuaire (Nombres 3:10; 17:5; 18:7); et le roi Ozias, qui se permit d'entrer dans le Temple de Jérusalem, fut frappé par la lèpre (2 Chroniques 26:18-19). Du temps des Maccabées, l'union des deux offices de grand-prêtre et de roi entre les mains des souverains hasmonéens ne s'est pas faite sans poser de graves problèmes; elle semble, entre autres, avoir été à l'origine du mouvement dissident des Esséniens que les découvertes archéologiques de Qumrân nous ont permis de mieux connaître. Cette séparation des pouvoirs en Israël tranche avec la pratique des autres nations du Moyen-Orient ancien au sein desquelles le pouvoir politique était divinisé (le pharaon en Égypte) ou étroitement lié à la divinité (Mésopotamie), et donc souvent absolutisé.

Mais un point doit être ajouté, et il est de taille. Dans l'ancienne alliance, Dieu a voulu qu'en Israël la pureté extérieure du culte, gage de pureté authentique, soit sauvegardée par les autorités civiles. Selon le chapitre 13 du Deutéronome, le faux prophète devait être puni de mort ainsi que ceux qu'il avait séduits, et l'on

et Nicolas FARELLY (dir.), *Christianisme et politique: Quelle place pour l'Église dans le débat politique?*, Paris: Empreinte Temps Présent; Aix-en-Provence: Centre Environnement Médias, 2007, p. 34-36.

¹⁸ Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, III, XIX, § 15.

sait que l'attitude d'Élie envers les prophètes de Baal ou celle de Josias lors de sa réforme ont été plutôt musclées (1 Rois 18:40; 2 Rois 22:8-20). Une telle façon de comprendre la cohabitation entre l'État et l'Église se retrouve chez Calvin. En effet, selon lui, les autorités temporelles, « tuteurs ou gardiens de l'état de l'Église¹⁹ », se doivent de « nourrir et entretenir le service extérieur de Dieu, la pure doctrine et religion, garder l'état de l'Église en son entier²⁰ », à la manière des rois de l'Ancien Testament. Leur responsabilité, souligne-t-il, s'étend aux deux tables de la loi²¹. À propos des faux prophètes et des hérétiques, Théodore de Bèze écrit ceci : « Il n'y a aucune sorte de gens que le magistrat doit réprimer avec une plus grande sévérité ; la parole de Dieu exprime le commandement, et les princes fidèles l'ont toujours fait²² ». Certes, les pays acquis à la Réforme à cette époque ont, à bien des égards, été plus tolérants que leurs voisins catholiques, mais cette tolérance était fortement encadrée (bien des anabaptistes ont eu à en pâtir) et n'était que de la tolérance et non de la franche liberté de conscience.

C'est à cette tradition calvinienne du rapport entre l'Église et l'État que Roger Williams, lui-même calviniste de conviction, s'est opposé. En effet, l'Église des colonies de Nouvelle-Angleterre se composait essentiellement de non-conformistes puritains qui avaient quitté l'Angleterre, leur patrie d'origine, pour fonder, dans les terres du Nouveau Monde, des communautés conformes à l'idéal de Calvin. L'un de leurs principaux représentants était le théologien John Cotton, qui était pasteur à Boston, dans la colonie du Massachussets, et qui fut le principal interlocuteur de Williams dans sa controverse contre les idées des colons.

Le modèle de rapport entre l'Église et l'État dont Williams se fait le promoteur s'appuie sur la nouveauté qu'il instaure, à ses yeux, la nouvelle alliance. Ce modèle se fonde sur la compréhension qu'a Williams de certains textes bibliques et, plus globalement, de la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ainsi que sur sa vision de l'Église.

¹⁹ *Ibid.*, IV, XX, § 6.

²⁰ *Ibid.*, IV, XX, § 2.

²¹ *Ibid.*, IV, XX, § 9. Il ne s'agit pas, selon Calvin, de « contraindre » les consciences, ce qui n'est pas au pouvoir de l'Église (IV, XI, § 16), mais d'empêcher la manifestation publique de l'hérésie et de graves péchés.

²² Théodore de BÈZE, « La Confession de foi du chrétien » (1558, 1559, 1560), *La Revue Réformée*, n° 23-24, vol. 6, 1955/3-4, p. 148.

B. Le dossier biblique

Parmi les nombreux textes du Nouveau Testament que cite Williams, nous en relèverons deux. Le premier est 2 Corinthiens 10:3-5 (cf. Éphésiens 6:13-17). L'apôtre Paul y souligne que « les armes » avec lesquelles il combat ne sont pas « charnelles », c'est-à-dire purement humaines. « Elles tiennent leur puissance de Dieu qui les rend capables de renverser des forteresses » : « les faux raisonnements ainsi que tout ce qui se dresse prétentieusement contre la connaissance de Dieu ». Par ces armes, toute pensée est faite prisonnière « pour l'amener à obéir au Christ » et parmi elles, se trouve « l'épée de l'Esprit, qui est la Parole de Dieu » (*Bible du Semeur*). L'Évangile doit être cru et la foi ne peut provenir de la contrainte. Seule la parole du Christ, illuminée par l'Esprit, a le pouvoir de la susciter. L'hérésie et l'erreur, souligne Williams, ne doivent donc être combattues « autrement qu'avec la seule épée capable de conquête (dans les affaires de l'âme), l'épée de l'Esprit de Dieu, la parole de Dieu²³ ». Calvin, certes, cite lui aussi 2 Corinthiens 10:3-5 à de nombreuses reprises. Il dénonce, au moyen de ce texte, le pouvoir temporel et politique que se sont octroyé les évêques catholiques et relève la nature uniquement spirituelle de l'autorité des pasteurs qui sont appelés à exercer une juste discipline au sein de l'Église²⁴. Mais la liberté des consciences et la vraie guerre spirituelle peuvent-elles s'accorder avec le mandat, confié au magistrat selon Calvin, de sauvegarder la pureté extérieure du culte, par la force du glaive si nécessaire ?

Le deuxième texte néotestamentaire souvent mentionné par Williams²⁵ est la parabole du bon grain et de l'ivraie (Matthieu 13:24-30,36-43). Selon l'interprétation des Réformateurs et de Calvin, en particulier, le champ dans lequel le diable a semé l'ivraie parmi le bon grain est l'Église ; la séparation du bon grain ne pourra y intervenir que lorsque celui-ci sera ramassé dans le grenier, lors du jugement dernier²⁶. L'Église comprendra donc, en son sein, « de mauvaises personnes jusqu'au jour du jugement » et « c'est en vain qu'on cherchera à la rendre entièrement pure et

²³ Voir plus haut et n. 8.

²⁴ *Institution de la religion chrétienne*, IV, VIII, § 9 ; XI, V, § 10.

²⁵ Ce texte est déjà cité par Hubmaier et par Marpeck (voir BLOUGH, *op. cit.*, p. 140-141, 146).

²⁶ Voir, par exemple, *Institution de la religion chrétienne*, IV, I, § 13.

nette²⁷ ». Les pasteurs doivent y exercer une certaine discipline, mais c'est aux autorités de réprimer l'hérésie au sein de la société et d'y interdire toute pratique religieuse étrangère à la vraie foi. Cependant, relève Williams²⁸, selon l'explication que Jésus lui-même donne de la parabole, le « champ » n'est pas l'Église, mais le « monde » (Matthieu 13:38). Le mélange entre le bon grain et l'ivraie, qui demeurera jusqu'à la fin, ne concerne pas la communauté de la foi, mais la société. Le rôle des autorités n'est donc pas d'assurer la sauvegarde de la pureté extérieure du culte chrétien, mais de permettre au bon grain et à l'ivraie de cohabiter dans ce monde jusqu'au renouvellement de toutes choses. Leur responsabilité concerne la vie civile et non l'expression des convictions culturelles.

Une telle compréhension du rapport entre le peuple de Dieu et l'État se démarque de la situation vétérotestamentaire de laquelle la tradition calvinienne tire son modèle, ainsi que Williams le souligne: « La condition du pays d'Israël, avec ses rois et son peuple, en paix ou en guerre, est figurative et cérémonielle; elle n'est ni modèle ni précédent pour un quelconque royaume ou pouvoir civil ultérieur dans le monde²⁹ ». La tradition professante dans son ensemble discernera une part de discontinuité dans l'accomplissement de l'ancienne alliance dans la nouvelle, ce qui influe sur la place à donner à la revendication en faveur de la liberté de conscience, de parole et de culte pour tous.

Tel est le cas, en particulier, de la compréhension de la responsabilité des autorités concernant les commandements de la première table de la loi, qui traitent des questions religieuses (« Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face », « Tu ne te feras pas d'idole », etc.). Car, pour les uns, dans la ligne de Calvin, les autorités ont la charge de faire respecter ces prescriptions de la même manière que celles de la seconde table, qui traitent de morale sociale (« Honore ton père et ta mère », « Tu ne commettras pas de meurtre », etc.), en sanctionnant les éventuelles atteintes à la pureté extérieure du culte. Pour les autres, dans la ligne de Williams, la responsabilité des autorités concernant les commandements de la première table de la loi est d'assurer les

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Roger WILLIAMS, *The Bloody tenent of persecution*, *op. cit.*, p. 97-110 [40-46], 114-116 [51].

²⁹ Roger WILLIAMS, « Syllabus », *op. cit.* p. 63.

conditions nécessaires pour que chacun puisse, en toute liberté, rendre un culte au vrai Dieu – et donc, par conséquent, adhérer aussi au mensonge.

Résumons le débat à notre manière, selon la perspective professante. La discontinuité entre l'ancienne et la nouvelle alliance doit être comprise à la lumière du rôle prophétique que joue l'Israël de l'Ancien Testament. Il est « l'ombre des choses à venir » (Colossiens 2:17; Hébreux 8:5; 10:1), la seule réalité que connaissait le peuple de Dieu d'avant la venue du Messie. Mais, comme l'apôtre le souligne en Colossiens 2:17, « en Christ », la « vraie réalité » est apparue; elle est le « corps » qui projetait l'ombre que voyaient les membres de l'ancienne alliance. Mais cette « ombre » ne permettait pas de discerner les reliefs du « corps », c'est-à-dire les étapes de l'histoire de la rédemption en Jésus-Christ. Israël était ainsi l'« ombre » de l'ensemble de la réalité à venir. Or, celle-ci n'est pas apparue en une seule fois, mais elle s'accomplit en deux temps : dès maintenant, en Christ et par l'Esprit au sein de l'Église, puis lors du retour de Jésus et de l'instauration des nouveaux cieux et de la nouvelle terre, au temps de la résurrection finale.

Une telle distinction des temps dans l'accomplissement de l'« ombre » vétérotestamentaire permet de mieux comprendre le rapport entre l'Église et l'État dans l'étape actuelle du salut, avant le retour du Seigneur. Car l'Église aujourd'hui est un peuple sans royaume, sans terre; sa capitale, sa « mère », est la « Jérusalem d'en haut » (Galates 4:26; Hébreux 12:22), sa patrie le ciel (Philippiens 1:23; 3:20; Hébreux 11:10,16). Un jour, cette Jérusalem, épouse de l'Agneau, descendra du ciel, et le ciel s'unira à la terre renouvelée (Apocalypse 21:1-22.5) sur laquelle sera installé le trône de Dieu et de l'Agneau (22:3), lesquels seront son temple (21:22). Ce jour-là, l'Église sera dans sa patrie et rendra un culte pur au Seigneur, son Époux et son Roi. L'ombre du royaume davidique d'Israël trouvera enfin son plein accomplissement. Mais jusqu'à ce jour, l'Église est comme en exil (1 Pierre 1:1,17; 2:11) à Babylone (5:13); elle est sans sa terre, loin du Seigneur, et vit dans des royaumes où le bon grain et l'ivraie demeurent mélangés. Ces royaumes ne sont pas rachetés et leurs autorités ne sont pas chrétiennes et servent souvent des dieux étrangers (Apocalypse 13). Mais dans le meilleur des cas, là où la parole du Christ a fait lever la pâte et pousser le grain de moutarde (Matthieu

13:31-33), elles doivent, au nom même de l'Évangile, se dessaisir de toute prérogative religieuse pour permettre au Seigneur de faire croître son Église, dans le respect des consciences et par la liberté de parole. Les nations sont ainsi comme laïcisées : nulle d'entre elles ne constitue le « pays promis », une Jérusalem à bâtir ; nulle d'entre elles n'est habitée par des Cananéens à chasser !

Dans le navire de l'Église, écrit Williams, le prince chrétien n'est qu'un passager, il n'a aucun pouvoir spécial, il doit observer la loi du bord : l'Évangile. Dans le navire de l'État, le prince commande. Qu'il soit chrétien ou non, ses fonctions demeurent les mêmes et concernent la vie civile³⁰.

C. Une certaine vision de l'Église

La théologie du statut des nations de ce monde chez Williams s'adosse à sa compréhension de l'Église. Une présentation de ses vues sur l'Église demanderait, cependant, des développements trop importants³¹. Il suffit de dire ici que ses convictions ecclésiologiques ont évolué au fil des années. Formé dans l'anglicanisme, il est très tôt devenu puritain et séparatiste, prônant un congrégationalisme libéré de tout lien avec l'Église d'Angleterre. Puis, peu après la fondation de Providence, il y crée en 1638 la première Église baptiste d'Amérique avec dix à vingt autres fidèles, en se faisant baptiser par l'un d'entre eux, Ezechieel Holliman, qu'il baptise à son tour. Il restera toujours convaincu que cette « pratique est plus proche de celle de notre grand Fondateur Jésus-Christ que les pratiques d'autres Églises³² » mais, à cause de convictions concernant l'apostolat et l'eschatologie, il quittera l'Église pour devenir membre des seekers, un mouvement dissident de taille modeste.

Le point essentiel est que l'ecclésiologie de Williams s'inscrit dans la mouvance professante. Il rejoint ainsi les professants du xvi^e siècle qui, avant lui, plaidaient déjà en faveur de l'existence d'Églises séparées de l'État, ce que manifestait leur pratique du baptême des croyants. Ce point est d'autant plus important que, pour Williams, l'existence de l'Église d'État « entrave la liberté

³⁰ Roger WILLIAMS, *The Bloody tenent of persecution*, op. cit., p. 378-379 [218].

³¹ Voir notre « Roger WILLIAMS, *Genèse religieuse de l'État laïque* : compte rendu critique », *Théologie Évangélique*, vol. 13, n° 1, 2014, p. 68-74.

³² *Lettre à M. John Winthrop, Narragansett, 10 décembre 1649*, in *The Complete writings of Roger Williams*, vol. 6.

de prédication et, par là même, la liberté de conversion³³ ». Ainsi, écrit-il, « s'il plaisait au pouvoir civil d'enlever les barrières élevées pour résister au Saint-Esprit de Dieu qui agit dans ses serviteurs (alors que finalement il n'existe aucun pouvoir du monde qui puisse lui résister), je pense humblement que ce pouvoir civil ferait un grand progrès pour promouvoir l'Évangile de Jésus-Christ³⁴ ».

Qui douterait encore qu'il existe bien un terreau théologique dans lequel la laïcité, avec ses composantes que sont les libertés de culte, d'opinion et de parole, plonge certaines de ses racines ? Cependant, toute laïcité n'est pas laïcité d'inspiration chrétienne. Sur ce point, à nouveau, Williams nous servira de guide dans notre réflexion.

IV. Une autre laïcité

Selon la laïcité d'inspiration chrétienne, l'État doit se déclarer incompétent en matière religieuse ; sa responsabilité quant à la première table de la loi est de garantir les conditions d'un juste exercice de la liberté de conscience. En revanche, écrit Williams, dans le domaine civil, c'est-à-dire dans les questions concernant la seconde table de la loi, et « uniquement dans le domaine civil³⁵ », la « sagesse du pouvoir civil » est de garantir « l'uniformité de toutes les sortes d'obéissance civile³⁶ ». Il précise même ce qu'il en est, à ses yeux, des opinions inciviles :

Contre les secondes, à savoir les opinions inciviles, il est bien certain que tout comme les pratiques inciviles elles sont l'objectif approprié de l'épée civile, selon cette *Magna Carta* des magistrats civils qu'est Romains 13, et ce juste aphorisme, *ex malis moribus bonæ leges* : « les mauvaises mœurs engendrent de bonnes lois³⁷ ».

³³ Marc BOSS, « Introduction », dans Roger WILLIAMS, *Genèse religieuse de l'État laïque*, op. cit. p. 38.

³⁴ Roger WILLIAMS, *Le ministère mercenaire n'a rien à voir avec le Christ*, in *ibid.*, p. 170.

³⁵ Voir *supra* le pacte de 1638 adopté lors de la fondation de Providence.

³⁶ Roger WILLIAMS, *La doctrine sanguinaire de la persécution pour le motif de conscience*, in *Genèse religieuse de l'État laïque*, op. cit., p. 64.

³⁷ Roger WILLIAMS, *Le ministère mercenaire n'a rien à voir avec le Christ*, in *ibid.*, p. 171.

Ainsi, pour Williams, la juste pratique de la laïcité ne doit pas se confondre avec un relativisme social qui, au nom de la liberté, jugerait acceptables les pratiques ou même les opinions qui transgressent les prescriptions morales des Dix commandements. Or, on assiste, ces dernières années, à l'émergence d'une autre laïcité qui tend à déclarer l'État incompetent, non seulement en matière religieuse, mais aussi dans le domaine éthique. C'est ainsi que M. Toubon, alors garde des Sceaux (1995–1997), déclarait qu'il était impossible pour l'État de légiférer sur le statut de l'embryon, car nous vivions dans un pays laïque dans lequel différentes écoles idéologiques cohabitaient. Quelques années plus tard, M^{me} Guigou, elle aussi garde des Sceaux, justifiait la loi sur le PACS au nom de la laïcité, qui devait prendre en compte le pluralisme de la société française. C'est aussi au nom de la laïcité qu'on a légiféré en 2013 sur le mariage de personnes de même sexe et que plusieurs réclament actuellement le droit à la procréation assistée ou à l'euthanasie. L'État devient ainsi spectateur des choix éthiques individuels et organisateur de leur cadre de vie!

Cette irruption du discours laïque dans les domaines éthiques que recouvrent les prescriptions de la seconde table de la loi peut être interprétée par certains comme une marque de faiblesse de la part de l'État. Mais elle est plutôt l'expression d'un profond changement de la hiérarchie des valeurs dans la pensée occidentale : à son sommet, la liberté humaine a pris la place de l'acceptation d'un certain donné créationnel au point, parfois, de s'opposer à lui. L'individu adulte et responsable veut être libre de ses choix, et plus le domaine est sensible (vie et mort, sexualité, amour, etc.), plus le donné créationnel est vécu comme une entrave. Le mariage de personnes de même sexe en est l'une des expressions les plus significatives (Romains 1 : 26–27) : la liberté individuelle s'y affirme contre le langage « naturel » du corps.

La force de cette autre conception de la laïcité est qu'elle magnifie l'une des conquêtes sociales du christianisme, dont la laïcité d'inspiration chrétienne est une manifestation : la liberté. Certes, d'autres traditions philosophiques que la foi chrétienne ont nourri l'idéal de liberté au cours du temps. Mais l'histoire de l'Occident montre que le terreau dans lequel il est enraciné est théologique. Ainsi, la liberté contemporaine de l'autre laïcité, qui rompt les amarres qui la liaient à la création de Dieu, ne peut dis-

simuler sa nature profondément religieuse : liberté devenue folle, elle devient révolte contre Dieu.

V. Libre de le dire !

Cela fait donc plusieurs siècles qu'à cause de l'Évangile qu'ils proclament, les chrétiens professants (dont le Cnef en France est un lieu privilégié de rassemblement) militent, luttent et parfois souffrent pour le respect des consciences et des opinions. La liberté de parole, qu'ils ont revendiquée avec force au nom de leur théologie, est la liberté de parole pour tous. Cette liberté leur est précieuse, même lorsque l'erreur s'en empare. Car leur espérance demeure que l'Évangile change les cœurs, à l'abri de toute contrainte, et que son action puisse ramener la liberté à son port d'origine : la belle théologie de Jésus-Christ, le Seigneur.



Chapitre trois

Liberté de dire, liberté de croire

Deux siècles de défi évangélique
(1815–2015)

— Jean-Yves Carlier
Historien des religions

Introduction

Évangéliques et libertés en France. Le rapprochement des deux termes renvoie à un problème fondamental : la difficile acclimatation dans notre pays d'une idée simple, celle que des croyants sont libres de se déterminer devant l'Évangile, de s'organiser comme ils l'entendent et de communiquer leur foi sans entraves.

Notre pays fait partie aujourd'hui des démocraties libérales, malheureusement minoritaires sur la planète, où ces droits semblent à peu près acquis. Mais, au regard de l'Histoire, notre nation, qui revendique pourtant, avec quelques autres, la paternité des Droits de l'homme, a longtemps multiplié les obstacles à une entière liberté religieuse. Les Églises évangéliques y ont été, sur la durée, confrontées à de multiples oppositions dressées par les pouvoirs publics. Ces diverses entraves expliquent sans doute la lenteur de l'implantation du protestantisme évangélique en France. Elles ont probablement contribué encore aussi à altérer la représentation collective de nos contemporains concernant la branche du christianisme la plus dynamique au XXI^e siècle.

Analyser ce processus n'est pas des plus simples. Il importe d'abord de bien préciser le sens des termes et les limites de notre étude.

A. Être évangélique

La priorité est d'abord de définir ce qu'est la foi évangélique. Les travaux de Sébastien Fath¹ ont popularisé la définition de David Bebbington qui fait à peu près consensus aujourd'hui. Le christianisme évangélique est effectivement caractérisé par les quatre célèbres marqueurs proposés par l'historien de l'Université de Stirling (Écosse). Deux se rapportent au contenu de la foi : le *biblicisme* revendique les deux Testaments comme seule source de vérité spirituelle, le *crucicentrisme* met l'accent sur l'événement pivot qu'a été la crucifixion suivie de la résurrection du Christ. Le chrétien évangélique accorde une place centrale à la doctrine de l'expiation, aussi vieille que l'Église, selon laquelle par sa mort, Jésus nous rachète, et nous libère par sa résurrection.

Les deux autres marqueurs concernent l'implication du croyant. Ce que Bebbington appelle le *conversionisme*, c'est la nécessité sans cesse rappelée dans les Églises évangéliques, que l'on ne devient pas chrétien par tradition ou par bénéfice d'un sacrement, mais par acceptation personnelle de suivre le Christ. La véritable Église, prise dans un sens universel, est composée de ces seuls convertis. La dimension individuelle de la conversion n'a jamais été absente de l'histoire du christianisme, mais sa systématisation dans le cadre de l'évangélisme doit être reliée au développement de l'individualisme en Occident, en passant par la Réformation, jusqu'aux XVIII^e et XIX^e siècles.

Le dernier marqueur évangélique peut être traduit de l'anglais (un peu rapidement) par « activisme », mais le terme est trop ambigu. Les évangéliques français préfèrent souvent parler d'un *engagement militant*. Cela traduit l'élan qui projette désormais le converti devant ses semblables, dans la fraternité, le témoignage et l'assistance. Un axe majeur de cet engagement est l'évangélisation. Elle s'est traduite dès le début du XIX^e siècle par la diffusion biblique, l'élan missionnaire outre-mer et la volonté d'expansion du christianisme évangélique. Il faut bien comprendre que l'ac-

¹ Sébastien FATH, *Du ghetto au réseau*, coll. Histoire et Société, Genève : Labor et Fides, 2005.

tion d'évangélisation appartient au cœur même du culte évangélique. **La liberté de dire est indissociable de la liberté de croire.** Et c'est bien cela qui a posé historiquement problème dans des pays comme la France. Là où des adversaires voyaient prosélytisme, les évangéliques voyaient témoignage de la foi.

Si les marqueurs de David Bebbington représentent une approche claire et pédagogique des croyances évangéliques, ils ne peuvent suffire à caractériser ce mouvement. L'évangélisme s'est diffusé dans les pays anglo-saxons à la suite de la prédication de John Wesley, lui-même tributaire du mouvement piétiste en Allemagne. Il s'est répandu par la suite en Suisse et en France dans le cadre de ce qu'on a appelé « le Réveil ». Ces termes traduisent bien à quel point cette prédication a pu apparaître « enthousiaste », voire « fanatique » et fondamentalement déstabilisante pour les autres confessions, même protestantes. Il suffit de lire l'étude d'Alice Wemyss sur *L'histoire du Réveil*², qui se fait, il est vrai, largement l'écho des critiques des contemporains, pour comprendre que la greffe de l'évangélisme sur un protestantisme réformé liturgique et solennel ne pouvait être que laborieuse. Par sa sensibilité assumée, l'évangélisme participait clairement au romantisme du temps. Et peu à peu, il s'est imposé au point de devenir sensiblement majoritaire dans le protestantisme français autour des années 1860.

Cela nous amène à parler de la plasticité institutionnelle de la foi évangélique. Elle contribue d'ailleurs à troubler et à désorienter les pouvoirs publics jusqu'à aujourd'hui. Ce courant peut certes se manifester dans diverses confessions ou « chapelles » qui émergent en France à partir du XIX^e siècle : méthodistes, baptistes, libristes, darbystes, pentecôtistes, etc., s'ajoutant à des Églises plus anciennes comme les mennonites ou les moraves. Mais il peut aussi, comme dans le cas de Wesley lui-même, se manifester au sein du protestantisme luthéro-réformé. Il en devient même, au XIX^e siècle, l'élément « offensif », celui des Sociétés évangéliques qui créent de nouvelles paroisses et réorientent toute la géographie protestante qui passe en deux siècles d'un agglomérat de bassins huguenots comme le Haut-Vivarais, les Cévennes, le Trièves ou l'Alsace bossue, à un réseau urbain couvrant la qua-

² Alice WEMYSS, *Histoire du Réveil (1790–1849)*, Paris : Les bergers et les mages, 1977.

si-totalité de l'espace national. On comprend que cela n'ait pas pu se réaliser sans de multiples accrochages avec les autorités en place, contribuant à alimenter les revendications évangéliques à plus de liberté.

C'est au sein de ce protestantisme qu'un certain nombre de théologiens, d'avocats et d'hommes politiques, vont théoriser et revendiquer ce qui apparaissait encore au XIX^e siècle comme une utopie et une sorte de revendication ultime de liberté religieuse : la séparation des Églises et de l'État. Proposé sous la Restauration par le pasteur nîmois Samuel Vincent, puis par le théologien vaudois Alexandre Vinet dans les années 1830, ce principe est défendu dans les prétoires de France à l'occasion des multiples procès qui mettent en cause la liberté religieuse. Parmi les orateurs, citons le comte Jules Delaborde (1806–1889), avocat à la cour de cassation, Henri Lutteroth (1802–1889), président de la *Société évangélique de France*, le député puis sénateur Edmond de Pressensé (1824–1891), que l'on peut considérer comme un des pères de notre loi de laïcité de 1905, suivi par le philosophe et théologien Raoul Allier (1862–1939), issu des Églises libres.

B. Quelles limites et quelle chronologie ?

Nous avons choisi de nous inscrire dans un cadre simple, celui des XIX^e et XX^e siècles. Les prémices de la prédication méthodiste en France interviennent à cette époque, dès la Révolution, tandis que le cadre institutionnel est posé dès 1801 par ce que l'on appelle le système concordataire. Clore cet article historique en l'an 2000 peut paraître arbitraire. Cette date marque néanmoins une mutation : la forte visibilité dans notre pays de la composante évangélique contemporaine issue de l'immigration.

Sur le plan chronologique, les évangéliques français sont successivement soumis à trois régimes des cultes.

1. De 1802 à 1879, ils sont assimilés, dans le meilleur des cas, aux confessions luthériennes et réformées, dans le cadre du système concordataire. Nous le verrons, ce dernier est loin de fournir des garanties de liberté suffisantes à une époque où le catholicisme ultramontain³ entend refonder le système de valeurs du pays au-

³ Ultramontain, c'est-à-dire « au-delà des monts » : courant qui se réfère directement à Rome.

tour de l'obéissance à Rome, avec l'aval des gouvernements. Il n'est pas question, par exemple, de laisser les évangéliques diffuser librement leur message. C'est durant cette phase qu'interviennent de véritables épisodes de persécution contre les convertis ainsi que les colporteurs ou les pasteurs qui veulent aller de l'avant. L'opposition des pouvoirs publics se durcit à partir des années 1840 sous la Monarchie de Juillet, pour passer par un maximum entre 1853 et 1859, à l'époque de ce que l'on a appelé « l'Empire autoritaire ». La dernière phase de persécution ouverte est plus brève, entre 1872 et 1877. Durant cette période, des députés et des gouvernements conservateurs veulent étouffer toutes les formes d'expression qui iraient à l'encontre de l'ordre traditionnel des choses.

2. De 1879 à 1905, les évangéliques tirent quelques bénéfices de leur alliance de fait avec les républicains. Certains d'entre eux, comme William Waddington, le gendre d'Henri Lutteroth, ou le pasteur Edmond de Pressensé, font partie des milieux dirigeants. Le système concordataire est appliqué de façon favorable aux protestants. L'évangélisation est bien acceptée par le pouvoir central, mais peut rencontrer l'opposition des édiles locaux. À partir de 1884, en effet, les maires ne sont plus désignés par les préfets. Ils dépendent du suffrage des électeurs. Beaucoup d'élus estiment que l'action des évangélistes est de nature à mettre en danger la « civilisation paroissiale » qu'ils représentent. Cette menace explique la radicalisation de la polémique antiprotestante constatée alors⁴.

3. À partir de 1905, la France inaugure un régime de laïcité qui comprend néanmoins quelques exceptions. Nous le verrons, les protestants évangéliques en ont été les promoteurs et d'ardents défenseurs. Mais ceux d'entre eux qui espèrent que les conditions sont réunies pour un réveil national doivent bien vite déchanter. Sur le plan local, catholiques comme libres-penseurs développent une forte résistance. De plus, l'aile la plus avancée des républicains, représentée par les radicaux ou les socialistes matérialistes, entend affaiblir toute expression de foi. L'anticléricisme triomphant finit par s'opposer aux protestants et surtout aux évangéliques, tandis que la laïcité se transforme en laïcisme.

⁴ Jean BAUBÉROT, Valentine ZUBER, *Une haine oubliée*, Paris: Albin-Michel, 2000, p. 101.

LIBRE DE LE DIRE

Les rapports des colporteurs et prédicateurs en milieu populaire signalent de plus en plus l'expression publique d'une « affreuse incrédulité ».

La première moitié du xx^e siècle est, certes, un temps où libertés de croire et de dire sont formellement acceptées, mais les entraves à l'expression de ces libertés restent grandes. Les sociétés de cette période sont influencées, voire dominées, par ce que l'on a appelé des « religions séculières ». L'une d'elles est le patriotisme exacerbé qui mobilise les énergies et formate les âmes, de l'école à la caserne. La guerre, comme défense de la patrie contre l'agresseur ou le tyran, fauche le quart des jeunes pasteurs et paralyse l'évangélisation. Une autre grande religion séculière se veut matérialiste et athée. On a peine à imaginer aujourd'hui le découragement des évangélistes confrontés dans les années 1950 ou 60 à des populations hostiles dans les « banlieues rouges ».

Enfin, l'accroissement des libertés de la période contemporaine suscite des excès qui se retournent contre l'annonce de l'Évangile. C'est l'époque de la dénonciation des sectes et de la généralisation d'un soupçon systématique.

Les communautés évangéliques ont néanmoins réussi à décupler leurs effectifs dans ce contexte globalement difficile. Mais rien n'est acquis. Un retour en arrière suffit hélas à mesurer combien les libertés religieuses qui favorisent la dynamique du protestantisme évangélique sont fragiles et peuvent, à tout moment, être remises en question, pour toutes sortes de raisons.

I. Limites et ambiguïtés du système concordataire

A. Le concordat et les articles organiques : une construction avant tout politique

Lorsque Joseph Bonaparte, frère du Premier consul, signe avec le cardinal Consalvi, le 26 messidor an IX (15 juillet 1801), le concordat de 1801, il met fin à dix années de graves troubles religieux en France. Les révolutionnaires ont échoué à réformer l'Église catholique de l'extérieur et leur dépit s'est changé en violente persécution, accompagnée de guerres civiles, par exemple

en Vendée. Les catholiques eux-mêmes sont déchirés. Tout est à reconstruire. Pie VII et Bonaparte, pressés tous les deux de mettre fin à cet état de fait, négocient donc un compromis qui est finalisé par la mise en place des articles organiques de 1802 (ou loi du 18 germinal an X), compromis étendu aux protestants puis aux juifs. Il assure la liberté de conscience en matière de foi. Il place aussi les religions sous le contrôle du pouvoir : les ministres du culte sont rétribués, mais doivent prêter serment de fidélité au souverain et se faire les relais de sa politique.

Tel qu'il est, ce texte de circonstance est appelé à un succès durable. Rappelons qu'il est encore applicable aujourd'hui, avec diverses modifications, dans les trois départements d'Alsace-Moselle (avis du 24 janvier 1925), en Guyane et dans certains territoires d'Outre-mer (décrets Mendel de 1939).

Pour les protestants français (il est encore trop tôt pour y distinguer les évangéliques), le système concordataire est une heureuse nouvelle. Quinze ans plus tôt, ils étaient hors-la-loi et n'avaient même pas d'état civil ! Désormais, leurs pasteurs sont rétribués par un État qui s'efforce même de leur fournir des temples, souvent d'anciennes chapelles désaffectées. Pourquoi ce retournement de l'Histoire ?

En fait, le système concordataire a été mis en place dans le cadre d'une France qui atteignait son apogée territoriale, celle dite des « 120 départements ». Parmi ces derniers, nouvellement rattachés, le Léman, la Meuse-Inférieure, la Frise, le Rhin-et-Moselle, etc. Suivront rapidement les Bouches-de-l'Escaut, du Rhin, de l'Elbe, de l'Yssel, de la Meuse ou de la Weser. Ces vastes territoires, pris sur la Suisse, la Hollande ou l'Allemagne, étaient largement peuplés de protestants. La politique de conquête de Bonaparte avait eu pour conséquence de renforcer considérablement la proportion de luthéro-réformés en métropole et obligeait à leur accorder un statut beaucoup plus égalitaire, ne serait-ce que pour assurer la paix civile. Incidemment, la départementalisation accordait le statut de « Français nés » à des Suisses ou des Hollandais qui seront bientôt à la pointe de l'essor évangélique ou du mouvement biblique dans notre pays : les Monod, Verhuel, Pyt, Grandpierre, etc.

Mais si le système concordataire assure effectivement la liberté de conscience, c'est dans le cadre d'une subordination à l'État.

Les articles organiques napoléoniens postulent que les ouailles des différentes confessions sont définitivement dépendantes de la hiérarchie religieuse reconnue par le pouvoir, évêques, consistoires, inspections ecclésiastiques. C'est ce que Samuel Vincent résume ainsi en 1829 : « Dans ce système, les catholiques étaient en quelque sorte inféodés à leurs curés, comme les paysans russes à leurs seigneurs, sans qu'il leur fût loisible de s'en séparer⁵ ». On comprend tout ce que cet édifice législatif avait de séduisant pour un pouvoir autoritaire qui entendait éteindre les débats religieux pour mieux unifier la nation à l'assaut de l'Europe. La liberté de croire accordée par Bonaparte n'a rien de libéral, c'est un moyen de gouvernement. C'est dans cette optique également que le premier article de la loi interdit le ministère en France à tout étranger, mesure qui gênera durablement l'expansion évangélique dans le pays. En 1846, le préfet du Var expulse ainsi sans ménagement le pasteur suisse Chardonney qui venait de fonder une Église libre à Cannes⁶. De plus, les pasteurs des consistoires ne peuvent intervenir au-delà de leur département : les terres de tradition catholique étaient ainsi « préservées » de l'influence protestante.

M. Jallon, procureur de la chambre d'appel du tribunal de Versailles, pouvait à bon droit résumer l'intention des articles organiques lors d'un procès intenté à un évangéliste en 1843 : « Cette surveillance était bien nécessaire à la suite de tant de bouleversements, et le puissant génie qui avait relevé la religion attachait trop de prix à ce monument de sa gloire pour le laisser tomber sous les coups du fanatisme, ou détruire par les guerres religieuses [...]. Sa main s'ouvrit donc pour rendre les cultes, mais elle se referma pour les maintenir sous la même domination⁷ ».

Cette conception utilitariste de la foi était fondamentalement étrangère à la vision évangélique d'un choix et d'un engagement individuels : « Un tel ordre des choses tient toutes les religions en bride, écrivait Samuel Vincent, il les fige en quelque sorte. S'il

⁵ Samuel VINCENT, *Vues sur le protestantisme en France*, Nîmes, 1829, vol. 1, p. 158. Cf. aussi p. 210. Le texte peut se consulter sur le site <http://archives.org> (recherchez en saisissant le titre).

⁶ André ENCREVÉ, *L'Expérience et la foi*, Genève : Labor et Fides, 2001, p. 364.

⁷ Odilon BARROT, *Le Procès de Senneville, affaire de liberté des cultes plaidée par M. Odilon Barrot devant les tribunaux de Mantes et de Versailles*, Paris : Delay, 1843, p. 82.

y a des dangers, c'est surtout pour celles dont la vie est dans le mouvement et la liberté⁸».

Il y avait effectivement un grave péril pour les cultes qui voulaient exister en dehors du système concordataire. Car le code pénal napoléonien sanctionnait durement toute possibilité de rassemblement en dehors des confessions officielles. Le fameux article 291 interdisait en effet, à partir de 1810, sous peine d'amende ou de prison toute « association de plus de vingt personnes, dont le but sera de se réunir tous les jours ou certains jours marqués, pour s'occuper d'objets religieux, littéraire, politiques ou autre », réunion qui n'aurait pas été validée par l'autorité publique. L'article 294 frappait de lourdes peines ceux qui auraient ouvert leur maison ou leur établissement à des réunions non autorisées, tenues pourtant par des associations reconnues!

Ce texte resta en vigueur jusqu'en 1881, appliqué avec plus ou moins de rigueur selon les régimes politiques et leur volonté de répression.

Le pasteur Guillaume de Félice résumait en 1850 la limitation fondamentale apportée à l'évangélisation par un système concordataire qui octroyait seulement « une liberté interne et murée dans les temples. Il y avait rigoureusement défense de faire aucun bruit, aucun mouvement dans les choses de la religion. Ni journaux, ni associations, ni controverse, ni prosélytisme⁹ ».

B. 1814–1877 : le durcissement sous les politiques autoritaires

La chute de l'Empire crée immédiatement une menace de plus pour les Églises protestantes.

Le retour au pouvoir de la famille de Louis XVI pouvait signifier le retour à l'Ancien Régime. Bien des aspects du régime de la Restauration sont inquiétants, d'autant que le rétrécissement du territoire en 1814 diminue considérablement le poids protestant dans le pays. À l'intérieur de ce groupe, le courant évangélique est encore balbutiant.

⁸ Samuel VINCENT, *op. cit.*, p. 158.

⁹ Guillaume de FÉLICE, *Histoire des protestants de France*, Toulouse : Société des livres religieux, 1850, p. 611.

Des conceptions qui s'affrontent

Le courant politique qui inspire largement la Restauration (1815–1830) est l'ultracisme, nostalgique de la France d'avant 1789. Les ultraroyalistes, ou « les ultras », considèrent la Révolution comme le mal absolu, et les droits de l'homme, dont fait partie la liberté de conscience, comme une doctrine néfaste. Les penseurs de l'ultracisme, Louis de Bonald ou Joseph de Maistre, considèrent que la reconstruction conservatrice de la France passe par un retour au catholicisme le plus intransigeant, sans compromis avec la modernité et les libertés.

Ce catholicisme « de combat », qui se confond en grande partie avec le courant ultramontain considère le protestantisme comme une des causes de la Révolution française, dont il veut effacer l'héritage. Pour les théoriciens de l'ultracisme, le libre examen, valeur centrale du protestantisme, est un principe d'anarchie¹⁰. L'émiettement évangélique en est la preuve et l'aboutissement : « le protestantisme, disait l'abbé Delière, engendre le chaos¹¹ ».

Progressivement, le catholicisme ultramontain ou intransigeant prend progressivement le dessus sur le catholicisme « gallican » puis libéral, éventuellement ouvert à un dialogue et même une collaboration avec les Réformés. La montée en puissance des ultramontains a accompagné le renouveau du catholicisme français, phénomène considérable, car, dans les années 1850, le catholicisme est à son apogée en France.

Sous la Restauration (1815–1830), l'ultracisme est vivement contesté par un courant politique libéral qui a pris pour modèle l'Angleterre. Nombre de décideurs politiques de cette tendance ont connu et apprécié le protestantisme et même le méthodisme quand ils étaient en exil, et c'est un des rares atouts des Églises issues de la Réforme protestante et des premiers évangéliques.

Lorsque le Régime de Charles X s'écroule en 1830 lors de la révolution dite « des Trois Glorieuses », puis, lorsque le dernier roi des Français, Louis-Philippe, est chassé par la Révolution de février 1848, les protestants peuvent espérer être traités sur un plan plus égal. Mais, dans ce contexte politique agité, les catholiques intransigeants ont pris en main les pouvoirs locaux et

¹⁰ Jean BAUBÉROT, Valentine ZUBER, *op. cit.*, p. 38.

¹¹ *Ibid.*, p. 45.

surtout l'encadrement culturel du pays. La loi Falloux (1849) leur a donné le contrôle de l'enseignement, et les lois sur la presse le pouvoir d'interdire les voix discordantes.

Les intransigeants sont persuadés de disposer des clés de l'avenir. Depuis le début du XIX^e siècle, ils analysent le protestantisme comme une religion dont le déclin est assuré. Les libertés accordées par les articles organiques de Napoléon I^{er} aux paroisses protestantes de l'est et du sud du pays ne les inquiètent pas : ce qu'ils constatent alors de la faible vitalité religieuse des Églises issues de la Réforme les amène à considérer comme inéluctable la disparition de cette confession ou l'annexion de ce qui en restera. Et, il faut bien reconnaître qu'en 1815, ils ne sont pas loin d'avoir raison. On a pu dresser une situation dramatique du protestantisme français héritée de la Révolution et l'Empire, qui était devenu beaucoup plus déiste que chrétien. Dans le Gard, par exemple, au sortir du Premier Empire, il y avait « 15 000 protestants ; 50 à peine prennent part à la Sainte Cène. Les jeux, les théâtres, le réveil de l'industrie et surtout le bruit glorieux des armes occupaient seuls les esprits¹² ».

Dans ce contexte, on peut comprendre que les activistes catholiques aient pu imaginer au début de la Restauration faire du Concordat (qui a été maintenu) une lecture analogue à celle que le parti dévot avait tirée de l'édit de Nantes à la suite de l'affaiblissement numérique des Réformés au XVII^e siècle. Le temps, estiment-ils, travaille pour eux. Il suffit d'interpréter la loi « à la rigueur » pour contribuer à l'étouffement. Un des plus célèbres auteurs catholiques d'alors, Félicité de Lamennais, publie en 1817 son célèbre *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, dans le but de promouvoir « la nécessité de l'unité en matière de foi, et d'une autorité permanente et décisive pour la maintenir ».

Or, face à cette stratégie de réduction du protestantisme, le réveil évangélique change la donne. Très controversé en ses premières années au sein des confessions luthéro-réformées, il devient progressivement majoritaire, que ce soit dans les consistoires officiels, au sein des « sociétés » bibliques puis évangéliques, et dans les « chapelles » indépendantes, méthodistes ou baptistes. Dans

¹² Notice sur A. F. Gaulier par ses neveux, citée dans Ch. DURAND, *Histoire du protestantisme pendant la Révolution et l'Empire*, Paris : Fischbacher ; Genève : Ch. Eggimann & Cie, 1902.

un premier temps, les catholiques intransigeants méprisaient le développement du Réveil en France : c'étaient des « momiers », des « illuminés » dont la mode passerait ou resterait confinée à des milieux « romantiques » largement composés d'étrangers, comme dans la capitale ou dans les villes thermales. Quand l'évangélisation protestante engrange ses premiers succès populaires, dans les années 1840, ses adversaires sont désorientés : les paysans convertis ne peuvent être que manipulés, car on les estime incapables de choix personnels. Pire encore, on les soupçonne d'habiller leurs tendances révolutionnaires d'un vernis évangélique. L'opposition devient donc frontale et passe par un maximum au cours des deux décennies 1840–1860.

Un statut inégal

Sur la pression des libéraux et de l'Angleterre, le texte qui sert de constitution en 1814, la Charte, veut rassurer. Son article 5 accorde la liberté de conscience : « Chacun professe sa religion avec une égale liberté, et obtient pour son culte une égale protection ». Le gouvernement continue donc à payer les pasteurs et à entretenir les temples. Mais, en même temps, la Charte donne, dans son article 6, le statut de « religion de l'État » au catholicisme. La tension, voire la contradiction, entre les deux articles a été analysée par Michelle Sacquin : « Pour les catholiques intransigeants, l'article 6 a pour but (et pour effet) de rendre à l'Église catholique la place qu'elle avait sous l'Ancien Régime¹³ ». À l'époque, le célèbre pasteur nîmois Samuel Vincent (1787–1837) avait mis en lumière ce que le régime de la Charte avait de liberticide pour les évangéliques :

1° Les cultes reconnus par la loi du 18 germinal an X et salariés par l'État ont seuls le droit d'exister. Si l'État vous reconnaît, il vous paye ; sinon il vous envoie les gendarmes. Principe évidemment contraire à la Charte, et qui ne ressemble à rien tant qu'au principe d'après lequel Louvois envoyait les dragons contre les paisibles assemblées qu'il ne voulait plus reconnaître.

2° La religion catholique, comme religion de l'État, a seule le droit de s'étendre. Les deux autres sont murées sur le

¹³ Michelle SACQUIN, *Entre Bossuet et Maurras, l'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris : École des Chartes, 1998.

terrain qu'elles occupent déjà, sans qu'il leur soit permis d'en sortir¹⁴.

Cette approche prévaut aussi bien sous les deux régimes de la Charte (Restauration et Monarchie de Juillet), que par la suite. Elle est reprise dans les dernières années de la Seconde République, sous le Second Empire, et même les années réactionnaires de la III^e République. Les pouvoirs publics exercent leur hostilité dans deux directions.

1. Les protestants concordataires de tendance évangélique, mais « reconnus » ou « officiels », sont dissuadés d'entreprendre toute évangélisation. Le ministre de l'Intérieur et des cultes rappelle cette position au préfet des Deux-Sèvres en 1826 : « Les assemblées protestantes perdraient tout caractère légal si des personnes étrangères à ce culte y assistaient¹⁵ ». C'était exactement la mesure prise par l'administration du roi Louis XIV en 1684, à la veille de la Révocation, dans la dernière phase de « l'application à la rigueur » de l'édit de Nantes ! Même en pays protestant, les réunions de maisons inquiètent les autorités. Le pasteur Rivierre signale qu'en 1845, le pasteur de Mougouin était invité par le sous-préfet à cesser les « réunions de veillée » qu'il présidait dans sa très huguenote paroisse. « Pourquoi ce zèle ? se demande-t-on. Les cultes au temple ne suffisent pas¹⁶ ? »
2. Il leur est même interdit de créer de nouvelles paroisses dans des villes et des régions vers lesquelles, pourtant, les migrations professionnelles réformées ont rassemblé de nouveaux auditoires. Les « sociétés évangéliques » qui se développent à partir de 1830 (le climat politique est un peu plus favorable) essaient de contourner ces interdictions, mais les conflits se multiplient. Heureusement, plusieurs d'entre eux tournent à l'avantage du protestantisme, et, peu à peu le visage de la France protestante change : on passe d'un vide général émaillé par endroits de terres réformées ou luthériennes, à un réseau national de plus en plus structuré autour

¹⁴ Samuel VINCENT, *op. cit.*, p. 210.

¹⁵ P. RIVIERRE, *Le relèvement et le Réveil des Églises en Poitou au XIX^e siècle* [thèse], Paris : Faculté de théologie de Paris, 1925, ronéoté, p. 53.

¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

de grandes villes. Mais cela ne se réalise pas sans mal, même lorsqu'il ne s'agit que de dédoubler la desserte d'un canton.

Le préfet des Deux-Sèvres écrit ainsi au ministre, à propos de la demande du consistoire protestant d'établir un lieu de culte à Augé en 1826 : « Le petit nombre des Réformés [324!], la proximité du temple de Cherveux [6 km], les convenances de la religion catholique, les réclamations qu'a excitées cette proposition, tout concourt à en démontrer le peu de nécessité et les nombreux inconvénients. J'ajouterai que le soin de maintenir l'ordre public et la bonne harmonie exige qu'on n'en multiplie pas sans une impérieuse nécessité les points de contact entre les catholiques et les protestants, et qu'on ne favorise pas la prétention de ceux-ci de placer leur culte, dans des rapports avec l'autorité, sur la même ligne que la religion catholique¹⁷ ».

Lorsqu'il y a coexistence confessionnelle dans des endroits considérés comme « sensibles », les autorités veillent à ce que les temples aient une allure suffisamment neutre et effacée pour ne pas attirer l'attention. Si les paroissiens n'ont pas semblé assez motivés pour participer de manière généreuse au financement de l'édification d'un lieu de culte, ils doivent attendre. Toujours dans le Poitou, certains chefs-lieux de paroisse sont encore dépourvus de temple en 1877, comme à Saint-Coutant où « le culte, à défaut de local convenable, est célébré dans des maisons particulières lorsqu'on peut s'en procurer¹⁸ ».

Haro sur les « sectes »

La situation des cultes non concordataires est particulièrement délicate. Ils sont la cible des autorités locales, appuyées par le clergé et les ministres de tutelle.

Le premier groupe historiquement placé sous le coup de la loi est une petite assemblée d'une vingtaine de piétistes « séparatistes » de Bischwiller qui est dénoncée dès 1822. Cette communauté fait l'objet d'un procès-verbal du maire en janvier 1825, relayé par le préfet du Bas-Rhin : « Je pense que ces sectaires ne peuvent être considérés comme faisant partie d'aucun des cultes chrétiens autorisés par la Charte¹⁹ ». S'ensuit une condamnation de trois

¹⁷ *Ibid.*, p. 64.

¹⁸ Registre consistorial de Lezay (Deux-Sèvres), 15 août 1876.

¹⁹ COLLECTIF, *Archives du Christianisme au dix-neuvième siècle*, 9^e année, Paris :

mois de prison et trois cents francs (un salaire annuel) d'amende, prononcée contre Guillaume Nordmann, fileur de laine qui servait d'instituteur aux jeunes, peine en partie annulée en appel après une campagne de presse protestante.

D'autres confessions, pourtant d'origine très ancienne, ne sont pas épargnées: c'est le cas des deux à trois mille mennonites d'Alsace et du Pays de Montbéliard. Ces descendants des anabaptistes du *xvi*^e siècle ont beaucoup perdu à la signature du Concordat par rapport à leur situation sous l'Ancien Régime et sous la Révolution. Rappelons que les mennonites sont pacifistes. Alors qu'ils avaient obtenu de la Convention le droit de ne pas être contraints à porter les armes, Bonaparte les contraignit à participer à la conscription et au service militaire, ce qui les ruina (pour trouver des remplaçants) ou les poussa à l'exil. C'est ainsi que le pays perdit des agriculteurs et des techniciens renommés. Jean Séguy évoque un chiffre de sept cents à mille personnes réfugiées en Amérique, ce qui représenterait la moitié des effectifs²⁰.

Le cas des premiers baptistes est également très éclairant. Pendant la période que Sébastien Fath qualifie de « proto-baptiste » (avant 1840), les premiers groupes du Nord, de l'Oise et de l'Aisne n'attirent pas l'attention. Leur identité baptiste apparaît encore floue et les autorités, soit ne les identifient pas, soit n'arrivent pas à les distinguer des protestants concordataires locaux.

Mais, dès que l'évangélisation baptiste prend quelque importance dans les années 1840 autour de Chauny et La Fère, la persécution s'abat brutalement et lourdement. Le fait que le plaignant ait été directement l'évêque de Soissons, ce qui est relativement rare en un temps où les prélats préféraient agir dans l'ombre, montre bien toute la crainte que l'expansion évangélique avait suscitée. Malgré le soutien du consistoire réformé de Saint-Quentin, le pasteur Lepoids, le colporteur Bésin et quelques autres sont incarcérés, et les temples sont fermés. L'affaire devient nationale. Les journaux protestants et le député Agénor de Gasparin prennent leur défense, mais les baptistes ne sont pas rétablis dans

Servier, 1826, p. 489.

²⁰ Jean SÉGUY, *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*, Paris/La Haye: Mouton, 1977, p. 372.

leurs droits quand la révolution de 1848 éclate²¹. Après une courte accalmie, la persécution reprend dans les années 1850, et les baptistes sont contraints aux réunions clandestines. C'est globalement un coup d'arrêt à l'expansion évangélique. C'est aussi une source de découragement pour les croyants. Sébastien Fath cite une cinquantaine de départs pour les seuls baptistes de la région de La Fère dans les années 1850 et plus de deux cents pour le XIX^e siècle, depuis l'Aisne, l'Oise et la région de Saint-Étienne, soit un ratio estimé à 15 %²².

Le cas des autres confessions évangéliques non concordataires est sensiblement différent. Quakers, méthodistes (wesleyens), libristes et darbystes sont largement imbriqués avec les protestants concordataires dans les départements de Normandie, de l'Est et du Midi. Du coup, les autorités interviennent plus rarement contre eux.

La persécution contre les confessions non déclarées peut être néanmoins déclenchée par des pasteurs libéraux eux-mêmes dans des phases particulièrement aiguës de conflits ecclésiastiques. C'est ce que subissent, par exemple, les darbystes en 1861 en Haute-Loire, au cœur même de la « Montagne » protestante, bastion de piété hélas déchiré entre réformés, libristes et frères de Plymouth, que décrit Christian Maillebois²³. Le pasteur réformé local, C. Bourbon, se décrit comme le représentant du « christianisme de la liberté, de l'union, de la tolérance et de la paix », contre le « christianisme des Anglais, des Suisses, des séparatistes, d'un Wesley, d'un Darby, le christianisme de l'intolérance, des séparations, du désordre²⁴ ». Peu après, il dénonce, dans le journal *Le Lien*, l'arrivée au Riou de trois évangélistes darbystes originaires de la Drôme : « Ils sont venus, comme tou-

²¹ Sébastien FATH a apporté plusieurs communications sur le sujet. Par exemple : « La tolérance religieuse en question il y a 150 ans : le procès des baptistes de l'Aisne (1846-1848) », *Bulletin de la Société académique de Chauny*, vol. 44., 1999, p. 67-85.

²² Sébastien FATH, « La Diaspora baptiste française aux États-Unis : Une forme originale de transnationalisation du religieux au XIX^e siècle », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 156, fascicule 2, 2010, p. 289-301.

²³ Christian MAILLEBOUIS, « Influences darbystes au Mazet-Saint-Voy dans la deuxième moitié du XIX^e siècle », *Cahiers de la Haute-Loire*, Le Puy-en-Velay, 2003.

²⁴ Allocution du 4 janvier 1863 au temple du Chambon-sur-Lignon, Fonds privé Gibert, Retournac.

jours, en marchant dans l'ombre, et, pendant mon absence, se mettre à la tête de la dissidence qu'ils ont exaltée jusqu'au vertige, et produit par leurs réunions de jour et de nuit une agitation telle que les partis étaient presque sur le point d'en venir aux mains. La police est intervenue avec ses gendarmes et a mis le sieur Bourbon en prison où il est resté deux mois». Ce que le pasteur Bourbon ne dit pas, c'est qu'il est à l'origine de l'intervention de la force armée.

II. Vivre au quotidien les vexations et les tribulations imposées à des croyants isolés

À la veille de la loi de séparation de 1905, le pasteur Élisée Lacheret, président du synode réformé, pouvait écrire, résumant la pratique du siècle précédent : « Sous le régime de l'union avec l'État, les protestants ont été plus d'une fois l'objet de vexations : leur sort s'est trouvé lié avec celui de la liberté. Aujourd'hui même, en droit, la liberté religieuse n'existe pas dans notre pays²⁵ ».

A. Un cadre difficile pour les minoritaires religieux

Sous le régime concordataire, la réalité quotidienne luthéro-réformée n'est satisfaisante que pour ceux qui vivent dans des espaces où ils sont majoritaires ou, du moins, suffisamment nombreux. Ils contrôlent les institutions locales, ils bénéficient de services adaptés, écoles ou hôpitaux. Mais, sur les marges de ces enclaves huguenotes, la situation se dégrade rapidement. Elle se fait préoccupante sur le reste du territoire où les lecteurs de la Bible sont vus comme des déviants.

Depuis la Révocation de l'édit de Nantes, ce sont les pays de faible densité huguenote qui ont représenté l'essentiel de « l'évaporation » du protestantisme. Le phénomène, très classique

²⁵ « Lettre d'E. Lacheret au comte d'Haussonville », *Le Siècle*, 10 janvier 1905. URL : <<http://www.eglise-etat.org/S01-10.html>> (page consultée le 5 octobre 2014).

ailleurs en Histoire, se perpétue encore au long du XIX^e siècle, et les vexations dont nous parlons n'y sont pas étrangères.

Très fréquemment, les efforts des confessions et des diverses sociétés qui travaillent à partir de 1832 à l'évangélisation du pays se portent logiquement sur des espaces, soit de totale disparition de tradition huguenote, comme la Bretagne ou le littoral méditerranéen, soit de très faible vitalité, comme l'arc charentais. Cela signifie que leur effort d'évangélisation du pays devait combattre sur deux fronts : convertir et maintenir. Le dernier terme n'était pas le plus aisé, étant donné le climat local d'opposition et de vexations. Pour couronner la difficulté, les diverses œuvres d'évangélisation ont subi une hémorragie supplémentaire, représentée par l'exode rural : leurs jeunes, alphabétisés et dynamiques ont fréquemment choisi de partir pour la ville, car ils ne trouvaient pas d'emploi sur place. On a vu qu'au pire des persécutions, notamment lors de la grande crise de 1851–1859, des colporteurs, des évangélistes et même des pasteurs, découragés, choisissent d'embarquer pour l'Amérique.

En quoi consistait donc cette pression, occasionnelle ou quotidienne, qui pesait sur les protestants et plus particulièrement les évangéliques français au XIX^e siècle ? Je propose ici de classer ces contraintes selon deux axes.

Le premier axe est chronologique. Je l'appellerai « tunnels de fragilité ». Il correspond à des séquences d'une vie que traversent bien des hommes ou des femmes de ce temps. J'en propose trois, où les protestants se trouvent souvent seuls dans des situations de faiblesse parfois extrême, isolés dans des institutions qui peuvent se révéler très hostiles : l'école, l'hôpital ou l'hospice, l'armée.

Le second axe est géographique. Il détermine des espaces où la religion dominante rappelle aux isolés qu'ils ne sont que tolérés et, à ce titre, astreints à taire leurs convictions et à légitimer l'ordre existant : ces lieux sont la rue, le marché de l'emploi et finalement le cimetière, où l'on affecte de figer dans la pierre l'altérité religieuse.

B. Axe 1 : les « tunnels de fragilité »

Les protestants et la liberté scolaire

Il ne saurait être question ici de développer une question qui a fait ailleurs l'objet de plusieurs études, dont celles de Patrick Cabanel²⁶ et Anne Ruault²⁷.

L'école s'est révélée un enjeu fondamental de liberté pour les protestants et les évangéliques. L'essor de la scolarisation, dans de nombreuses régions de France, s'est opéré dans le cadre de la multiplication des congrégations religieuses catholiques, comme les Frères des Écoles chrétiennes. Les congréganistes féminines, en particulier, ont pris en charge l'essentiel de l'alphabétisation des filles. Portés par l'élan de la recatholicisation de cette époque, ces personnels scolaires sont volontiers agressifs vis-à-vis de la foi des jeunes protestants.

On ne compte plus les abjurations de jeunes protestants isolés opérées dans les institutions catholiques, spécialement les pensionnats, comme celle qui déclencha l'affaire Loveday à Paris dès 1821, et bien d'autres. Le pasteur breton Guillaume Le Coat aimait à raconter comment il avait, alors qu'il n'était encore qu'un jeune colporteur, « fait évader » d'une congrégation de Guingamp une demoiselle anglaise qui allait devenir son épouse.

Pour éviter l'influence des congréganistes, nombre de protestants, dans les régions rurales, préférèrent que leurs enfants soient privés d'instruction. Alain Molinier a mesuré en Ardèche, entre 1700 et 1830, ce qu'il appelle une « déprise » de l'instruction parmi les protestants qui formaient autrefois une élite intellectuelle²⁸. Patrick Cabanel explique le phénomène de façon crue : « Ils ont préféré l'analphabétisme à l'école catholique ».

Les rares familles de la haute société peuvent rétribuer des précepteurs pour leurs enfants, et les consistoires du Midi et de l'Est peuvent organiser une scolarité locale sous leur direction, en particulier dans les villes. Mais les vides sont nombreux, les budgets très élevés et la demande importante. C'est pour répondre au besoin

²⁶ Patrick CABANEL, *Le Dieu de la République: Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2003.

²⁷ Anne RUOLT, *L'école du dimanche en France au XIX^e siècle*, L'harmattan, 2012.

²⁸ Alain MOLINIER, *Stagnations et croissance. Le Vivarais aux XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris : EHESS, Jean Touzot, 1985, p. 408-409.

que la *Société pour l'encouragement de l'instruction primaire parmi les protestants de France* (SEIPP) est fondée le 2 mai 1829. Les principales figures sont, là encore, évangéliques, même si la personnalité dominante du comité est le protestant François Guizot, alors bien tiède, qui sera ministre de l'instruction publique quatre ans plus tard. Mais la création d'écoles protestantes, qui se multiplient rapidement à cette époque, ne saurait résoudre complètement le problème, en particulier dans les régions où les protestants sont isolés, ce qui est, rappelons-le, le cas de nombre des foyers évangéliques.

Le projet majeur de la SEIPP est d'instaurer des écoles « mixtes », terme à comprendre en fait comme biconfessionnelles permettant « l'adoption d'un régime d'instruction primaire qui permette aux parents des deux religions d'envoyer leurs enfants dans l'école qui leur convient le mieux, et aux instituteurs de les recevoir indistinctement²⁹ ». De fait, les cadres de la SEIPP apparaissent comme les fondateurs de l'idée de laïcité en France et les artisans de sa mise en œuvre progressive. Il faudrait, écrivait en 1833 le marquis de Jaucourt, par ailleurs président de la Société biblique, que les enfants de différentes confessions apprennent ensemble « ces habitudes de bienveillance réciproque et de tolérance naturelle, qui deviendront plus tard, entre les citoyens, de la justice et de l'harmonie³⁰ ». L'empreinte portée par Guizot, ministre de l'instruction publique en 1832 sera poursuivie, plus tard, par Charles Robert, secrétaire général du ministère sous Victor Duruy. On sait que François Guizot est le fondateur des écoles normales départementales, chargées de former les maîtres. Mais, dans le contexte de l'époque, elles sont surveillées et même contrôlées par le clergé.

Du coup, beaucoup d'écoles normales départementales sont entre les mains des congréganistes qui refusent les stagiaires protestants. Patrick Cabanel cite le cas de la Lozère où les futures institutrices doivent se rendre à Nîmes et leurs collègues masculins à Dieulefit ou Courbevoie³¹. Il en va de même dans un département comme les Deux-Sèvres, où les protestants sont pourtant plus de vingt-cinq mille. Ailleurs, des *numerus clausus* dans les départements à

²⁹ Prospectus de création de la SEIPP, cité par Patrick CABANEL et André ENCREVÉ (dir.), « De l'école protestante à la laïcité », *Les protestants, l'école et la laïcité, XVIII^e-XIX^e siècles*, Lyon : INRP, 2006, p. 56.

³⁰ *Ibid.*, p. 59.

³¹ *Ibid.*, p. 84.

forte population réformée, comme le Gard ou l'Ardèche, pénalisaient fortement les candidats issus de ces Églises.

La victoire définitive des républicains en 1879 entraîne rapidement la mise en place des lois de laïcisation de l'école que l'on attribue à Jules Ferry. Mais elles ne résolvent pas complètement les problèmes posés aux protestants évangéliques. De graves difficultés demeurent, parfois jusqu'à aujourd'hui.

Le premier écueil, c'est que la victoire de l'école laïque, appelée de leurs vœux par les protestants, est également, et le devient de plus en plus, celle de l'anticléricalisme et de ce que l'on a appelé le laïcisme.

L'hôpital et l'hospice : des croyants isolés et vulnérables

C'est un des espaces les plus défavorables à la liberté de conscience des protestants. Les soins y sont, la plupart du temps, assurés par des religieuses qui ont accès en permanence au malade. De même, l'aumônier catholique y circule librement. Par contre, les pasteurs ne peuvent visiter que ceux qui l'ont expressément demandé. Et les isolés, comme ceux des postes pionniers évangéliques, ne sont pas assurés de cette autorisation. Entre 1855 et 1860, plus de dix protestants reçurent par force ou par ruse les derniers sacrements catholiques à l'Hôtel-Dieu de Nantes, notamment en 1857 et 1860, les années les plus chaudes du conflit religieux.

À Marseille, par exemple, à la suite de diverses « conversions tardives » de ce type, la commission administrative municipale en charge de l'Hôtel-Dieu avait obligé, en 1829, l'établissement à rassembler les malades protestants en bout de salle. Comme cela n'avait pas suffi, elle avait fait créer peu après deux salles spéciales de dix lits où les patients étaient veillés par six femmes choisies parmi les assistés de la paroisse réformée³².

Les armées

Le service des armes est un domaine où la visibilité protestante a longtemps été exclue, tout au moins jusqu'à la création du service

³² Pierre COULLAUT, « Le service des pauvres dans l'Église protestante de Marseille », *Cinq siècles de protestantisme à Marseille et en Provence*, Actes du colloque tenu à Marseille, mai 1976, organisé par l'Église réformée de Marseille et la Fédération historique de Provence, publié en 1978, p. 97.

de l'aumônerie militaire fin 1854. Pendant longtemps (en fait l'essentiel du XIX^e siècle), les troupes sont astreintes à participer aux cérémonies du culte catholique, que ce soit sur terre ou en mer, en vertu d'ordonnances qui remontaient au XVIII^e siècle. Le régime politique de la Restauration étendit cette contrainte aux gardes nationales urbaines.

Le temps passé sous les armes est une époque de désert spirituel pour les soldats protestants. Ils ont rarement l'occasion de participer à un culte. Dans beaucoup de cas, les militaires du rang protestant cachent leur confession, même au moment le plus solennel. Suivons, en mer Noire, à l'automne 1854, le pasteur Turin, venu de Chambéry. C'est un aumônier militaire protestant savoyard, donc encore de nationalité piémontaise, pays allié de la France au sein de la coalition qui combat la Russie. Le ministère de la Guerre français refusait, pour quelques semaines encore, la présence d'aumôniers luthériens ou calvinistes pour nos troupes. Notre Piémontais prit sur lui de visiter les milliers de soldats français qui se mouraient du choléra dans les hôpitaux de fortune autour de Constantinople :

L'arrivée des troupes françaises en Orient sans aumôniers protestants m'a conduit à considérer ma venue à Constantinople comme providentielle. [...] Le directeur de l'hôpital maritime à Thérapia est le seul qui m'ait empêché de rechercher les malades protestants. Pour découvrir nos coreligionnaires, il faut que j'aille à chaque lit et que je demande au malade s'il est catholique ou protestant, car il n'y a aucune distinction de religion dans les salles. La conséquence en est que tous les soldats protestants qui craignent de ne plus être soignés s'ils sont reconnus comme tels, se laissent administrer les sacrements avant de mourir. Il m'arrive souvent, pendant mes visites aux malades les plus courageux, de m'entendre appeler par d'autres, qui s'excusent comme ils peuvent de n'avoir pas osé le faire tout d'abord. Ma lettre ne finirait pas si je voulais vous raconter toutes les intrigues des sœurs de charité envers les protestants [...]. Après ma visite à un malade, une sœur s'approcha du lit et dit à haute voix : « Pauvre hérétique ! Perdu pour toujours ! »

J'ai eu le plaisir de rencontrer un sergent de zouaves, pieux et zélé, qui m'a dit avoir tenu des réunions de prières et de lecture dans sa tente à Varna. Son capitaine prohiba ces

réunions, sous le prétexte qu'un sous-officier ne doit pas trop se familiariser avec les soldats. Alors, à certaines heures, ils sortaient du camp et se réunissaient à l'écart. Le capitaine, l'ayant appris, le fit changer de régiment³³.

L'institution d'aumôniers militaires français (finalement acceptés aux frais des Églises!) améliora quelque peu les choses. Mais il ne faut pas idéaliser. Jusqu'au début du xx^e siècle, leur présence au sein des troupes n'était acceptée qu'en cas de guerre. En 1880, la République triomphante avait décidé de supprimer l'aumônerie de la Marine, qui avait été créée peu de temps auparavant, et qui ne fut conservée que de justesse.

C. Axe 2 : les espaces d'exclusion ou de marginalisation protestante

La cité lors des cérémonies extérieures du culte majoritaire

C'est un des problèmes qui ont le plus inquiété les protestants français au début du xix^e siècle, et plus particulièrement dans les premières années de la Restauration (1815–1820), époque de cléricisme assumé. L'interprétation du Concordat qui prévalait alors voulait que l'espace public soit en quelque sorte réservé à la seule religion du roi, le catholicisme. Nombre de cérémonies de cette Église entendaient réaliser l'appropriation de l'espace communal ou régional dans le cadre de rituels destinés à montrer l'unanimité des paroissiens. La plus célèbre de ces manifestations extérieures du culte était, chaque printemps, la procession du Saint-Sacrement, ou Fête-Dieu.

Napoléon I^{er}, dans ses articles organiques, avait cru régler le problème en interdisant les cérémonies extérieures dans les chefs-lieux de consistoires protestants, qui, *a priori*, regroupaient le plus de réformés ou de luthériens. Mais c'était une solution boiteuse, car la loi représentait en ces endroits une contrainte pour les catholiques, alors que, partout ailleurs, c'était l'inverse. Quant aux protestants, ils eurent parfois à subir les violences des foules, notamment dans les endroits où la présence protestante était très minoritaire, et tout particulièrement dans les aires d'évangélisation récente.

³³ *La Buona Novella* (journal des Églises vaudoises), décembre 1854.

Le cimetière

En France, la police des inhumations était régie dans le cadre du régime concordataire. Les lieux de sépultures étaient placés sous la férule, la police et la surveillance des autorités municipales. L'article 15 du titre IV précisait le régime applicable en cas de multiplicité religieuse. Dans les communes où il y avait plusieurs cultes, chaque religion devrait avoir un lieu particulier d'ensevelissement. Si cela n'était pas possible, le cimetière serait partagé par des murs et haies ou des fossés, avec une entrée particulière, chose qui a été généralement réalisée dans les communes à multiplicité confessionnelle.

La loi du 14 novembre 1881 abrogea l'article 15 du décret de Prairial an XII. Désormais toute clôture intérieure aux cimetières devenait obsolète, ce qui, selon le législateur « restituait au cimetière le caractère de propriété communale et neutre qui lui appartient ». Mais, même ensuite, les usages locaux continuèrent à imposer aux convertis et aux protestants isolés le carré « indigne » du cimetière communal.

Les sanctions post-mortem ont varié entre le refus pur et simple du prêtre d'autoriser l'enterrement dans le cimetière paroissial, en contravention avec la loi, et, de façon plus systématique, l'assignation de la dépouille au carré « ignoble ». Le clergé proposait invariablement, pour les « hérétiques », le coin « maudit », propre aux suicidés, aux filles perdues et aux excommuniés. En certaines occasions, le clergé a procédé à l'exhumation de corps pour leur réaffecter la place idoine ! C'était une menace suffisante pour dissuader nombre de sympathisants du protestantisme évangélique de franchir le pas d'une conversion publique. Un exemple parmi cent : dans les années 1850, la servante du pasteur anglican W. Money, de Saint-Servan, tardait à se convertir à cause de la menace d'un refus de sépulture catholique. Elle avait exprimé le désir de devenir protestante, mais elle confia ses craintes à l'épouse du révérend : « Hélas, lorsque mes parents verront mon corps repoussé du cimetière et jeté dans un coin, ils diront : "Voyez la pauvre Caroline, elle a été enterrée comme un chien"³⁴ ! »

Dans plusieurs cas inverses, quand le prosélyte était isolé ou que sa conversion n'avait pas été acceptée par le reste de sa famille,

³⁴ *Bulletin Évangélique de Basse Bretagne*, 1853, p. 206.

la paroisse s'est réapproprié le corps du défunt, inhumé suivant le rite traditionnel malgré les plaintes des pasteurs. Ceux-ci se trouvaient relativement démunis, dans la mesure où le Code civil établissait une indiscutable discrimination entre les religions : l'article 1036 stipulait en effet que « la réception des derniers sacrements catholiques vaut révocation des dispositions testamentaires antérieures ».

La prison

Le problème des détenus protestants préoccupe les responsables des Églises. Les prisonniers n'étaient pas seulement des délinquants de droit commun. On y trouvait également des hommes et des femmes accablés de dettes placés sous contrainte légale. Et avec le développement de la répression antiévangélique, on emprisonna de plus en plus de colporteurs, évangélistes, pasteurs et même simples paroissiens, coupables d'avoir accueilli une réunion prohibée.

Or, pendant longtemps, la prison a été un espace généralement fermé aux aumôniers protestants. Il y avait, en 1832, une quarantaine de forçats de confession protestante ainsi isolés au bagne de Marseille. Et il fallut attendre le milieu des années 1840 pour qu'un pasteur puisse y exercer le ministère d'aumônier³⁵.

III. Évangéliser quand même...

Nous l'avons vu, répandre sa foi, coûte que coûte, est au cœur même du culte évangélique. Que ce soit un simple témoignage aux amis et voisins ou une proclamation sur les places publiques, c'est un appel impérieux à la conscience des croyants.

Les évangélistes, qu'ils soient rattachés à des chapelles indépendantes ou intégrés aux confessions concordataires, débordent d'imagination pour communiquer.

A. Le temps des colporteurs

Au début du XIX^e siècle, le média le plus approprié est l'écrit. La page imprimée bouscule dans tous les domaines l'ordre séculaire des choses. L'imprimerie fait des progrès extraordinaires et les

³⁵ Pierre COULLAUT, *op. cit.*, p. 99.

prix s'écroulent au moment même où l'alphabétisation progresse. Dans le contexte de contrainte religieuse que nous avons présenté plus haut, de 1815 à 1877, le colportage religieux devient l'axe principal de l'évangélisation et le demeure longtemps, alors même que les réunions publiques peuvent progressivement s'ouvrir dans les cités.

Mais l'on ne peut opposer les deux formes de témoignage à la façon du général Espinasse, ministre de l'intérieur en 1858, qui affirmait : « L'évangélisation est le colportage des grandes villes ; le colportage est l'évangélisation des campagnes³⁶ ». En fait, il y a toujours eu complémentarité entre la diffusion de l'imprimé et la prédication.

Si le colportage reste le vecteur majeur de l'évangélisation avant 1870, c'est parce qu'il reste le seul espace de relative liberté d'expression sous les régimes autoritaires. Il bénéficie en effet d'une tolérance séculaire héritée du temps des vendeurs de la *Bibliothèque bleue*.

Lorsque les premiers colporteurs des sociétés bibliques s'élançaient sur les routes de France après 1819, ils ne formaient, aux yeux des autorités, qu'un des courants de ce flux traditionnel quoique suspect. Les premiers colporteurs bibliques de l'époque de la Restauration passent donc assez inaperçus, d'autant qu'ils sont des vendeurs polyvalents professionnels comme Esther Carpentier, Élie Derbecq ou Jean-Baptiste Laddam, qui proposent en sus de leurs livres quelques aiguilles à coudre et des fils de coton.

Mais, très vite, la législation se durcit. Les lois des 17 mars 1819 et 25 mars 1822 autorisent des peines allant jusqu'à cinq mois de prison et six mille francs-or d'amende pour « quiconque aura outragé ou tourné en dérision la religion de l'État, ou l'une des religions qui y sont légalement établies ». Comme l'écrivait le juriste libéral Lanjuinais, ce délit « d'outrage à la religion de l'État » est « vague, obscur, arbitraire, et [ses] pénalités [...] sont excessives par le concours des emprisonnements trop longs avec des amendes trop ruineuses³⁷ ».

³⁶ Pierre GENEVRAY, « Le gouvernement de Napoléon III et l'évangélisation protestante sous le Régime autoritaire », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 100, 1953, p. 161.

³⁷ Jean-Denis LANJUINAIS, *Contre le nouveau projet de loi relatif aux délits de*

Ces lois, ainsi que d'autres, quand elles sont appliquées sous les régimes les plus conservateurs, aboutissent à des peines très lourdes pour de nombreux colporteurs et pasteurs. Félix Chottin est ainsi condamné à six mois de prison ferme et deux mille francs d'amende (deux ans de salaire) en juillet 1855.

La loi sur la presse, votée le 27 juillet 1849, marque un tournant : les colporteurs doivent être porteurs d'un passeport délivré par l'administration préfectorale et devient révocable à tout moment ; tout ouvrage distribué doit porter un timbre (une estampille) délivré par l'autorité. Sous la contrainte, les évangélistes sont obligés de se limiter à la distribution d'almanachs assez neutres et de Bibles. Et encore cette dernière fait l'objet d'une proposition d'interdiction par l'évêque de la Sarthe en 1857, heureusement non suivie d'effet. Là encore, la situation ne s'améliore qu'après la victoire des républicains après 1877. Mais déjà l'imprimé, devenu courant et relativement banalisé, est passé au second plan.

B. Les inégalités dans le droit de réunion

Comme toute persécution, celle que subissent les divers évangéliques au XIX^e siècle, dépend largement des circonstances et de la détermination de leurs adversaires. Les archives conservent les traces de centaines de mesures hostiles, qui vont de la simple intimidation à des mesures judiciaires comportant de longs mois d'emprisonnement. Cet ensemble de données permet de tirer quelques conclusions.

1. Il vaut mieux être un évangélique riche, lettré et urbain, que rural ou pauvre. Les grands notables du Réveil sont intouchables, et en pleine campagne de fermeture de temples dans les départements, la chapelle dite de la rue Taitbout, près des Grands Boulevards, matrice des Églises libres, peut afficher fièrement « culte non reconnu par l'État ». Il est vrai que lorsque l'on y reçoit la famille du ministre de l'Intérieur, du préfet de police, quelques régents de la Banque de France, des députés et des futurs Présidents du Conseil, on est à l'abri des tracasseries. Il en va de même dans les grandes villes.
2. Le pouvoir central étant volontiers assez indifférent ou méprisant à l'égard des nouveaux cultes, les persécutions sont

presse, Paris : Baudouin frères, 1822, 40 p.

déclenchées par les autorités locales. Sébastien Fath l'a remarqué à propos des tribulations des baptistes de l'Aisne qui s'abattent brutalement sur eux en 1846 et s'éloignent quelques années plus tard, alors même que la tourmente frappe les œuvres des Sociétés évangéliques en Charente-Maritime, Haute-Vienne ou Saône-et-Loire³⁸. C'est la conjonction de plusieurs facteurs qui explique le déclenchement de mesures d'interdiction : un préfet idéologiquement hostile, des plaignants locaux, des maires qui décident de dresser un procès-verbal. La suite des affaires dépend également des circonstances. Les magistrats locaux peuvent relaxer, fixer des peines de principe ou condamner lourdement. Les pasteurs officiels des consistoires voisins peuvent soutenir de toutes leurs forces leurs collègues accusés, ou, au contraire accepter de témoigner à charge, ce qui est heureusement plus rare, comme lors du procès intenté à Die en 1834 à l'évangéliste Masson³⁹. Enfin, les grands notables évangéliques français ou étrangers peuvent parfois négocier des amnisties (mais non des autorisations) directement avec les souverains.

3. La pression internationale est une arme essentielle pour dénouer les situations les plus critiques. Les initiatives diplomatiques ou privées viennent de Suisse et surtout du Royaume-Uni.

Les évangéliques francophones ont rapidement intégré toutes les données du problème. Les responsables des comités de sociétés d'évangélisation (Henri Lutteroth, Victor puis Edmond de Pressensé, Agénor de Gasparin, le comte de Saint-George, etc.) sont d'excellents juristes et de bons tacticiens. Ils mettent au point des stratégies élaborées qui apparaissent, bien entendu, moins dans leurs rapports officiels que dans l'analyse de leurs choix sur le terrain.

³⁸ Sébastien FATH, « La politique religieuse de la monarchie de Juillet et du Second Empire, l'exemple des baptistes de l'Aisne », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 147, 2001, p. 478.

³⁹ Michelle SACQUIN, *op. cit.*, p. 53.

C. Échapper à la répression

Pour échapper aux funestes articles 291 à 294, plusieurs options restent possibles.

- Rester dans une totale clandestinité. C'est éventuellement possible dans les hameaux les plus écartés pendant un certain temps. C'est à partir de ces écarts que se constituent fréquemment les nouvelles implantations.
- Diviser la congrégation en plusieurs cellules d'une quinzaine de personnes pour échapper au procès-verbal. Ce n'est plus possible après la promulgation de loi de 1834.
- Camoufler les réunions en rassemblements familiaux. Cette opportunité est saisie par les évangéliques aux racines protestantes anciennes, disposant de liens généalogiques croisés, les darbystes, les mennonites.
- Saisir l'opportunité des services d'inhumations de protestants isolés. La loi s'efface généralement devant la mort, malgré la mauvaise volonté du clergé local que nous avons mentionnée plus haut. Les pasteurs prêchent alors devant des auditoires considérables, parfois des milliers de personnes qui se sont d'autant plus déplacées que c'était l'occasion d'ouïr honorablement et avec respect une parole interdite.
- Se mettre sous la protection d'un pasteur concordataire de tendance évangélique qui négocie avec les autorités pour pouvoir ériger un « oratoire ». Mais le chemin est long avant d'obtenir satisfaction, et les obstacles nombreux. Il faut que le consistoire du département soit d'accord, qu'il y ait déjà un certain nombre de protestants sur place, si possible des notables, et que les opposants ne soient pas trop déterminés. C'est la stratégie de la Société centrale protestante d'évangélisation, logiquement la plus liée aux Églises réformées. C'est ainsi que sont construits la plupart des nouveaux temples urbains du XIX^e siècle.
- Bénéficier de l'hébergement de chapelles étrangères. Des dizaines de milliers de sujets britanniques ou parfois suisses ou allemands séjournent alors en France et jouissent de leurs propres temples. Ils sont nombreux sur les rivages de la Manche et de la Méditerranée, tout particulièrement sur la

Côte d'Azur. De Cannes ou Nice jusqu'à Dunkerque, ainsi que dans nos montagnes, bien des temples d'aujourd'hui doivent beaucoup à de pieux retraités britanniques et à des *misses* anglaises, hélas complètement oubliés.

- Variante du cas précédent, mais un peu plus « nationale », l'opportunité des cures thermales, fréquentées justement par les notables qui avaient droit à beaucoup d'égards, y compris celui d'entendre leur culte durant leur séjour. La Société centrale protestante d'évangélisation s'était fait une spécialité de construire des temples dans les grands centres de cure. On y attachait un colporteur, ou comme à Eaux-Bonnes ou Bagnères-de-Luchon, un « lecteur de la Bible ». On me permettra d'oser, à propos de ce mouvement de recomposition géographique créant des lieux de culte sur les périphéries, visible encore aujourd'hui, le terme de « protestantisme balnéaire ».
- Plaider inlassablement et multiplier les recours, en s'appuyant sur la contradiction des textes : les constitutions ou les Chartes constitutionnelles du XIX^e siècle déclarent accorder la liberté de conscience. Quelques hommes politiques libéraux comme Odilon Barrot ont accepté de s'engager dans les prétoires en faveur des œuvres nouvelles d'évangélisation. Au milieu du XIX^e siècle, un jeune juriste et pasteur se fait connaître dans ces combats. Il s'appelle Edmond de Pressensé. La III^e République le nommera plus tard sénateur. Mais la lutte juridique peut être très longue. Des temples tout neufs comme ceux de Trémel (Côtes-d'Armor) ou Sainte-Opportune (Eure) sont restés fermés pendant près de vingt ans !
- Porter le conflit devant l'opinion internationale en supportant volontairement le niveau de contrainte et de répression le plus élevé, de façon à témoigner hautement de la nature liberticide de l'État. C'est un moyen aujourd'hui classique dans le monde, employé par les dissidents discriminés pour faire connaître leur cause et mettre mal à l'aise les régimes concernés. En France, cette stratégie a été mise en œuvre en deux occasions au moins pour dénoncer les persécutions de l'administration de Napoléon III, sous l'Empire autoritaire, au plus fort de la crise de 1852–1856. La démarche hautement symbolique choisie est de mettre en parallèle la souffrance des évangéliques et celle des participants aux assemblées du

Désert au temps de la Révocation. Le moment est bien choisi. Les historiens Napoléon Peyrat et Jules Michelet font justement connaître à ce moment-là au grand public les persécutions de Louis XIV.

La première mise en œuvre de cette stratégie vient de la Société évangélique de Genève. En 1854, le procureur impérial de Louhans a fait fermer sa station de Branges, au cœur de la Bresse, en Saône-et-Loire, jusque-là tolérée puisqu'elle pouvait accueillir des notables réformés. Les pasteurs Charpiot et Gétaz ainsi que deux instituteurs sont condamnés à cinq cents francs-or d'amende. En accord avec les intéressés, la Société évangélique de Genève refuse de payer. Les intéressés sont donc soumis à la contrainte pénale et incarcérés. La presse protestante helvétique dénonce la persécution française. Des magistrats suisses enquêtent en France. Les journaux britanniques publient des articles qui énumèrent une centaine d'atteintes à la liberté religieuse en France. Qui va céder ? L'administration de Louhans durcit les conditions de détention des évangélistes : « Ils ont été incarcérés, traités avec une sévérité et une rigueur extrêmes ; ils couchent sur la paille et souffrent du froid. Ils ne reçoivent d'autre nourriture que, deux fois par jour, de la soupe aux haricots, du pain et de l'eau ; l'on a fait clouer des planches sur les fenêtres pour ne pas leur laisser voir le jour dont jouissent d'ordinaire les malfaiteurs. Toute lumière leur est interdite ; toute possibilité d'écrire leur est refusée. [...] Ils ont été fouillés et l'on a éloigné d'eux tout instrument pouvant aider à évasion ou suicide. [...] Hommes respectables à tous égards [...] du fond de leur sombre prison, ils prient pour l'Empereur et pour son gouvernement dont ils attendent avec confiance les décisions qui leur rendront la liberté⁴⁰ ». Le comte de Saint-George, président de la Société évangélique de Genève, rencontre l'Empereur qui cède et gracie les condamnés. Le culte peut reprendre le 18 mai 1855.

L'autre occurrence concerne la reprise hautement symbolique des « cultes au désert » cette année-là dans diverses forêts françaises. C'est le cas des baptistes de l'Oise qui se réunissent en forêt de Saint-Gobain après la fermeture de leurs temples. C'est surtout (beaucoup plus mis en lumière dans les jour-

⁴⁰ *Mémoire du 31 octobre 1854 à l'Empereur*, cité par P. Genevray, *op. cit.*, p. 141.

naux) le cas des néoprotestants en charge de la Société évangélique de France (SEF), après que leurs temples d'Alençon et de Villefavard ont été fermés par l'administration. L'initiative de ces cultes a sans doute été spontanée, puisque les paroissiens n'avaient plus de locaux, mais le comité de la SEF en a immédiatement compris la portée. Elle file la métaphore des assemblées du désert dans les journaux. Au début, l'image se fait bucolique.

– Ici l'on est dans un bois : « Notre pasteur, écrivait-on d'Alençon à notre comité, et la plupart d'entre nous, nous étions assis sur des morceaux de rochers, que nous avons recouverts de fougères et de mousse. Le temps était superbe. Je suis bien convaincu que tous comprirent ces paroles, de l'un de nos cantiques que nous chantâmes : *Ô Dieu ! Ton temple c'est l'univers* ».

– Dans un autre endroit, on se cache derrière les hautes tiges de blé.

– Ailleurs [à Villefavard], le blé est coupé depuis longtemps ; la belle saison est passée, la neige recouvre la terre ; néanmoins une assemblée nombreuse se forme dans la campagne. Laissons parler notre correspondant : « L'empressement que nos amis mettent à suivre les réunions en plein air, malgré le brouillard, la pluie, le froid et l'activité de nos adversaires, est admirable. Dimanche dernier, la réunion était convoquée à huit heures du matin. À sept heures et demie, je m'achemine, accompagné d'un ami, vers le lieu du rendez-vous. La terre était durcie comme le roc par la gelée. [...] Nous avançons cependant, et bientôt, à notre agréable surprise, nous voyons à travers les genêts une rangée de têtes qui dépassait le mur de la prairie. Parvenus sur le lieu même, nous y trouvons les fidèles qui nous attendaient. Aussitôt, les sentinelles prennent leur poste, et nous célébrons tranquillement notre culte. Je n'avais jamais présidé une réunion aussi nombreuse. Ce ne sont pas seulement les hommes qui bravent les intempéries de la saison pour entendre la prédication de la parole de Dieu, mais aussi les femmes, les jeunes filles et les enfants⁴¹ ».

⁴¹ Société évangélique de France, *Rapport annuel*, 1855.

À Villefavard, en Haute-Vienne, l'administration choisit l'affrontement. Police et gendarmerie essaient de surprendre les assemblées clandestines pour dresser un procès-verbal. Les fidèles s'enfoncent dans les bois, placent des guetteurs et hissent même dans un chêne un aveugle de naissance dont l'ouïe acérée peut distinguer à des kilomètres de distance le bruit des sabots des montures de la gendarmerie.

La *Feuille religieuse du Canton de Vaud* raconte en détail ces précautions aux lecteurs suisses : « Le commissaire de police brûle de mettre la main sur nous. Dimanche dernier, il s'est donné une peine infinie pour y réussir. [...] À l'heure habituelle de la réunion, il a commencé sa campagne. Après avoir déposé son cheval chez le curé, il s'est empressé de venir du côté où il nous avait aperçus. Des sentinelles étaient placées de divers côtés pour éviter toute surprise. Déjà on avait commencé la réunion par la prière et par la lecture d'un chapitre, lorsque les sifflets des sentinelles annoncèrent l'arrivée du commissaire. On se dispersa alors de toutes parts, et l'agent de police ne put saisir sa proie⁴² ».

La force publique finit par avoir le dernier mot et de paisibles paysans limougeauds sont condamnés par le tribunal correctionnel de Bellac. Mais c'en est trop. Le *Foreign office* décide d'intervenir au moment même où Napoléon III doit négocier avec l'Angleterre la formation d'une coalition pour intervenir en Orient. Le gouvernement fait marche arrière. Le ministre de l'Intérieur déclare le 25 avril 1856 que ses agents avaient été victimes « d'appréciations inexactes », et, quatre jours après, le comité de la Société évangélique de France faisait savoir aux pasteurs de la Haute-Vienne que le culte allait y être désormais autorisé⁴³. Trois ans plus tard, l'Empereur, qui est entré en conflit avec la papauté dans le cadre de sa politique extérieure italienne, se fâche avec les catholiques intransigeants. Les évangéliques respirent pour quelques années.

⁴² *Feuille religieuse du Canton de Vaud*, 21 janvier 1855, p. 45-46.

⁴³ Jean BAUBEROT, *L'Évangélisation protestante non concordataire et les problèmes de liberté religieuse au XIX^e siècle : la Société évangélique de France de 1833 à 1883* [thèse], Paris, 1966, p. 248. Notice consultable sur le site Persée des revues scientifiques. URL : <<http://www.persee.fr>> (page consultée le 5 octobre 2014).

- Cela nous amène à la dernière solution : attendre patiemment la mise en place d'une autre politique nationale. Le XIX^e siècle est celui des révolutions et les régimes se succèdent rapidement jusqu'à la relative stabilisation opérée par la III^e République. Les politiques et les hommes changent. Régulièrement, des députés libéraux ou républicains proposent des modifications de législation, à commencer par l'abolition des lois liberticides concernant les cultes ou la liberté de colportage. Ils ne seront pas écoutés lors des législatures normales. Mais, lors des périodes révolutionnaires ou pendant la guerre de 1870–1871, quelques pasteurs évangéliques forcent parfois la main des autorités qui sont bien occupées ailleurs. Le temple de Sainte-Opportune, dans l'Eure, fermé pendant plus de vingt ans, est par exemple ouvert en pleine guerre de 1870, alors que les Prussiens atteignent la Normandie

IV. De 1879 à nos jours : la fin des problèmes, vraiment ?

La victoire républicaine fait passer la France par ce que Jean Bauberot appelle le second seuil de laïcisation, celui qui permet de préparer la séparation de l'État de la religion. Les nouveaux gouvernements entendent conserver dans l'immédiat le système concordataire qui a, pour eux, le grand avantage de contrôler l'Église catholique en laquelle ils voient un ennemi. La République s'engage dans le combat anticlérical. Toujours pour les mêmes raisons, s'ils abolissent les articles 292 et 293 du code pénal qui réprimaient les associations religieuses, ils conservent par raison d'État l'article 294 qui oblige à déclaration préalable.

Désormais associés au pouvoir, les protestants, dont plusieurs sont évangéliques, n'ont plus à redouter les instances nationales. L'opposition catholique locale se durcit, avant de s'estomper progressivement. Les guerres et la Résistance permettent des dialogues. Le concile de Vatican II marque un tournant.

Par contre, anticléricaux et matérialistes affichent de plus en plus nettement leur opposition. L'intolérance change de camp. Le colporteur suisse Frédéric Pointet, qui parcourt la France avec sa lourde voiture chargée de Bibles, rencontre de plus en plus ce type d'opposants. Le voilà dans les Ardennes en 1882 :

Des ouvriers se forment en troupe, ayant nommé un orateur qui est chargé d'ouvrir le combat. Quels cris, quels hurlements, toutes les fois que le saint nom de Dieu passe par ma bouche : « Vous êtes un jésuite ! La preuve, c'est que vous parlez de Jésus-Christ ! »

Je fis une petite distribution dont j'ai eu du regret. De ces magnifiques portions, les feuillets ont été soigneusement écartés, le feu y est mis, et ces brandons enflammés sont lancés en l'air, en vue de les faire retomber sur la voiture, moi ou même le cheval. La gendarmerie arrive, mais au lieu de me protéger dans cette bagarre, ils me querellent en disant que je n'ai pas le droit d'être sur la voie publique. C'est la plus lourde journée que j'ai passée en France, et qui a duré plus de cinq heures⁴⁴.

Malgré ces heurts et des entraves qui émanent des autorités locales (refus de prêter des locaux, interdiction de distribution sur les marchés, etc.), le niveau de liberté religieuse en France est équivalent en 1914 à celui constaté dans les pays anglo-saxons. Force est de constater que le niveau des libertés publiques accordé aux chrétiens ne s'est guère amélioré depuis cette date. Car de nouvelles restrictions à la liberté religieuse peuvent sans cesse apparaître à l'occasion de mutations technologiques, prétextes à réglementation, ou quand se développent de nouvelles pratiques culturelles.

Prenons un exemple : le début du xx^e siècle voit le développement de la radiodiffusion sans fil. L'État légifère immédiatement pour recenser et éventuellement interdire l'utilisation de postes de TSF, défense nationale oblige. Et lorsque, en 1923, le pasteur britannique méthodiste de Pont-l'Abbé, Gerlan Williams, sollicite l'autorisation de posséder un tel appareil, le préfet du Finistère la lui refusa à la suite d'un rapport des renseignements généraux qui reprenait tous les poncifs hostiles à l'évangélisation. Du coup, le pasteur « pouvait, en certaines circonstances, constituer un danger au point de vue de la sécurité nationale [...]. Il ne présentait pas les garanties morales suffisantes⁴⁵ ». Or ce même pasteur avait été quelques années auparavant aumônier des troupes hindoues sur le front ouest !

⁴⁴ Société neuchâteloise d'évangélisation de la France, Rapport de 1883, p. 5.

⁴⁵ Archives départementales du Finistère, Série M, police de la radio-diffusion.

Par rapport aux pays de tradition protestante, la France a longtemps continué à ignorer les revendications de liberté de conscience individuelle, quand elles n'étaient pas portées par des Églises constituées ou reconnues. Au cours des deux dernières guerres, le pays n'a pas reconnu aux mobilisés le statut d'objecteur de conscience, et plusieurs, en particulier des pasteurs, bravant le poteau d'exécution, ont été longtemps incarcérés.

La menace la plus sérieuse de l'entre-deux-guerres a été le risque d'interdiction des réunions d'évangélisation avec imposition des mains aux malades. Des prières publiques de ce genre sont attestées en France dès les premières années du siècle. Les premières missions pentecôtistes de Smith Wigglesworth puis de Douglas Scott au Havre n'ont pas déclenché d'opposition administrative malgré leur grand succès. Mais en 1936, plainte est déposée à Lisieux devant le tribunal d'arrondissement pour « exercice illégal de la médecine ». Un mouvement pentecôtiste d'importance s'était développé dans cette petite cité du Calvados, sous la direction du pasteur Jean Séverin Lemaire qui avait constitué une assemblée locale de plusieurs centaines d'âmes. Le tribunal d'arrondissement condamna le pasteur. L'enjeu était considérable : c'était toute l'évangélisation de type pentecôtiste axée sur la guérison divine, la plus dynamique alors, qui était interdite et frappée de très lourdes sanctions. Les pentecôtistes demandèrent l'appui de la communauté protestante nationale et obtinrent l'aide d'un avocat réformé de premier plan pour le procès en appel. C'était André Philip, alors député socialiste, élu du Front Populaire et futur ministre du général De Gaulle. Il gagna ce procès décisif. Désormais les pasteurs pentecôtistes ne furent plus inquiétés. Notons que Jean Lemaire, le condamné de Lisieux, arrêté ultérieurement par la Gestapo en 1943 pour son aide aux Juifs fugitifs dans le cadre du réseau André, revenu de déportation en 1945, a été décoré de la Légion d'honneur en 1957.

La dernière piste, extrêmement actuelle, concerne l'empilement des normes et des procédures réglementaires sur les lieux de culte. La légitimité de la démarche ne peut pas être mise en doute quand elle concerne la sécurité ou l'accès des handicapés, mais le mieux est parfois l'ennemi du bien. On voit aujourd'hui des temples mis en vente parce qu'ils sont à l'étage, des salles de culte privées de la moitié de leurs sièges parce que situés au balcon d'un ancien cinéma. Surtout, le dépôt d'un dossier d'amé-

nagement d'un bâtiment destiné à devenir un lieu de culte ouvre un parcours du combattant sans cesse à la merci des plaintes des riverains ou de la mauvaise humeur éventuelle des édiles locaux.

Conclusion

Des évangéliques au cœur des combats pour les libertés et les réformes

Que peut-on retenir de ces deux siècles ?

1. Une première réflexion, sous forme de regret, est celle de savoir qu'une grande partie de l'énergie déployée par les revivalistes protestants et les évangéliques a été absorbée dans des luttes récurrentes pour avoir simplement le droit de vivre et de manifester leur foi. On ne refait pas l'Histoire. La France vivait une longue et délicate transition vers la liberté. Et l'une des valeurs-clés des évangéliques, l'individualisation de l'engagement chrétien, était associée à un enjeu politique plus général qui déchira le pays au XIX^e siècle.

Cette lutte épuisante explique sans doute, sur la longue durée, le faible développement des évangéliques en France. La rapide mais bien tardive accélération de la période contemporaine, fort justement remarquée par Sébastien Fath, correspond au moment où ces conflits se relativisent, alors même que le pays avance dans son processus de sécularisation⁴⁶.

2. Notre deuxième réflexion est liée à la première. Il n'était pas évident, au début de ces deux siècles, que l'Église catholique se raidirait dans une position de refus durable de la modernité et de la liberté, incarnée en 1864 encore par le *Syllabus* de Pie IX. Rappelons, par exemple, que le titre IV de ce texte célèbre définit les sociétés bibliques comme « des sortes de pestes ». On voit le chemin parcouru aujourd'hui ! À cette époque, pourtant, l'Église orthodoxe russe, qui n'était pas tellement plus moderne, collaborait avec la Société biblique de Londres. L'édition du Nouveau Testament à l'origine de la rédemption du meurtrier racontée dans les dernières pages de *Crime et Châtiment*, de Dostoïevski, était le fruit d'une collaboration avec des évangéliques !

⁴⁶ Sébastien FATH, *Du ghetto au réseau: Le protestantisme évangélique en France, 1800-2005*, Genève: Labor et Fides, coll. Histoire et Société, 2005.

Les hommes du Réveil en France ont cru entre 1810 et 1840, avec près de deux siècles d'avance, qu'une rencontre était possible, ne serait-ce que sur le plan de la bienfaisance et de l'éthique, avec les catholiques dit «libéraux». Ils figurent au premier rang des participants de la Société de la morale chrétienne, fondée en 1821, sous la présidence, d'un catholique libéral, le duc de La Rochefoucauld. Les protestants représentent la moitié environ des membres des comités. C'est cette société qui, en 1824, mit en concours un ouvrage sur la liberté des cultes. On sait que le lauréat en a été le pasteur vaudois Alexandre Vinet⁴⁷.

C'était déjà un plaidoyer pour une totale séparation des Églises et des États. Vinet argumentait sur le plan théologique, mais aussi philosophique, dans le cadre d'une approche politique libérale. La liberté totale des cultes et leur séparation du champ politique peuvent être reliées à la réflexion d'Adam Smith qui estimait que seule une grande multiplicité des cultes permettait l'apaisement des conflits confessionnels⁴⁸. «La protection, écrivait-il, est déjà une persécution puisqu'elle est un privilège pour les uns et une exclusion pour les autres. [...] Je n'ai point annoncé que je venais pousser à la franchise les seules croyances orthodoxes, mais les convictions en général⁴⁹». Les protestants évangéliques ont sans cesse porté cette revendication ultime.

3. On nous permettra d'avancer une troisième réflexion. Dans ses combats répétés pour étendre et revitaliser la foi des réformateurs, le courant évangélique a largement contribué à éviter au protestantisme français une disparition programmée. Nul ne conteste aujourd'hui que le Réveil, si décrié en ses débuts, a ranimé et rajeuni l'héritage de la Réforme. L'ensemble du protestantisme l'a si bien compris depuis deux siècles, que la grande majorité de ses représentants a toujours relayé les revendications de liberté religieuse, alors même que les souffrances et les conflits concernaient en priorité le camp évangélique.

⁴⁷ Alexandre VINET, *Mémoire en faveur de la liberté des cultes*, Paris, 1826.

⁴⁸ Voir P. BERGER et T. LUCKMANN, «Aspects religieux du pluralisme», *Archives des sciences des religions*, n° 23, 1966. L. IANNAcone, «The consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion», *Rationality and Society*, n° 3, 1991, p. 156-177.

⁴⁹ Alexandre VINET, *op. cit.*, p. 140.

4. Dans l'épreuve et sous la pression des congréganistes, les minoritaires religieux ont su trouver l'énergie pour œuvrer sur le plan social, multipliant les œuvres que l'on appelait autrefois charitables, mais aussi jetant les bases de nouvelles pratiques pédagogiques ou sociales.

Pour revenir sur la fructueuse collaboration établie au sein de la Société de la morale chrétienne, rappelons que cette association a été à la pointe du combat pour l'abolition de la traite négrière et de l'esclavage. D'autres sujets la préoccupaient depuis l'origine, comme l'amélioration de la condition carcérale ou l'abolition des loteries et des maisons de jeu. Quand cette société a périclité faute d'être relayée par la hiérarchie catholique, Agénor de Gasparin, figure marquante de l'Alliance évangélique, créa en 1842 la Société des intérêts généraux du protestantisme français. L'urgence était alors de coordonner la défense des protestants évangéliques. Mais cette structure proposa également tout un programme de réformes sociales dont la réalisation paraissait urgente : la création de bibliothèques populaires, d'écoles, de foyers pour femmes seules, de sociétés de secours mutuel, de cités universitaires, l'observation du repos hebdomadaire, des cercles pour ouvriers célibataires, la lutte contre la dépendance alcoolique, l'aide missionnaire, les transferts sociaux par le biais d'une redistribution fiscale⁵⁰.

5. Enfin, la lutte pour se faire reconnaître l'espace nécessaire afin de manifester leur foi a été pour les évangéliques un creuset pour élaborer des idées et des projets d'avenir. Nous avons cité Alexandre Vinet. On pourrait évoquer d'autres noms comme Henri Lutteroth, Edmond de Pressensé, Élisée Lacheret, Eugène Réveillaud, Raoul Allier. Leur contribution s'est révélée fondamentale dans l'élaboration du compromis politique à l'origine de notre loi de laïcité. Sa mise en œuvre aujourd'hui doit sans cesse être réexaminée, ne serait-ce que pour éviter que ce qui a été une libération ne devienne une contrainte. L'occasion de remettre en lumière ses sources évangéliques ?

⁵⁰ Agénor de GASPARIN, *Intérêts généraux du protestantisme français*, Paris, 1843, p. 25s.



Chapitre quatre

Liberté de conscience et de religion aujourd'hui

Plaidoyer pour une « laïcité ouverte »

— Charles-Éric de Saint Germain
Philosophe et théologien

Dans un communiqué récent, le Cnef (Conseil national des évangéliques de France) rappelait ceci :

Les protestants évangéliques sont, depuis toujours, d'ardents défenseurs de la liberté de conscience, d'expression et de religion ou d'opinion. Non seulement pour eux-mêmes, mais pour tous, croyants ou non. La laïcité organise la séparation entre les Églises (les religions) et l'État. Ses dispositions définissent le cadre qui permet l'exercice de ces libertés. La laïcité est avant tout affaire d'équilibre entre plusieurs libertés : liberté de conscience des individus, liberté d'exercice des cultes et liberté de l'État vis-à-vis des religions. À la suite des débats sociétaux récents, cet équilibre se trouve fragilisé. Ces libertés essentielles, garanties par les lois françaises et européennes, semblent insuffisamment défendues et respectées par les pouvoirs publics. Le Cnef considère que les convictions religieuses ou philosophiques et les choix éthiques sont intrinsèquement liés. Il lui paraît donc normal que, s'appuyant sur des convictions religieuses ou morales étayées, un citoyen puisse faire valoir un droit à l'objection de conscience en certaines circonstances¹.

Ces « inquiétudes » sur la place de la religion dans l'espace public français sont partagées également par de nombreux catholiques.

¹ CNEF, « Appel à un meilleur respect de la liberté de conscience, d'expression et de religion ou d'opinion », *En route*, septembre 2013, n° 100.

Serait-il devenu incompatible avec l'idéal laïque de défendre des convictions « morales » d'origine religieuse ? Et ce, alors même que ces convictions seraient solidement argumentées et étayées ? L'éviction récente du pasteur baptiste Louis Schweitzer du Comité consultatif national d'éthique semble confirmer cette transformation de l'idéal laïque français en un idéal « laïciste ». Ceci n'est peut-être en réalité que le « masque » d'une idéologie officielle à la fois athée et matérialiste. Idéologie qui tend à coloniser progressivement l'espace public et médiatique français. À tel point qu'on peut se demander si la laïcité, initialement destinée à protéger la liberté de conscience et de religion, n'est pas en train de devenir elle-même une sorte de nouvelle « religion d'État » ? Devrions-nous reconquérir le « droit de croire » face à l'emprise manifeste de l'agnosticisme ou de l'athéisme dans la sphère publique ? Cette évolution est-elle « fatale » ? Elle semble, au contraire, fondée sur une négation de la *neutralité* de l'État. C'est pourquoi une authentique neutralité devrait plutôt chercher à redonner toute sa place aux « discours des religions » dans la sphère publique. À condition de bien délimiter les « règles », principalement rationnelles, qui rendent légitime l'expression « publique » d'une conviction religieuse quelle qu'elle soit.

I. Liberté de conscience, liberté religieuse et principes laïques

Rappelons quelques définitions.

La liberté de religion désigne le droit subjectif fondamental des personnes de choisir et de pratiquer une religion donnée, et l'évaluation du *respect de ce droit*. Par extension, elle fait référence aux textes de droit, déclarations, pactes, conventions, lois, textes constitutionnels divers, qui permettent d'affirmer, de défendre, d'étendre ou de limiter ce droit. La liberté de religion est un aspect de **la liberté de conscience**.

Selon Jean Baubérot, **la liberté de pensée** donne à l'individu les outils intellectuels qui lui permettent de choisir et d'exercer avec discrimination et usage de son libre arbitre, ses choix de conscience, de religion et de conviction. La *liberté de conscience* est considérée comme *absolue* dans les textes fondateurs, elle correspond à la vie intérieure de la personne. Cette liberté de

conscience se décline en **liberté de conviction**, laquelle englobe la liberté de religion. Peut également s'y inscrire la liberté de ne pas croire, qui fait l'objet, dans certains textes, de restrictions dans son exercice. La *Convention européenne des droits de l'homme* reprend dans son article 9 et en l'amendant, l'article 18 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* :

Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.

Elle précise également les restrictions liées à la liberté de conviction et de religion, en amendant l'alinéa 3 de la déclaration de 1981 :

La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui.

Concernant la France, la liberté religieuse est évoquée dans l'article 10 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789* :

Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

La loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État, destinée à assurer la liberté de conscience et de culte, tentera d'ailleurs d'articuler les trois « grands principes » au fondement de toute « démocratie laïque » : le principe de *séparation*, celui de *neutralité* et enfin celui de *liberté de conscience et de religion*.

1. Le principe de séparation constitue le socle de la laïcité : l'indépendance de l'État par rapport aux Églises et l'autonomie des organisations religieuses par rapport au pouvoir politique. L'État ne tire plus sa légitimité d'une Église ou d'une transcendance religieuse. L'ordre politique est libre d'élaborer des normes collectives dans l'intérêt général, sans qu'aucune religion ou conviction particulière domine ou contrôle le pouvoir politique et les

institutions publiques. La puissance publique ne peut être le bras séculier d'une institution religieuse pour imposer à l'ensemble de la société ce qui paraît juste et bon selon les dogmes de cette confession. L'autonomie de l'État implique donc la dissociation entre la loi civile et les normes religieuses.

2. La neutralité est une exigence restrictive que l'État doit s'imposer afin de ne favoriser ou gêner aucune religion, directement ou indirectement. Pour être en mesure de représenter la totalité du peuple (grec: *laos*), l'État s'interdit de définir ou de juger ce qu'est une croyance acceptable ou son expression juste. Il a néanmoins le devoir de veiller à préserver l'ordre public et la liberté d'autrui que pourrait compromettre la manifestation de certaines convictions religieuses. La neutralité ne signifie pas que l'État soit « sans valeur », puisque la gouvernance étatique repose sur des valeurs fondamentales comme la démocratie, la tolérance, le respect de la diversité et les droits de l'homme. La puissance publique peut toutefois se montrer impartiale à l'égard des différents groupes de convictions qui sont présents dans la société civile.

3. La séparation et la neutralité garantissent que tous les êtres humains ont droit au respect de leur **liberté de conscience et de religion**, y compris celle de leur pratique individuelle et collective. La *liberté de conscience et de religion* et l'*égalité de traitement* visent à assurer l'absence de discrimination entre des citoyens d'appartenances diverses. Ces droits sont au cœur de la réalité sociale et juridique de la laïcité. Un tel respect vise à assurer (toujours dans les limites d'un ordre public démocratique et dans le respect des droits d'autrui) :

- la liberté d'adhérer ou non à une religion ou à des convictions particulières (notamment l'athéisme et l'agnosticisme) ;
- la reconnaissance de l'autonomie de la conscience individuelle, de la liberté personnelle des êtres humains des deux sexes et de la libre expression de ses libertés.

Cela dit, l'État ne peut se contenter d'affirmer l'importance des libertés religieuses sans veiller à ce que des modalités politiques et institutionnelles permettent aux citoyens de vivre concrètement ces libertés. Les configurations selon lesquelles ces trois principes ont été revendiqués politiquement, acceptés sociale-

ment, formalisés juridiquement et intériorisés culturellement, varient cependant d'une société à une autre.

II. Les différentes « formes de laïcité » selon M. Milot : variations autour de la mise en œuvre des « principes laïques »

La difficulté réside dans la multiplicité *des formes de laïcité*. De plus, le silence sur ces différentes formes ne contribue pas à clarifier le débat. En effet, la tentation peut être grande de nous faire croire que la laïcité « à la française » en serait l'unique forme. Ou, du moins, la plus « pure ». En fait, si les démocraties sont inévitablement laïques, ces laïcités varient énormément d'une société à l'autre. On pourrait aisément parler de la laïcité à la française, mais tout autant de laïcité à la turque, à l'américaine ou à la québécoise. Ces variations ne portent cependant pas sur les trois principes fondateurs de la laïcité moderne, principes universellement reconnus dans les démocraties libérales. La différenciation découle plutôt de l'interprétation qu'en font les gouvernants et les citoyens.

Ces dissemblances sont tout à fait normales : la laïcité (comme la démocratie ou le droit) prend sens et forme dans un contexte particulier. Le fait qu'un État accepte, par exemple, que des élèves portent des signes (vestimentaires ou autres) d'appartenance religieuse à l'école publique, et qu'un autre les refuse correspond non pas à une situation plus ou moins « pure » de laïcité, mais à une différence de conception. Théoriquement, les deux attitudes sont possibles dans un contexte laïque, mais la seconde est nettement plus restrictive à l'égard des libertés publiques. Ces différences expliquent pourquoi les débats au sujet de la « laïcité » font souvent référence à des qualificatifs comme « radicale », « ouverte », « intégrale », etc. Il existe ainsi plusieurs modèles actuels de laïcité, qui permettent de mieux cerner les tensions qui surgissent au sein des sociétés actuelles relatives à la place de la religion dans la sphère publique. Chaque État favorise une vision de la laïcité, mais, dans une même société, les citoyens s'approprient aussi l'idée de laïcité selon des représentations sensiblement différentes. Autrement dit, plusieurs conceptions de la laïcité cohabitent dans une même société, portées par divers

groupes ou par l'État. Micheline Milot, dans *La laïcité*, distingue cinq principaux modèles : une laïcité *séparatiste*, une laïcité *anti-cléricale* ou antireligieuse, une laïcité *autoritaire*, une laïcité de *foi civique* et enfin, une laïcité de *reconnaissance*. Nous les examinerons tour à tour, avant d'analyser laquelle est la plus respectueuse de la pluralité des croyances individuelles.

A. La laïcité séparatiste

La laïcité séparatiste consiste « en une façon de concevoir l'aménagement des principes laïques. Elle met l'accent sur une division presque "tangibile" entre l'espace de la vie privée et la sphère publique, qui concerne l'État et les institutions relevant de sa *gouvernance*² ». Cette conception doit beaucoup au philosophe britannique du xvii^e siècle John Locke. Il affirme, dans ses *Lettres sur la tolérance*, la nécessité absolue de distinguer ce qui concerne le gouvernement civil de ce qui appartient à la religion. L'État doit se développer de manière autonome, et il ne peut le faire qu'en se séparant de la religion. Cette séparation permet d'abord à l'État de trouver son compte, puisqu'il cesse d'être soumis à des impératifs supérieurs. Elle est aussi un bien pour la religion elle-même : celle-ci, en effet, n'est pas exclue ou instrumentalisée par l'État, mais protégée. Ce dernier joue le rôle « d'arbitre » et veille à tolérer et à faire cohabiter en son sein de multiples croyances individuelles. L'État est alors *neutre* en matière religieuse : il cesse d'imposer une *religion d'État*, source de conflits et de divisions au sein de la société. Quant à la religion, reléguée dans la sphère privée, elle relève désormais d'un choix libre et personnel. Choix que l'État ne peut imposer en obligeant les citoyens à adhérer à une confession particulière plutôt qu'à une autre. Locke montre ainsi que la légitimité de l'État se fonde sur sa capacité à englober, sans s'y incruster, les croyances et les cultes particuliers de chaque citoyen. La religion ne peut, en aucun cas, être dirigée par l'État, car elle relève d'une sphère (le privé) que l'État ne peut régenter sans empiéter sur ses prérogatives et abuser de son pouvoir. Ce qui fonde la légitimité de l'État, ce n'est donc pas tant son *utilisation de la religion* (ou sa subordination à elle), que sa capacité à *tolérer*, en son sein, une multiplicité de croyances que l'État doit protéger. Ainsi, face à la

² Micheline MILOT, *La Laïcité*, coll. 25 Questions, Montréal : Novalis, 2008, p. 46.

religion, comprise comme foi individuelle et subjective qui relève uniquement du *for intérieur*, l'État déclare son incompetence. Et c'est justement par la « reconnaissance » de cette incompetence et par sa tolérance à l'égard des croyances que l'État se fonde et se justifie aux yeux des croyants.

On le voit, Locke insiste sur la dissociation entre l'appartenance *religieuse* et l'appartenance *citoyenne*. Les Églises sont des associations d'hommes qui se réunissent volontairement. Si elles ont le droit d'excommunier certains de leurs membres, ceux-ci conservent l'entière de leurs droits de citoyens. Locke marque les bornes de cette séparation en condamnant toute tentative d'un État d'imposer par la force une conception autoritaire de la vérité. Cette conception séparatiste a inspiré au XVIII^e siècle les États-Unis d'Amérique. Cette laïcité séparatiste se traduit souvent par une exigence imposée aux représentants de l'État, aux agents publics ou aux fonctionnaires des établissements publics pour qu'ils ne manifestent d'aucune façon leur appartenance ou leur sensibilité religieuse. La France, par exemple, a opté pour ce type d'aménagement.

B. La laïcité anticléricale ou antireligieuse

La laïcité anticléricale ou antireligieuse apparaît souvent, souligne M. Milot, « là où les traditions confessionnelles ont encadré pendant longtemps les diverses expressions de la vie sociale, là où l'opposition au pouvoir exercé par les hiérarchies religieuses ou les clercs s'est faite plus vive lors du processus d'autonomisation de la société politique. L'anticléricisme devient alors la modalité principale par laquelle la volonté de laïcisation tente de s'exprimer³ ». On retrouve de façon paradigmatique cette critique du pouvoir clérical chez Voltaire, notamment lors de l'affaire Callas. Cette critique s'explique alors contre l'emprise du catholicisme français sur la vie sociale, et contre l'intolérance catholique à l'égard des protestants (lors des guerres de religion, puis lors de la révocation de l'édit de Nantes et les nouvelles « dragonnades » qui s'ensuivirent pour forcer les protestants à renier leur foi). La logique anticléricale a pris sensiblement plus d'importance dans les pays catholiques que dans les pays protestants. Pourquoi ? Les prétentions de l'Église catholique à la gestion de la vie politique

³ *Ibid.*, p. 50.

et publique ont été plus accentuées. De même, dans la société musulmane, des groupes sociaux ont aussi tendance à recourir à la logique anticléricale dans leur aspiration à la séparation des pouvoirs, compte tenu de l'influence exercée par les chefs religieux sur les décideurs politiques. La frontière entre laïcité *séparatiste* et laïcité *antireligieuse* est donc relativement étroite. La seconde diffère toutefois de la première : les tenants de cette conception laïque se font les défenseurs d'un espace public (les rues, les lieux où les citoyens circulent librement) aseptisé de tout signe religieux. « Soyez invisibles et vous serez bien vus », tel est le slogan de cette laïcité anticléricale.

En fait, dans cette conception de la laïcité, « le principe même de séparation (...) se trouve affaibli, parce que l'État porte atteinte à l'autonomie du religieux⁴ ». En outre, la neutralité elle-même peut être mise à mal lorsque la logique se décline de manière franchement antireligieuse chez certains individus ou groupes sociaux. La gouvernance politique doit alors intervenir. Elle doit rappeler aux citoyens que la liberté de conscience et de religion et sa libre expression découlent de la laïcité même de l'État. Dans une société pluraliste, où aucune institution religieuse n'exerce organiquement d'influence sur l'État, la laïcité antireligieuse comporte des risques graves de sectarisme et d'intolérance. Notamment vis-à-vis de groupes minoritaires, qui peuvent ressentir l'exigence assimilatrice qui leur est imposée comme une humiliation et une atteinte à leur dignité.

C. La laïcité autoritaire

La laïcité de type autoritaire « correspond historiquement à celle adoptée par un État qui s'affranchit soudainement et radicalement des pouvoirs religieux. Il les considère comme des forces sociales menaçantes pour la stabilité de la gouvernance politique⁵ ». Cette conception de la laïcité surgit généralement dans un contexte où d'autres impératifs, culturels ou socio-économiques par exemple, exigent de l'État une émancipation rapide et même brutale à l'égard des prétentions religieuses à la normativité sociale. La laïcisation de la Turquie par Atatürk en 1937 est emblématique de ce type de laïcité. Il a alors décidé

⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁵ *Ibid.*, p. 54.

de délimiter le rôle politique de l'islam, mais également de définir les modes d'expression de la religion dans l'espace public et dans les institutions, de façon à les rendre compatibles avec sa vision d'une société laïque et moderne. Le voile des femmes fut ainsi proscrit dans toutes les institutions publiques. Les trois principes de laïcité, séparation et neutralité ainsi que la liberté de conscience et de religion se trouvent mis en œuvre à un degré relativement faible dans ce type de laïcité.

D. La laïcité de foi civique

La laïcité de foi civique contribue à construire une société où la liberté de conscience et de religion est une valeur fondamentale. Elle exige la neutralité et la séparation de l'État. Elle s'intègre à d'autres valeurs démocratiques, différemment hiérarchisées dans chaque société, c'est-à-dire de valeurs sociales au fondement de la société politique. La laïcité de foi civique se rapproche alors d'une logique d'allégeance. Dans cette laïcité, « les religions sont suspectées de vouloir imposer des valeurs autres que celles qui fondent la vie sociale. L'appartenance religieuse est ainsi soupçonnée d'affaiblir l'adhésion à la société politique⁶ ». Dans sa volonté de définir une citoyenneté républicaine forte, l'État français, sous la III^e République, a veillé à exercer une sorte de magistère moral, par une sorte de « catéchisme républicain » se voulant émancipateur des consciences par rapport à l'emprise des religions. La pleine autonomie de la pensée, seule compatible avec la participation politique, suppose alors un arrachement à l'égard des dogmes religieux pour assurer l'adhésion aux valeurs républicaines.

Jean-Jacques Rousseau est l'initiateur de cette conception, qui montre que l'association politique, fondée sur le contrat social, exige une espèce de *profession de foi civile*, énonçant les maximes sociales que chacun est tenu d'admettre, et les maximes fanatiques qu'il faut veiller à rejeter. Cette profession de foi civile est en quelque sorte obligatoire, alors que l'adhésion aux religions demeure facultative. Pourquoi exiger de démontrer un tel attachement aux valeurs dominantes de la société ? Par une sorte d'inquiétude sociale relative à la nocivité présumée de la religion sur le lien social... sans pouvoir démontrer les fondements de

⁶ *Ibid.*, p. 59.

cette inquiétude. La suspicion risque alors de se transformer en un procès d'intention à l'égard des personnes qui expriment publiquement leur appartenance religieuse, comme si la soumission à une autorité externe les rendait incapables de participer à la vie publique selon un idéal d'autonomie rationnelle. D'où l'exigence faite à certains citoyens de compenser leur volonté d'expression religieuse par une manifestation de loyauté aux valeurs civiques (comme les prêtres assermentés à la République). *L'abdication de la liberté d'expression religieuse* devient alors, dans cette laïcité de foi civique, le critère d'intégration du bon citoyen.

E. La laïcité de reconnaissance

La laïcité de reconnaissance, enfin, se caractérise « par une reconnaissance de l'autonomie de pensée dont chaque citoyen est considéré porteur [...]. Cette reconnaissance vise à préserver la dignité de la personne, à ses propres yeux et à ceux d'autrui⁷. L'expression libre de ses propres choix religieux ou moraux dans la vie publique devient une préoccupation au cœur de ce type d'aménagement laïque des institutions et des politiques publiques. Cette figure de la laïcité repose sur un postulat de l'autonomie morale de chaque individu dans la conduite de sa vie et dans le choix de ses conceptions du monde. Dans la mesure où elles ne portent pas une atteinte réelle à autrui ou à l'ordre public.

Le philosophe américain John Rawls fournit les principes qui peuvent fonder cette modalité de mise en œuvre de la laïcité. Le principe d'autonomie joue un rôle central dans sa *Théorie de la justice* (1971). Chacun espère avoir la garantie de bénéficier des conditions lui permettant de vivre selon sa définition du « bien », librement choisie. Cela implique que chacun puisse jouir d'un maximum de liberté compatible avec la liberté des autres :

De cette prémisse, il découle que toutes les conceptions de la vie bonne (hormis celles qui briment les droits d'autrui) méritent la même protection de la part de l'État. Celui-ci doit donc veiller à garantir, par des politiques publiques et une reconnaissance concrète des droits fondamentaux, que certaines conceptions de la vie bonne qui ne briment pas autrui ne soient pas limitées dans leur expression sociale⁸.

⁷ *Ibid.*, p. 62-63.

⁸ *Ibid.*, p. 63-64.

Une conséquence prévisible à cette façon de penser la laïcité surgit : tous ne partagent pas les mêmes conceptions de la vie bonne, et les désaccords sont dès lors inévitables.

C'est la raison pour laquelle Rawls affirme le primat du juste sur le bien : pour que le consensus démocratique soit possible, il faut, en l'absence de *valeurs communes* partagées par l'ensemble des citoyens, que tous puissent néanmoins s'accorder sur le respect de certaines règles de justice, et notamment sur l'équité et l'impartialité des procédures qui garantissent l'institution du juste. Ricœur pointe la faiblesse d'une conception purement *procédurale* de la justice, comme celle que défend Rawls. Elle semble oublier que le « souci de réciprocité », par exemple, qui anime « le sens de la justice » (que Rawls postule comme étant universel), présuppose déjà implicitement une certaine conception du bien dont on peut douter qu'elle soit applicable dans toutes les cultures. Reste que, dans le cadre d'une *laïcité de reconnaissance*, l'État demeure un arbitre des conflits ou des différends qui surgissent au sein de la société. Il s'abstient cependant de se substituer à l'autonomie de pensée de chaque individu pour définir, à *sa place*, ce que serait une expression juste et bonne de son adhésion religieuse. Par exemple, dans un tel cadre laïque, un État ne saurait affirmer que le voile musulman signifie *de facto* la soumission des femmes, dès lors incompatible avec les valeurs laïques soucieuses de l'égalité entre les hommes et les femmes. La *laïcité de reconnaissance*, qui se conforme à un degré assez élevé aux trois principes fondamentaux de la laïcité, est la plus exigeante socialement, éthiquement et politiquement. En effet, la neutralité s'y exerce dans un équilibre constant entre les tensions qui naissent des situations complexes et évolutives au sein des sociétés actuelles.

III. La liberté de conscience est inséparable de la liberté d'expression publique

Dégageons une synthèse de ces cinq modèles possibles proposés par M. Milot. La laïcité se voit très souvent interprétée comme imposant le retrait de la religion *hors de la sphère publique*, ne permettant son expression qu'à l'intérieur de la sphère privée. La laïcité impliquerait, selon cette logique, un effacement des

manifestations d'appartenance religieuse de l'univers public. En réalité, *trois confusions* sous-tendent cette interprétation de la laïcité en termes de *privatisation* de la croyance religieuse.

1. La signification de «sphère publique» est double. Elle concerne le domaine de l'État, mais elle renvoie aussi à l'espace où tous les citoyens circulent, se rencontrent et sont libres de s'associer : la société civile. L'exigence de neutralité s'impose aux institutions publiques, aux lois et à l'État, donc à la sphère publique dans son premier sens. Elle ne signifie pas l'évacuation de l'expression religieuse individuelle de la société civile, mais en constitue plutôt sa garantie et sa protection. Associer la laïcité à un effacement des expressions religieuses de la société civile repose donc sur un raisonnement erroné.

2. L'État laïque confond liberté de conscience et liberté de choix. Il comprend la liberté religieuse en termes strictement individualistes. La liberté de conscience, pense-t-on habituellement, serait préservée si de «libres choix» entre des doctrines, concurrentes ou non, en compétition les unes avec les autres et donc de même type, étaient possibles. Ces choix seraient le résultat de préférences privées, pensées sur le modèle des choix individuels en matière de consommation. La liberté religieuse, et les besoins spirituels qu'elle est censée satisfaire, serait alors préservée si, comme dans certaines rues de San Francisco, on pouvait choisir, selon l'humeur, entre chapelle unitarienne, baptiste ou méthodiste, synagogue séfarade ou ashkénaze, église catholique ou orthodoxe, temple bouddhiste zen ou tibétain, et, pour finir, l'officine du psychologue ou le cours de méditation transcendantale et de yoga. Mais cette conception échoue à comprendre le lien complexe qu'il peut y avoir entre *liberté de conscience* et liberté de *pratiquer sa religion*, et elle applique une conception appauvrie de la liberté humaine, qui se résumerait à opérer des choix. Or la véritable *liberté de conscience* suppose plus que des choix libres en conscience, elle est inséparable de la liberté d'exercer sa religion, qui suppose des droits, mais aussi des obligations, la soumission à des pratiques collectives et le respect de traditions non choisies. C'est souvent faute de prendre en compte ces données sur l'interprétation même de la «liberté religieuse» («libre choix» ou «absence d'obstacles»), laquelle né-

cessiterait des aménagements pour un plus juste respect de la liberté religieuse, que naissent les incompréhensions et les conflits.

Ainsi, l'une des difficultés rencontrées aujourd'hui, au sujet du « port du voile », vient autant de la difficulté de l'islam à intégrer les principes laïques qu'à l'incapacité de la laïcité française à comprendre l'islam. Interpréter le « port du voile » en termes d'aliénation de l'individu au groupe (aliénation jugée contraire, par conséquent, au libre choix de l'individu au sein de la sphère privée), revient à ignorer que pour les femmes musulmanes, la liberté religieuse se décline moins en termes de « libre choix » que dans la possibilité, offerte par l'État, de pratiquer librement et sans entrave ses « devoirs sacrés », y compris au sein de la sphère publique, du fait de la forte exigence de l'islam en termes de « visibilité » au sein de l'espace public. La liberté religieuse n'est complète que si elle permet, au niveau collectif, de suivre sans entrave et sans discrimination les commandements religieux, à condition, bien sûr, que ces derniers soient conformes au droit. Comme le souligne judicieusement Catherine Audard :

L'individualisme moderne voit certes dans la soumission aux obligations religieuses une « perte de liberté », mais il ne voit pas que c'est seulement la conformité de la pratique à une règle d'observance (qui peut être très stricte et exigeante pour l'islam) qui donne corps à la liberté de conscience et assure la continuité entre les croyances et les actes. Du coup, il passe à côté d'une dimension essentielle de la liberté religieuse, qui consiste dans la liberté de l'observance de celle-ci jusque dans l'espace public. Assurer la liberté des personnes veut dire les laisser libres, sans les juger, de pratiquer des devoirs qu'elles considèrent comme sacrés. Peu importe que ces devoirs, ces obligations et les dogmes correspondants n'aient pas été « choisis librement », l'important pour *un État démocratique* devrait être d'en assurer le respect dans les limites du droit et de la liberté de tous, en visant l'égalité entre toutes les religions, même de celles qui ne sont pas locales, tant qu'elles ne nuisent pas à autrui et ne créent pas de conflits menaçant la paix civile. Telle serait une authentique neutralité⁹.

[Ce que la résurgence des religions nous oblige à constater,] c'est que la liberté religieuse est en fait une double

⁹ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*, « Folio-Essais », Paris : Gallimard, 2009, p. 624.

liberté, une liberté « privée » de suivre les impératifs de sa conscience, mais aussi une liberté « publique » d'observer les pratiques de sa communauté, pratiques qui peuvent participer au consensus politique et aux principes de l'État de droit ou, au contraire, les déstabiliser¹⁰.

3. De là une dernière confusion : sauf à faire tomber les individus dans une forme de schizophrénie intérieure, qui sépare en chacun l'individu comme être privé (l'homme) et l'individu comme être public (le citoyen), *les individus n'entrent pas dans l'espace public en laissant à la maison les convictions profondes qui orientent leur conduite*. Marx lui-même avait déjà dénoncé cette schizophrénie, qui tend à diviser en l'homme *l'individu privé* et *le citoyen*¹¹. Mais il faut ajouter *qu'on ne peut attendre des individus une telle neutralité* : ils agissent, s'identifient socialement, adoptent des positions politiques en fonction de leurs valeurs et de leurs convictions, que celles-ci soient de nature philosophique ou religieuse. On pourrait même affirmer qu'une société, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens en interaction, n'est pas laïque, mais le sont plutôt ses institutions publiques et les normes gouvernant celles-ci. Exiger que les citoyens adoptent, dans la vie politique, des positions en faisant complètement abstraction de leurs valeurs impose à ceux-ci une contrainte morale indue, voire une hypocrisie sociale, car ils devraient cacher leur allégeance morale et religieuse dans leurs argumentations pour être acceptés dans l'espace de la citoyenneté, que l'on considère alors comme faussement « neutre ».

Ainsi, la difficulté est de concilier *l'expression publique de ses convictions* avec les exigences et les règles qui gouvernent la communication dans l'espace public. Or, une interprétation restrictive de la laïcité, comme celle qui tend à s'imposer aujourd'hui en France, tend à vouloir exclure les convictions religieuses du débat public, sous prétexte que celles-ci ne seraient que des « croyances » injustifiables devant la raison. Notons que le Cnef est particulièrement sensible à cette évolution lorsqu'il dénonce,

¹⁰ *Ibid.*, p. 633-634.

¹¹ Même si l'erreur de Marx est sans doute d'avoir nié les potentialités libératrices et universelles de la religion, ne voyant dans l'appartenance religieuse que la fixation ou l'attachement à une identité *particulière*, qui empêche l'émancipation de l'universel présent en tout homme.

à juste titre, le déni de certaines libertés pourtant constitutives d'une « saine laïcité ». Le Cnef estime, par exemple, que :

La liberté de conscience n'est plus entièrement respectée lorsqu'on tente, sous prétexte de laïcité, d'imposer à tous, à commencer par les enfants, une vision idéologique d'une nouvelle moralité publique. Le Cnef est préoccupé par un glissement qu'il observe à propos du champ d'application de la laïcité [...] car la promotion d'une conception extensive de la laïcité censée régir aussi des services et organisations privés, au prétexte qu'ils rendent des services au public, pourrait conduire à limiter dangereusement la liberté de conscience, d'expression et de religion ou d'opinion. Le Cnef rappelle que la liberté de conscience, valeur fondatrice de la civilisation européenne moderne, est un élément constitutif des droits de l'homme. L'un des corollaires de la liberté de conscience est la liberté d'expression et d'information, dans les limites du respect de l'ordre public. Cette liberté (des convictions religieuses ou philosophiques et des choix éthiques qui en découlent) ne concerne pas seulement le domaine privé mais aussi son expression dans l'espace public¹².

La question se pose alors de savoir comment accorder et articuler la *liberté d'expression*, qui est le prolongement naturel de la *liberté de conscience*, avec les règles qui gouvernent la communication au sein de l'espace public.

IV. Vers une laïcité « ouverte » : le processus de justification et « l'éthique de la discussion »

Seule une confusion laisse percevoir l'espace public démocratique comme un espace qui serait « neutre », et d'où toute conviction religieuse serait exclue. D'où la distinction qu'il convient de faire entre la nécessaire *neutralité de l'État et de ses institutions*¹³

¹² CNEF, « Appel à un meilleur respect de la liberté de conscience, d'expression, et de religion ou d'opinion », communiqué de presse du 4 juillet 2013. URL : <http://lecnef.org/images/CNEF_communique_presse_appel_liberte_conscience_130704_version2.pdf> (page consultée le 11 juin 2014).

¹³ Cette neutralité étant, nous l'avons vu, le corrélat nécessaire de la *liberté religieuse*, qui implique le refus de toute religion d'État qui s'imposerait de l'extérieur aux individus en violant la conscience des citoyens.

et l'espace public démocratique, qui peut et doit au contraire être « ouvert » à l'expression de toutes les convictions, religieuses ou athées.

Le modèle d'Habermas de « l'éthique de la discussion » et de la « pluralité religieuse de l'espace public », paraît beaucoup plus adapté au développement de la démocratie libérale actuelle, alors que le modèle en place jusqu'ici semble participer d'une vision désormais archaïque.

Habermas montre en effet que l'espace public démocratique doit permettre à toutes les convictions, religieuses ou non, de s'y exprimer, pourvu qu'elles soient « rationnellement argumentées¹⁴ ». Il s'oppose par là même à l'idée d'une raison « monologique », à l'œuvre au cœur de la philosophie des Lumières, quand elle prétendait permettre à l'homme d'accéder, grâce à la seule raison « éclairée », à des vérités universelles. L'« universalisme abstrait » qui gouverne cette philosophie des Lumières n'a en effet servi, dans les faits, qu'à *justifier la domination coloniale*, au prétexte que la raison européenne se serait élevée au-dessus de tous les particularismes (religieux, culturels, etc.) qui empêchent l'individu d'accéder à une véritable autonomie de pensée. Le pré-supposé implicite est ici que seule la « rationalité scientifique » aurait vocation à accéder à des telles vérités « universalisables ». Ce que semble ignorer cette perspective, que dénonce fortement Habermas, c'est justement l'idée que la raison humaine *a une histoire*. Loin d'être source de vérités universelles, la « raison » (dont l'origine, *logos*, est la même que celle du discours) est inséparable du *langage* et de la *communication*. En sorte qu'il serait par conséquent vain et illusoire de séparer le fonctionnement de la raison des formes de communication langagières et culturelles où cette rationalité se forme et s'affine. D'où la vanité qu'il y aurait à croire que la raison pourrait découvrir par elle-même des vérités universelles qui transcendent les cultures, et la préférence nette de Habermas pour un fonctionnement « dialogique¹⁵ » de la raison relevant d'une théorie de l'*agir communicationnel*¹⁶.

¹⁴ Jürgen HABERMAS, « La religion dans la sphère publique », in *Entre naturalisme et religion : Les défis de la démocratie*. Paris : Gallimard, 2008, 378 p.

¹⁵ Ouverture à d'autres logiques pour penser des notions antagonistes et parvenir à une pensée plus complexe.

¹⁶ Le paradigme de « l'agir communicationnel » désigne les interactions par lesquelles les individus *accèdent à la raison*, en argumentant leurs positions

Appliquer ce modèle de l'*agir communicationnel* aux croyances religieuses suppose donc d'inviter les croyants (comme les athées) à défendre leurs convictions en les *argumentant*, et en évitant les « arguments d'autorité » du type : « la Bible a dit que », « le Coran a dit que ». C'est la condition pour que celles-là soient « audibles » par tous, y compris par ceux qui ne partagent pas ces croyances, mais qui peuvent reconnaître, ou non, la validité de l'argumentation déployée par tous ceux qui entendent participer au processus de justification et de « délibération publique ». Ainsi, Martin Luther King, pour défendre l'égalité des droits civiques, a commencé par s'appuyer sur la Bible. Un tel argument ne pouvait guère avoir de valeur pour un incroyant, qui ne reconnaîtrait pas la révélation. Par la suite, il se fonda donc sur la Constitution des États-Unis, permettant d'établir cette égalité entre tous les hommes. Comme le souligne Rawls, « étant conçue comme une réconciliation par la raison, la justification procède de ce que tous les partenaires de la discussion ont en commun¹⁷ ». Or ce qu'ils ont en commun, ce sont bien des *arguments*, des *raisons*. Autrement dit, si le consensus est possible entre confessions différentes, il ne doit pas se faire sur des *préférences* ou des doctrines, mais uniquement sur des « arguments ». Le but que poursuit cette conception délibérative de la démocratie est d'obtenir un *consensus par recoupement*. D'où l'importance de l'éducation, pour développer chez l'individu des capacités cognitives qui permettent cette délibération. Mais pour que le recoupement soit possible, il faut que les croyances ne se sentent pas menacées de front par les valeurs politiques. Le consensus n'implique donc aucun jugement sur la *valeur* des croyances, mais il s'agit de trouver des arguments intelligibles par tous, de manière à trouver un « terrain commun » sur lequel ils puissent se recouper.

Le présupposé de ce « consensus par recoupement » est qu'il n'y a pas, du fait du polythéisme des valeurs, de valeurs universelles transcendant les cultures, mais uniquement des valeurs *universalisables*, qui sont traduisibles, au moins partiellement, d'une culture à une autre. En revanche, il y a des arguments qui peuvent être *universellement intelligibles*. Il ne s'agit nullement, on le voit, d'une menace pour la séparation de l'Église et de l'État,

selon les règles qui gouvernent la communication langagière.

¹⁷ Jürgen HABERMAS, *Morale et communication*, Paris : Cerf, 1986, p. 87-88.

mais il faut plutôt permettre aux croyants *d'intérioriser cette séparation*. La conscience individuelle, confrontée à la nécessité de se justifier par des raisons publiques, est alors obligée de procéder *par elle-même* à une « séparation » entre les valeurs proprement politiques et les valeurs proprement religieuses. Grâce à cette *justification publique*, le croyant fait *de lui-même* l'expérience que certaines convictions ne peuvent pas être reçues par ceux qui ne les partagent pas, puisqu'il doit faire appel à des arguments intelligibles par tous.

À titre d'exemple, supposons qu'il faille débattre, à l'Assemblée, d'un sujet « éthique », comme l'avortement. S'il est souhaitable que tous les représentants des différentes religions puissent s'exprimer publiquement et participer à la délibération, il faut d'emblée exclure le recours à des « arguments » propres aux croyants comme celui qui se repose sur le caractère *sacré* de la vie humaine. En effet, un tel argument est inaudible dans l'espace public pour celui qui ne partage pas la croyance, religieuse, dans le caractère *sacré* de la vie humaine, et ne voit en l'homme qu'un animal un peu plus évolué. En revanche, s'interroger raisonnablement sur le « statut » de l'embryon, sur le « flou » et l'arbitraire de la loi¹⁸ et son absence apparente de fondement rationnel, ne peut qu'être profitable aussi bien aux croyants qu'aux non-croyants, sommés les uns comme les autres de justifier *devant la raison* leurs positions respectives. Chaque individu doit alors pouvoir reconnaître la justesse argumentative d'une position, alors même qu'il ne la partage pas forcément. Il faut donc que les citoyens eux-mêmes aient suffisamment d'esprit critique pour ne pas tomber dans le dogmatisme. Il faut également supposer, chez ceux qui participent à la délibération publique, une « intention civique », une bonne volonté, celle de « vouloir vivre ensemble » – et non le seul souci de faire triompher son point de vue. Car un esprit d'analyse et de critique, y compris vis-à-vis de sa propre religion, s'avère nécessaire.

Si les religions sont « raisonnables », c'est donc dans la mesure où elles sont capables de faire cet effort pour produire des « raisons publiques », tout en apprenant à bien distinguer le « vrai » du « raisonnable », car jamais le débat public ne doit porter sur la « vérité » des croyances, qui relève de la foi individuelle de chacun et ne

¹⁸ La loi autorise l'avortement jusqu'à douze semaines (on se demande ce qui justifie ce choix) et pas après, tout en autorisant l'avortement à titre « thérapeutique » bien au-delà de douze semaines.

peut être vérifiable. La seule chose qui importe, dans ce processus de justification public, est donc de savoir si la croyance est *raisonnable* ou non. Voilà pourquoi le débat ne doit pas porter sur les « valeurs », mais uniquement sur les arguments en jeu, puisque seul ce qui peut être communiqué universellement peut être susceptible de fonder un *consensus politique*. Il s'agit donc d'étendre à toute discussion publique le modèle déjà pratiqué, à échelle réduite, au sein des *comités d'éthique*, en évitant, notamment, de soumettre la « décision politique » au seul vote arbitraire de l'Assemblée. En effet, le « consensus par recoupement » ne peut s'obtenir que sur la base d'un accord qui, parce qu'il est « raisonnable », ne peut que tendre à l'unanimité, et ce, alors même que la décision ne sera pas forcément partagée par tous. Ce qui compte, dans ce cas, ce n'est pas tant d'*adhérer à la décision prise* que de reconnaître la *validité de l'argumentation* qui la justifie, en supposant que tous les protagonistes de la discussion soient capables de faire un usage « public » de leur raison. Au final, ce que doit faire émerger ce processus de justification, c'est moins une *vérité dogmatique*, comme telle toujours contestable et sujette à caution sur la place publique, qu'une *opinion éclairée* par ce processus lui-même.

Une objection est possible: c'est là la *première limite* d'une « éthique de la discussion ». En effet, la « décision politique », parce qu'elle « tranche », va au-delà de toute argumentation, et la raison peut être utilisée pour justifier toutes sortes de fins. Fonder la « décision » sur la seule rationalité d'une procédure argumentative risque fort de reconduire à des débats et à des délibérations interminables, car qui peut dire qu'un argument est « meilleur » qu'un autre argument ? Le propre de la délibération est précisément qu'elle peut se poursuivre à l'infini, et l'on peut toujours objecter un argument à un autre argument. Or, alors que la situation exige que l'on puisse se décider dans une situation d'équilibre, ne faut-il pas alors faire appel à d'autres instances que la seule raison, pour valider tel « point de vue » plutôt que tel autre, dans le cas où deux points de vue semblent *également convaincants* ? Mais si cette objection, qui témoigne de la corruption de la raison, nous semble fondée, sans doute l'erreur est-elle ici de réduire la rationalité à sa seule dimension *argumentative*. En tant que faculté de *juger* et de *discerner*, la raison est aussi ce « bon sens » qui permet, entre deux options également argumentées, de trancher en faveur de l'option la plus « raisonnable »,

parce qu'elle a fait, dans le temps, « l'épreuve » de sa validité. C'est ainsi que l'on voit que le *principe de précaution* devrait s'appliquer aux décisions politiques quand le recul n'est pas suffisant pour juger que l'option nouvelle est parfaitement viable, ou que ses conséquences, à long terme, ne sont pas suffisamment maîtrisées par des enquêtes et des études sérieuses, conduites par des experts qui interviennent pour « éclairer » la décision.

Si la procédure argumentative ne suffit pas toujours à valider une proposition, et si la décision politique est parfois irréductible à toute délibération rationnelle, elle reste néanmoins *nécessaire*, comme étant la condition de sa *recevabilité* dans l'espace public. À ce titre, une conviction d'origine religieuse, lorsqu'elle est *rationnellement argumentée*, est digne de considération, et la rejeter *a priori*, sous prétexte que les convictions d'origine religieuse n'ont pas à intervenir dans un « débat public », revient à faire comme si le croyant était incapable de faire un « usage public » de sa raison, alors que la tentative de justification à laquelle il se confronte est précisément ce qui lui permet d'ôter ce qu'il peut y avoir de *dogmatique* dans sa croyance religieuse. En ce sens, disons-le clairement : si manque de foi il y a chez ceux qui s'inquiéteraient de cette *laïcité positive*, ce manque de foi est d'abord un manque de foi *dans la raison*. Certes, il ne s'agit pas de contester que les lumières de la raison ont été obscurcies par le péché, ce qui rend difficile l'établissement par la raison d'une vérité qui pourrait s'imposer à l'unanimité et être reconnue comme telle. Mais grâce à « l'épreuve de l'argumentation » à laquelle tous doivent se soumettre pour que les convictions diverses puissent être acceptables et audibles dans l'espace public, la raison peut se montrer capable de parvenir à une solution « raisonnable », c'est-à-dire acceptable par tous, à titre de « moindre mal ». Le « consensus par recoupement » désigne alors moins le triomphe d'une vérité universelle que l'effort fait par chaque partenaire de la discussion pour comprendre le point de vue des autres (à défaut de le partager), et pour l'intégrer dans sa propre délibération, dès lors qu'il est rationnellement argumenté.

En outre, une *seconde limite de l'éthique de la discussion* est aussi que la discussion ne peut se faire que sur le fond d'un accord implicite. Elle présuppose une « communauté de valeurs » (ne serait-ce que le simple fait de reconnaître les « vertus » du dialogue et de la discussion) qui lui préexiste. Ce n'est donc pas elle qui peut prétendre

instituer cette « communauté » qui rend possible la discussion. En ce sens, force est bien de reconnaître que si le « polythéisme des valeurs » ne peut conduire qu'à la « guerre des dieux », et donc à l'impossibilité de toute discussion, il faut bien présupposer le partage de certaines « valeurs communes », fussent-elles purement implicites, pour qu'une « communauté de citoyens » digne de ce nom puisse être réellement possible. En conséquence, une rationalité purement *procédurale* ne peut suffire par elle-même à instaurer une véritable communauté, partageant des valeurs communes. C'est ce qui donne raison aux critiques communautariennes de Rawls et Habermas, notamment celles faites par Paul Ricoeur dans *Le Juste* (1995 et 2001), quand il montre que la conception rawlsienne de la justice (fondée sur le souci de réciprocité) suppose en réalité déjà une certaine vision morale du monde informée par le judéo-christianisme et la « règle d'or » (laquelle consiste à faire à autrui ce qu'on voudrait qu'il nous fasse).

Mais si le vivre-ensemble repose effectivement sur un contrat implicite qui reconnaît certaines valeurs communes (comme la liberté, l'égalité et la fraternité en France), le rôle de la discussion porte moins sur l'établissement de ces valeurs, que sur leur *interprétation*, qui peut être très différente selon la communauté d'appartenance de chacun. Ce que « l'éthique de la discussion » doit permettre de trancher ne concerne donc pas tant les *valeurs elles-mêmes* que le conflit quant à *l'interprétation que l'on en fait* : il y a de multiples manières de comprendre, de mettre en œuvre et de combiner, au sein d'une société donnée, ces « principes de base » reconnus par tous que sont la liberté, l'égalité ou la fraternité. Par exemple, faut-il privilégier les libertés individuelles ou valoriser la liberté politique ? Peut-on réaliser l'égalité sans sacrifier certaines libertés individuelles fondamentales ? La fraternité doit-elle prendre une dimension horizontale, limitée à l'intérieur d'une classe d'âge, où doit-elle s'appliquer aussi de manière verticale, par une solidarité intergénérationnelle, etc. ?

Conclusion

Si le modèle français de laïcité a longtemps fait figure d'*exception* dans le monde, il nous semble aujourd'hui ne plus permettre de résoudre les défis que la présence de religions diverses dans le paysage français multiculturel pose à notre modernité. Depuis

la loi de 1905 sur la *séparation des Églises et de l'État*, la croyance religieuse s'est trouvée reléguée dans la sphère privée, et la laïcité s'est voulue, en France, garante du respect de la liberté de culte et de la liberté religieuse, incluant notamment la *liberté de conscience* de chaque citoyen. Il s'agit là, assurément, d'un acquis fondamental de notre modernité, que nous ne songeons pas à remettre en cause. La « privatisation » de la croyance religieuse nous semble avoir été *historiquement justifiée* à une époque où la religion catholique exerçait un quasi-monopole dans l'espace public, même si différents cultes ont été financés à égalité depuis le Concordat de 1801. La séparation des Églises et de l'État, vécue de manière très violente par beaucoup de catholiques, s'est aujourd'hui imposée à tous, y compris aux catholiques eux-mêmes, comme bénéfique pour les Églises elles-mêmes puisque c'est un moyen de protéger la liberté de culte contre toute intrusion de l'État et contre tout risque d'instrumentalisation de la religion par la politique. Parallèlement, L'État a aussi retiré un bénéfice direct de cette séparation, puisqu'il s'est désormais émancipé de l'autorité qu'il puisait autrefois dans la religion pour puiser aujourd'hui *en lui-même* le fondement de sa souveraineté. Les trois principes de *séparation* des Églises et de l'État, de *neutralité* de l'État et de ses institutions, et du *respect de la liberté de conscience et de religion*, constituent bien trois principes communs à toutes les démocraties laïques, principes auxquels il serait regrettable de renoncer. Mais s'il semble légitime, pour cette raison, de s'opposer vigoureusement à l'idée d'un « État confessionnel », en vertu du principe de « neutralité » de l'État démocratique, et au nom du respect de la liberté religieuse de chaque citoyen (et du « droit de ne pas croire » des athées et des agnostiques), on ne doit pas pour autant reléguer la croyance religieuse et son « expression » dans la sphère purement privée.

Jugée « très agressive » à l'étranger, il nous semble au contraire que la laïcité française devrait aujourd'hui renoncer à son statut « d'exception », et opter pour un « pluralisme religieux de l'espace public », ce qui va clairement dans le sens des démocraties libérales, du moins celles qui se veulent réellement « ouvertes » à la dimension religieuse et spirituelle de l'homme.

Chapitre cinq

La France, « libérée pour la liberté » ?

— Prisca Robitzer
Docteur ès psychosociologie

Le titre de cette contribution, même s'il se veut un peu provocateur, a surtout pour objectif de questionner le parcours et la direction que prend la République française. Alors que la communauté scientifique atteste le passage de la modernité au paradigme de l'ultramodernité¹, on constate conjointement une évolution significative des mentalités relatives à la liberté individuelle. Dans son livre consacré aux libertés publiques, Wachsmann² dénonce par exemple l'extension de l'interdiction des signes religieux dans la sphère publique et notamment l'interdiction de la burqa dans l'espace public, la contestation de la part de certains hommes politiques du droit à l'expression des responsables religieux hostiles à l'ouverture du mariage aux personnes de même sexe, le refus de la circoncision rituelle en tant qu'atteinte à l'intégrité de la personne, le dénigrement de l'abattage rituel au nom de la protection des animaux, le lancement de campagnes hostiles à la mise à disposition de viande « halal » dans les cantines scolaires. Nous pourrions ajouter à cette liste non exhaustive la polémique autour de la distribution de prospectus de l'aumônerie catholique dans des collèges publics parisiens, pour motif de laïcité. Mais simultanément, la jurisprudence évolue de manière frappante sur les questions relatives à l'orientation et à l'identité sexuelles qui

¹ J.-P. WILLAIME, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, n° 47, 2006/4, Paris : CNRS, p. 755-783.

² P. WACHSMANN, *Libertés publiques*, Paris : Dalloz, 2013.

mettent en jeu le respect de la liberté personnelle³. Elle s'ouvre également aux questions sensibles relatives à la dignité de la personne humaine, à la procréation médicalement assistée, à la gestation pour autrui, à l'accompagnement de la fin de la vie, ou à la bioéthique. Considérant ces vents apparemment contraires, il semble utile de saisir quelles sont les logiques à l'œuvre, telle légitimant, telle restreignant la liberté de conscience et d'expression individuelle. Mais commençons par une brève caractérisation des concepts en jeu.

I. Caractérisation de la liberté de conscience et d'expression

A. Généralités

Le droit au respect de la liberté de conscience et de sa pratique individuelle et collective signifie que tout individu doit pouvoir faire le choix de sa religion ou ne pas en choisir une. Or, les lois de la République reconnaissent que, pour exister, la liberté religieuse doit être assortie d'un corollaire nécessaire : la liberté de manifester sa conviction religieuse. D'après ce principe, chacun est libre de ses opinions et peut donc les exprimer librement. À ce principe s'ajoute la liberté de communication qui comprend (au sens de l'article 11 de la Déclaration de 1789) le fait de parler, d'écrire et d'imprimer librement. Ces libertés d'opinion, d'expression et de communication sont explicitement reconnues par le Conseil constitutionnel comme conditions de la démocratie, garantissant le pluralisme des courants d'idées et d'opinions. Aussi la Cour européenne affirme-t-elle que la liberté de manifester sa religion « comporte en principe le droit d'essayer de convaincre son prochain, par exemple au moyen d'un « enseignement », sans quoi du reste « la liberté de changer de religion ou de conviction », consacrée par l'article 9⁴, risquerait de demeurer lettre morte⁵ » : qu'il soit prodigué au sein d'une Église ou à l'ex-

³ D. LOCHAK, *Les droits de l'homme*, Paris : La Découverte, 2009.

⁴ « Liberté de pensée, de conscience et de religion », *Convention européenne des droits de l'homme*, art. 9.

⁵ Cour européenne des droits de l'homme, 25 mai 1993, *Kokkinakis c/ Grèce*, Série A, n° 260 A § 31.

térieur, un enseignement peut donc être librement donné en vue de gagner des tiers.

B. Les libertés du for intérieur : spécificités

Apparaissant comme un synonyme ou comme l'une des composantes des « libertés de l'esprit » ou « libertés de la pensée », la liberté de conscience est fréquemment associée (parfois confondue) avec la liberté d'opinion, la liberté de croyance ou la liberté religieuse. Tirant sa source du « bloc de constitutionnalité » qui renferme les droits fondamentaux garantis en France, la liberté de conscience se distingue par l'absence d'extériorisation et ne concerne de ce fait que le for intérieur de l'individu. Aussi ne devient-elle tangible qu'à travers l'extériorisation de la conscience ou sa matérialisation en actes.

Dans ce sens, il ne serait pas illogique d'affirmer que la liberté de conscience à proprement parler n'a pas besoin d'être protégée. Dans la mesure où elle relève du for intérieur, nul ne pourrait la bafouer ni la contraindre. Comme l'entend Pontier, « chacun peut penser ce qu'il veut en son for intérieur : du moment qu'il ne l'exprime pas, il ne gêne personne, et personne ne sait ce qu'il pense⁶ ». Cela dit, il est dans les faits très délicat de dissocier liberté de conscience et d'expression, tant elles renvoient l'une à l'autre par un lien de causalité réciproque.

Comme un point de départ de la philosophie des droits de l'homme et de la liberté individuelle, la proclamation de la liberté de conscience apparaît pour la première fois dans l'édit de Nantes : l'article 14 affirme à cet égard que les protestants, « ceux de la religion prétendue réformée », ne peuvent être « astreints à faire chose pour le regard de leur religion contre leur conscience ». Par la suite, l'article 1 de la loi de séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905 affirmera que « la République assure la liberté de conscience ». La liberté de conscience se trouve donc historiquement associée au domaine de la croyance et de la foi.

Mais le droit fait également mention des opinions : l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen affirme que « nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses,

⁶ J.-M. PONTIER, « Liberté d'opinion, liberté de croyance et de religion, laïcité », in T.-S. RENOUX (éd.), *Protection des libertés et droits fondamentaux*, Paris : La documentation française, 2007, p. 112.

pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi». Ainsi, la Déclaration, en faisant mention des opinions «même religieuses», les intègre au bloc sémantique «opinion». Ce faisant, aucune forme d'opinion n'est exclue, toutes sont mises à égalité; la conviction religieuse est convertie et relativisée en «opinion», «c'est-à-dire une adhésion libre et volontaire qui peut ne pas être⁷»; et la liberté de pensée du citoyen est affranchie de la question de son appartenance religieuse. La religion devient plus une question «d'opinion» que d'appartenance: la liberté du for intérieur ne se focalise plus sur la liberté religieuse. Ce faisant, la DDHC garantit non seulement la liberté de religion «négative» telle l'athéisme, l'agnosticisme ou l'indifférence, mais également et plus largement l'ensemble des opinions.

Pour autant, libertés d'opinion et de croyance ne semblent pas totalement se recouvrir, ni l'opinion englober la croyance dans le droit français: par exemple, le préambule de la Constitution de 1946 prescrit l'égalité de traitement quelles que soient les origines, les opinions ou les croyances de l'individu. De même, l'article 1 de la Constitution de 1958 rappelle que la République respecte «toutes les croyances», sans mention des opinions. Dans le même esprit, c'est la liberté de pensée qu'invoque la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales (article 9), mais elle s'oblige à préciser: «Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion».

Considérant la multiplication des vocables faisant allusion au for intérieur dans les textes mentionnés, deux constats s'imposent: tout d'abord, une attention spéciale est accordée à la protection de la liberté du for intérieur. Les législateurs se montrent particulièrement soucieux d'intégrer la totalité de ses formes (opinion, idée, pensée, croyance, conviction, conscience, etc.). Simultanément, et bien que soit érigé l'égal respect des «libertés de l'esprit», les emplois subtils et distincts des vocables «opinions, même religieuses» et «toutes les croyances» suggèrent qu'une certaine tension s'impose en arrière-fond. Il s'agit en effet de rappeler que l'œuvre de laïcisation introduite par le libéralisme philosophique et politique des Lumières porte en elle l'idée de la séparation des pouvoirs temporels et spirituels, politiques et

⁷ P.-H. PRÉLOT, *Droit des libertés fondamentales*, Paris: Hachette, 2007, p. 230.

religieux. Et cette dernière, tout comme les mots et les connotations qui lui sont attachés, renvoie à des frontières, à des champs d'application, à des rapports de force. Nous y reviendrons.

En attendant, la solennité et la pluralité des déclarations relatives aux libertés du for intérieur (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, Déclaration universelle des droits de l'homme, textes du bloc de constitutionnalité français) feraient presque oublier que les libertés du for intérieur peuvent faire l'objet de restrictions. Si en effet toutes les formes adoptées par le for intérieur (opinion, conviction, pensée, conscience, etc.) ont droit à un égal respect et à une égale protection, ce n'est pas le cas de leur contenu. La logique libérale impose, pour son propre fonctionnement et sa pérennité, que la liberté du for intérieur soit conditionnée par son « fond », quitte à faire l'objet d'une restriction, voire d'une répression.

Par exemple, Breillat⁸ rappelle que la liberté d'opinion n'a aucun caractère absolu. Autrement dit, toute opinion n'est pas nécessairement admissible. Selon le cas, elle pourra même être fortement réprimée (article 30 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, article 17 de la Convention européenne des droits de l'homme). En un certain sens, il n'est pas impossible de penser à une certaine survivance du délit d'opinion. Ce délit instituait en effet l'incrimination d'opinions considérées comme répréhensibles. L'expression de ces opinions, sans qu'elles soient pour autant accompagnées d'actes ou d'agissements jugés répréhensibles par la loi, suffisait pour donner lieu à la logique répressive. Par exemple : suite à l'assassinat du Président de la République Sadi Carnot, les lois du 12 décembre 1893 et du 28 juillet 1894 incriminent directement les opinions anarchistes⁹. Aujourd'hui, le délit d'opinion reste en l'expression très polémique, mais annonce que toute opinion n'est pas exprimable : ainsi les propos racistes, antisémites, négationnistes, discriminatoires à caractère sexiste ou homophobe constituent un délit sanctionné par la loi.

Dans les faits, traiter isolément la liberté du for intérieur et la liberté d'expression s'avère donc délicat. Car, qu'elle soit admissible ou non, l'opinion ou la conviction intime d'un individu

⁸ D. BREILLAT, *Les libertés de l'esprit*, Paris : Montchrétien, 1996.

⁹ J.-M. PONTIER, *op. cit.*

peut être rendue publique sans son consentement ni même sa participation. Certaines circonstances peuvent de même inciter voire exiger d'un individu qu'il les extériorise – par motif de conscience par exemple. Tel peut être le cas des personnels de santé confrontés à la pratique d'une interruption de grossesse ; tel était également le cas des « jeunes gens soumis à l'obligation du service national », mais que l'usage personnel des armes contraignait. Dans les deux cas cités, c'est en effet le motif de conscience qui conduit à l'extériorisation de l'opinion, et non une volonté prosélyte ou une revendication ostentatoire. D'ailleurs, ces deux cas de figure ont conduit le droit à statuer en faveur de la reconnaissance d'une objection de conscience. Toutefois, en dehors de ces deux cas, le droit à l'objection de conscience (qui permet d'échapper à l'accomplissement d'actes contraires aux convictions intimes¹⁰) n'est que très peu reconnu dans le droit.

Ce qui pourrait ainsi constituer une garantie élevée de protection de la liberté de la conscience (et plus largement du for intérieur) n'est ni consacré dans les textes constitutionnels ni dans la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Dès lors, il est possible de s'interroger sur la primauté accordée à la liberté de conscience en régime juridique libéral et de questionner le caractère non négociable de la liberté du for intérieur. À quoi le libéralisme philosophique et politique accorde-t-il alors la primauté ? Que considère-t-il comme non négociable ?

C. La liberté d'expression : spécificités

De même que l'expression apparaît comme le prolongement de la conscience, les libertés d'expression et de communication servent à l'extériorisation et à la manifestation des libertés du for intérieur. Selon Magnon¹¹, l'expression a une dimension individuelle : elle suppose en premier lieu l'existence d'un individu qui exprime quelque chose. Au contraire, la communication évoque davantage une dimension sociale et collective, appelant à la transmission d'un message d'un émetteur vers un récepteur. La première renvoie à la liberté d'émettre, tandis que la seconde renvoie aux libertés de diffuser et de recevoir (englobant les moyens

¹⁰ P.-H. PRÉLOT, *op. cit.*

¹¹ X. MAGNON, « La liberté d'expression », in T.-S. Renoux (éd.) ; *op. cit.*, p. 120-127.

de diffusion et de réception du message). À partir de ces caractérisations, Magnon établit que « la liberté de communication apparaît comme l'instrument permettant d'assurer l'effectivité de la liberté d'expression¹² ». Aussi est-il difficile d'affirmer l'une sans l'autre.

De la liberté d'expression, la Cour européenne des droits de l'homme affirme qu'elle « constitue l'un des fondements essentiels (de la société démocratique), l'une des conditions primordiales de son progrès et de l'épanouissement de chacun » (7 déc. 1976, GACEDH, n° 7). Quant à la liberté de communication, le Conseil constitutionnel estime qu'il s'agit d'une « liberté fondamentale d'autant plus précieuse que son exercice est l'une des garanties essentielles du respect des autres droits et libertés » (10-11 oct. 1984, GDCC, n° 34; voir également 29 juil. 1994). Face à tant d'ardeur, l'on aurait pu s'attendre à ce qu'aucune restriction ne lui soit opposée. Mais l'article 11 de la DDHC est porteur d'un discours plus mitigé, bien que les substantifs honorifiques n'y manquent pas non plus : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté, dans les cas déterminés par la loi ». Et de fait, les libertés d'expression et de communication font l'objet de restrictions, par égard aux objectifs de valeur constitutionnelle : sauvegarde de l'ordre public, respect de la liberté d'autrui, préservation du caractère pluraliste des courants d'expression socioculturels. Dans ce cadre, et bien que la démocratie postule la liberté totale d'expression des opinions politiques, elle ne peut en fait être réalisée qu'à la condition que soit intériorisée et promue la solution démocratique comme moyen de résolution des conflits.

À présent, intéressons-nous de plus près aux raisons justifiant une restriction de la liberté du for intérieur et de son expression. Tout d'abord, il s'agit de saisir que la restriction d'une liberté est le résultat d'une mise en balance de droits « concurrents » qui s'affrontent dans l'espace social. On considère par exemple que la liberté d'expression peut entrer en concurrence avec le principe de non-discrimination, ou l'intérêt commun avec les intérêts particuliers, ou encore les droits de l'ouvrier s'opposer à ceux du

¹² *Ibid.*, p. 120.

patron. Suite à quoi un équilibre « raisonnable » entre les droits doit être effectué, travaillant à ce que les droits des uns ne soient pas annihilés par les autres. Mais au final, au moment de trancher, il s'agit bien de subordonner un droit à un autre droit, un intérêt à un autre intérêt, une liberté à une autre liberté. La restriction d'une liberté renseigne donc simultanément sur la primauté accordée à un autre intérêt qui s'élève au-dessus d'elle. Il importe de mettre en évidence, et éventuellement d'interroger, ces intérêts supérieurs justifiant que des libertés doivent être restreintes, au point que ce ne soit pas négociable.

II. Légitimité-légitimation des restrictions de la liberté de conscience et d'expression

A. Une certaine pratique de l'État

Peut-être s'en étonnera-t-on, mais l'État représente tout à la fois une menace et une garantie de protection des libertés. Il a certes un rôle protecteur, mais l'État est également le débiteur d'un régime de droit conditionnant la liberté accordée aux individus. Comme le souligne Prélot, « dans la tradition libérale, les libertés publiques apparaissent comme devant être tout à la fois garanties par l'État et brandies contre lui, afin de l'empêcher d'agir contre les individus¹³ ». Il n'est en effet peut-être pas inutile de rappeler qu'historiquement la Déclaration des droits de l'homme apparaît pour faire contrepoids au pouvoir. Elle est revendiquée contre l'État: la « sûreté » est par exemple proclamée contre l'arbitraire du système judiciaire en place (lettres de cachet), la liberté d'écrire et d'imprimer fait écho à la pratique de la censure. L'optique libérale des révolutionnaires était bien d'étouffer l'arbitraire de l'absolutisme. Aussi l'impératif politique de l'autolimitation du pouvoir de l'État s'impose. Comme l'énoncera Locke¹⁴, il s'agit de défendre l'idée d'un peuple libre sous un gouvernement limité. La conception libérale classique se focalise donc sur la défense des libertés individuelles et des droits politiques.

L'année 1848 marque cependant un tournant capital dans l'histoire des droits de l'homme: avec la reconnaissance des droits

¹³ P.-H. PRÉLOT, *op. cit.*, p. 18.

¹⁴ J.-C. ESLIN, *Dieu et le pouvoir*, Paris: Seuil, 1999.

économiques et sociaux comme « droits-créances » (postulant que la société a une dette vis-à-vis de ses membres), ce sont également les rapports entre l'individu et l'État qui s'en trouvent modifiés. Car pour être mis en œuvre, les droits-créances supposent précisément une intervention active de l'État (obligation pour l'État de mobiliser des moyens matériels et de mettre en place des services publics pour garantir ces nouveaux droits). Le fait de s'attacher à « libérer les hommes des aléas de l'existence (la maladie, le chômage, etc.) a pour incidence la création de nouveaux services publics, donc la croissance de l'appareil étatique, la multiplication des réglementations, donc des contraintes supplémentaires. [...] La prise en charge collective d'une série de choix restreint d'autant le champ de l'autonomie individuelle¹⁵ ».

Ainsi, s'il est vrai que les guerres de religion ont pu conforter l'autorité de l'État « rassembleur au-dessus des partis et des particularismes¹⁶ », c'est la conception de l'État-providence qui entérine et accompagne l'extension considérable des domaines d'intervention du pouvoir politique. En 1973, Jacques Ellul¹⁷ faisait déjà le constat suivant : autrefois bornées à des fonctions traditionnelles (armée, diplomatie, police, finances, etc.), les activités étatiques s'étendent aujourd'hui à l'instruction (école et temps périscolaires), la vie économique, les œuvres sociales, les arts et la culture, les sciences, la jeunesse, l'organisation du territoire, etc. Bref, à la (presque) totalité des activités d'une société. Penser que les Églises et le religieux échappent, sous couvert de séparation des Églises et de l'État, à l'intervention de la puissance publique est d'ailleurs illusoire. Liogier, directeur de l'Observatoire du religieux et professeur de sciences politiques, l'expose sans détour : alors que chacun est persuadé que, dans l'État laïque, le religieux et le politique sont séparés en toute neutralité, un « regard sociologique ne peut manquer, ne serait-ce qu'au premier coup d'œil, de réaliser [...] que c'est même le contraire. La laïcité est sociologiquement un système d'intervention en ma-

¹⁵ D. LOCHAK, *op. cit.*, p. 42.

¹⁶ O. CHRISTIN, *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris : Seuil, 1997, p. 208. Cité par J. BAUBÉROT et M. MILOT, *Laïcités sans frontières*, Paris : Seuil, 2011, p. 25.

¹⁷ J. ELLUL, « L'État et la liberté », in Patrick TROUDE-CHASTENET (dir.), *La politique*, Le Bouscat : L'Esprit du Temps/Puf, Coll. Cahiers Jacques-Ellul, n° 5, 2008, p. 145-160.

tière religieuse¹⁸ ». C'est ainsi que, tout en refusant officiellement de reconnaître les cultes, l'État français a progressivement établi des régimes juridiques implicites de reconnaissance et privilégié par ses actions publiques certains cultes plutôt que d'autres. Sans même invoquer un régime de catho-laïcité¹⁹, il suffit de s'attarder sur les critères de catégorisation des associations cultuelles qui comprennent les éléments d'un statut de « religion reconnue²⁰ » (éventuellement propre à distinguer les « bonnes religions ») pour le constater. Ces derniers conduisant à la légitimation d'un « label d'État », on reviendrait finalement à une forme de reconnaissance concordataire²¹, donc à un régime implicite de cultes reconnus²².

Alors, lorsqu'il est affirmé que la logique libérale impose à la fois une abstention et une intervention de l'État²³ en vue de garantir et de protéger la liberté d'expression²⁴, comment ne pas songer à un mode de légitimation idéologique d'un État dont la logique est bien plus interventionniste qu'abstentionniste ?

À ne pas se méprendre : cette mise en perspective critique ne prétend pas que l'État ne doit pas intervenir, ni ne critique les intérêts particuliers de cette « neutralité intervenante » de l'État. Par contre, il est certainement raisonnable d'être attentif à cette extension silencieuse de l'appareil et du pouvoir étatiques. Non qu'il y ait forcément une volonté délibérée de conquête du pouvoir, mais parce que les moyens techniques actuels incitent l'appareil étatique à en user et à en jouir, en vue de l'accomplissement de son rôle de garant des droits de l'homme. Car à l'évidence, la

¹⁸ R. LIOGIER, *Une laïcité « légitime » : La France et ses religions d'État*, Paris : Entrelacs, 2006, p. 14.

¹⁹ J.-P. WILLAIME, 1993.

²⁰ Voir P. ROLLAND, « Le droit devant le nouveau fait social : les sectes », in F. MESSNER, P.-H. PRELOT et J.-M. WOEHLING (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris : Litec, 2003, p. 179-194. J.-P. WILLAIME, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris : Fayard, 2004. R. LIOGIER, « La distinction sociocognitive et normative entre bonne et mauvaise religion en contexte européen : le cas de l'islam et du bouddhisme », in M. MILOT, P. PORTIER et J.-P. WILLAIME (dir.), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 99-122.

²¹ J.-H. KALTENBAC et M. TRIBALAT, *La République et l'islam : Entre crainte et aveuglement*, Paris : Gallimard, 2002.

²² J.-P. WILLAIME, *op. cit.*, 2010 ; R. LIOGIER, *op. cit.*, 2010.

²³ « dès lors que sont en cause d'autres droits et libertés constitutionnels dignes de protection ».

²⁴ X. MAGNON, *op. cit.*, p. 127.

croissance des moyens techniques rend le pouvoir efficient (sous le régime autoritaire et dictatorial de Louis XIV et par absence de moyens, Marseille est restée une République indépendante pendant un an et demi; et Paris comptait 170 agents de police). Or, n'est-ce pas une tentation de la logique totalitaire que de tendre à intervenir dans tous les aspects de la vie sociale sans exception²⁵ ? Et c'est aussi dans cette logique que les libertés de l'esprit se trouvent largement restreintes.

Ces quelques propos se risquent peut-être à l'exagération, et il ne serait pas étonnant que cette lecture incite à la contestation sinon au scepticisme. Pourtant, l'idée n'est peut-être pas si inconcevable. Pour l'appuyer, on ne pourra faire l'économie d'analyser l'arrière-fond idéologique qui nourrit la République française. Cette analyse permettra à la fois de saisir en quel sens l'État français apparaît comme une instance autorégulatrice de la société civile et de ses libertés, et à la fois de relativiser largement son pouvoir, comprenant qu'il est lui-même emporté par la force d'autres courants profonds.

B. Une certaine pratique de la laïcité

Quoi qu'on ne puisse les assimiler l'une à l'autre, la laïcité et la citoyenneté françaises entretiennent des liens étroits. C'est pourquoi nous les aborderons ensemble. Une juste compréhension de la laïcité est en particulier essentielle, puisqu'elle touche précisément à la liberté de conscience et d'expression. La laïcité est en effet un « mode d'organisation politique visant la protection de la liberté de conscience et l'égalité entre les citoyens²⁶ ».

Quant à la citoyenneté française, pourquoi l'associer à la question de la liberté ? Car elle est étroitement liée aux Lumières qui se veulent un mouvement d'émancipation : sur le plan scientifique et philosophique, émancipation de la foi et de la croyance par la raison ; sur le plan politique et économique, émancipation de la noblesse et du clergé. Ce n'est pas sans raison que Kant définit les Lumières comme « la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable²⁷ ».

²⁵ D. BREILLAT, *op. cit.*

²⁶ J. BAUBÉROT et M. MILOT, *Laïcités sans frontières*, Paris : Seuil, 2011, p. 7.

²⁷ E. KANT, *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784), Paris : Flammarion, 1991.

En France notamment, soucieux de s'émanciper de l'influence de l'Église catholique, l'État moderne s'imposait en instaurant un type républicain de citoyenneté. Mais face aux prétentions englobantes de l'Église catholique, la France révolutionnaire se nourrit simultanément d'une « spiritualité républicaine », calque autant que réaction à la « spiritualité catholique ». L'esprit révolutionnaire des Lumières porte donc non seulement un projet de transformation radicale de l'homme mais aussi la forme d'une religion civile. Or, cette dernière intime au citoyen de reléguer ses appartenances communautaires dans le privé pour participer à la constitution du « corps citoyen ». « 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 privé²⁸ ». Le repli des particularités, notamment de toute expression de l'appartenance religieuse, dans la sphère intime devient donc le signe de l'adhésion au projet d'émancipation républicain et garantie de l'unité nationale. Aussi comprend-on qu'une conception universaliste fonde la Déclaration des droits de l'homme.

Quant à la laïcité originelle, gonflée de cette spiritualité républicaine, elle installait l'État dans une position de surplomb par rapport à la société civile²⁹. Tout en dissociant la citoyenneté de l'appartenance religieuse, la sphère publique se faisait seule source d'unité du lien social et donc de la citoyenneté française. Il s'agit donc d'entendre que la mémoire de la laïcité française porte en elle cette conception idéologique de la citoyenneté. Pour autant, le principe de laïcité ne se confond pas avec elle. La laïcité n'est d'ailleurs pas non plus une exception française, ni un mode d'organisation franco-français. La laïcité française n'a enfin aucune prérogative particulière qui la désignerait comme standard de la laïcité³⁰.

Le principe de laïcité, quelles que soient les modulations de sa mise en œuvre, est défini comme un aménagement du politique

²⁸ J. BAUBÉROT et M. MILOT, *op. cit.*, p. 12.

²⁹ P. PORTIER, « De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité », in J.-R. ARMOGATHE et J.-P. WILLAIME (dir.), *Les Mutations contemporaines du religieux*, Turnhout : Brepols, 2003, p. 1-24.

³⁰ J. BAUBÉROT et M. MILOT, *op. cit.*

où la liberté de conscience et d'expression se trouve garantie, dans certaines limites, par un État qui ne privilégie aucune confession et aucune conception de la vie bonne³¹. Ainsi distinct de l'idéologie républicaine qu'a véhiculée la Révolution française, l'État laïque se caractérise par son autolimitation et par le fait qu'il n'impose aucune orientation particulière de la « vie bonne ». Il doit être agnostique sur la question des finalités de l'existence humaine³². Comme l'évoque Willaime, un « détour par le vocabulaire anglo-saxon et sa nette distinction entre « *secularity* » et « *secularism* », le « *secular State* » et le « *secularist State* » est utile. Alors que la « sécularité » de l'État et des pouvoirs publics est une composante essentielle des sociétés libérales, le « sécularisme » est une position idéologique cherchant à promouvoir un ordre séculier au nom des valeurs qui lui sont propres. Or la laïcité, ce n'est pas l'État séculariste, c'est l'État séculier (*secular State*), soit, dans les sociétés démocratiques, un État neutre et impartial par rapport aux religions et convictions de ses ressortissants, autrement dit, un État qui, en tant qu'État, ne professe ni une religion particulière, ni une quelconque philosophie athée de la vie³³ ».

À partir de là, Willaime identifie trois éléments qui caractérisent le principe de laïcité : la liberté de conscience, de pensée et de religion (qui inclut de pouvoir changer et pratiquer ou non la religion de son choix, dans les seules limites du respect des lois, de la démocratie et des droits de l'homme) ; l'égalité de droits et de devoirs de tous, sous-entendu la non-discrimination par l'État et les pouvoirs publics des personnes en fonction de leurs appartenances religieuses ou philosophiques ; l'autonomie respective de l'État et des religions, qui signifie aussi bien la liberté de l'État par rapport aux religions que la liberté des religions par rapport à l'État (encore une fois : dans le respect des lois et des droits de l'homme en démocratie). Baubérot et Milot³⁴ formalisent quant à eux les principes fondamentaux de la laïcité de la manière suivante : alors que l'égalité de traitement des religions et la liberté

³¹ M. MILOT, *La laïcité*, Montréal : Novalis, 2008 ; G. HAARSCHER, *La laïcité*, Paris : PUF, 2004.

³² J. MACLURE et C. TAYLOR, *Laïcité et liberté de conscience*, Paris : La Découverte, 2010.

³³ J.-P. WILLAIME, « L'expression des religions, une chance pour les démocraties », revue *Projet*, 23/9/2014. Consultation en intégralité sur le site de la revue. URL : <<http://www.revue-projet.com>> (page consultée le 7 octobre 2014).

³⁴ *Ibid.*

de conscience ont valeur de finalités pour la laïcité, ce sont la séparation entre les religions et l'État et la neutralité étatique qui figurent comme les moyens et les garanties de leur déploiement.

Or, qu'observe-t-on en France ? Maclure et Taylor³⁵ n'hésitent pas à évoquer un fétichisme des moyens tel que les deux modes opératoires « séparation entre les religions et l'État et neutralité étatique » finissent par prévaloir sur ses finalités « respect égal et liberté de conscience ». Mais en plus de cette focalisation sur les modes opératoires de la laïcité, ils dénoncent le fait qu'en France, on attribue au régime de laïcité deux missions conjointes dictées par la logique républicaine : celle de réaliser l'émancipation des individus, et l'intégration civique. Conséquence : dans sa mise en œuvre française, la laïcité se caractérise par la relégation de la pratique religieuse dans la sphère privée, et, en vue d'une identité civique partagée et du bien commun, par l'effacement ou la neutralisation des marqueurs identitaires qui différencient (religion, ethnicité). La pratique française de la laïcité aboutit ainsi à un encadrement plus strict de la liberté. Pourtant, ces pratiques (de même que leur postulat) ne sont pas nécessaires. Favorables à une conception plus libérale et pluraliste de la laïcité, Taylor et Maclure défendent au contraire une laïcité qui a « pour fonction première la protection de l'égalité morale des citoyens et de la liberté de conscience et de religion, tout en contribuant subsidiairement à l'intégration civique³⁶ ».

Quoique la pratique de la laïcité française ne coïncide pas totalement avec la logique républicaine, quelques exemples permettront d'illustrer en quoi elle peut différer d'un type de laïcité libérale-pluraliste et restreindre sérieusement les libertés de conscience et d'expression. Tout d'abord, ce postulat que l'intégration civique et la cohésion sociale exigent le refoulement de la différence, a peu à peu conduit la République française à considérer l'école publique comme un sanctuaire républicain, où le port de signes religieux devait être prohibé. Ainsi, la loi de 2004, soucieuse de veiller à ce que l'espace scolaire reste pour les jeunes filles musulmanes « un lieu de liberté et d'émancipation » (d'après le rapport de la commission Stasi) interdit de porter des signes ou tenues manifestant ostensiblement son appartenance à une

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 44.

religion (voile islamique, kippa, croix de taille manifestement excessive; le port de signes religieux discrets par les élèves restant admis). De la même manière, s'il est bien vrai que la neutralité de l'État implique pour ses agents qu'ils ne favorisent aucune religion, le modèle laïque républicain y voit une justification de l'interdiction du port de signes religieux visibles. Autrement dit, du seul fait de leur caractère religieux, le port de signes religieux de la part d'agents du service public fait d'emblée l'objet d'une suspicion voire d'une intolérance, bien qu'il ne constitue pas en soi un acte de prosélytisme.

Dans ces deux cas, la laïcité libérale-pluraliste priorise au contraire la recherche d'accommodements servant l'équité et la liberté de conscience des individus. Ainsi, dans le modèle laïque libéral-pluraliste, la neutralité de l'État évoque l'impartialité des agents dans l'exercice de leurs fonctions (ce qui signifie qu'ils sont tenus de ne favoriser aucune religion) mais sans leur interdire le port d'un signe religieux visible. Sans se formaliser de la présence du religieux dans l'espace public, la laïcité libérale-pluraliste se pré-occupe avant tout de s'adapter à la diversité morale et spirituelle ambiante. Car : « Si le passé de l'Occident explique la fixation sur la religion que l'on remarque encore aujourd'hui dans les débats publics, l'état des sociétés contemporaines exige que nous dépassions cette fixation et que nous pensions à l'aménagement juste de la diversité morale qui les caractérise maintenant³⁷ ».

L'exigence de neutralité de l'espace public questionne également quant à l'usage des catégories privé-public et quant à la source de légitimité des restrictions de la liberté d'expression religieuse. Balibar³⁸ n'hésite pas à critiquer les éléments d'arbitraire que recouvre l'idéal juridique fondé sur la distinction entre sphère privée et publique. Toujours évolutives (alors qu'on tend à les faire passer pour « naturelles »), ces catégories recouvrent des espaces très différents selon le sens qu'on leur donne. Si « public » renvoie à ce qui concerne la société dans son ensemble (« l'intérêt public », par opposition à l'intérêt des citoyens privés), le fait de « sortir la religion de l'espace public » impliquera la neutralité des institutions publiques, au sens où elles ne devront privilégier au-

³⁷ *Ibid.*, p. 133.

³⁸ E. BALIBAR, *La proposition de l'égaliberté: Essais politiques 1989-2009*, Paris: PUF, coll. Actuel Marx, 2012.

cune religion particulière ni s'y identifier. Si par contre « public » a trait à ce qui est accessible (ouvert au public par opposition à ce qui est d'accès limité), alors « sortir la religion de l'espace public » impliquera de soustraire les espaces publics à toute référence religieuse.

Or, sous prétexte d'un lien politique direct entre le citoyen et l'État laïque, et qu'en démocratie représentative l'intérêt public représente l'intérêt commun, la conception républicaine de la laïcité et de la citoyenneté tend à absorber l'ensemble de la sphère publique (second sens). L'ambiguïté du sens accordé à cette expression rend possible de basculer d'une acception à l'autre, selon l'intérêt « public ». En l'absence d'une définition juridique claire, il est dès lors facile d'instrumentaliser cette ambiguïté et de tolérer des glissements de sens – à peine forcés. À valeur d'exemple, la volonté d'étendre le devoir de réserve et de neutralité aux salariés d'une association remplissant une mission d'intérêt général³⁹ – sous motif de protéger la liberté de conscience des enfants accueillis (cas de la crèche Baby Loup) – interpelle. La gravité de l'atteinte à la liberté de conscience et d'expression des salariés non fonctionnaires apparaît en effet comme relativisée.

Autre remarque : la conception républicaine de la laïcité s'inspire d'une représentation assez uniforme de la foi, où les croyances pourraient être disjointes de la pratique et des rituels religieux (à laquelle renvoie l'usage des catégories « pratiquant, non-pratiquant »). Or, cette tentative de « normalisation » ne prend pas en compte le fait que les religions entretiennent un rapport très différent à la sécularisation : le modèle du phénomène religieux « acceptable » prend l'expression de sa forme sécularisée. Comme si le mouvement de laïcisation impliquait nécessairement l'expression d'une sécularisation. Pourtant, le lien n'est pas nécessaire : sans aucunement souhaiter la sécularisation, Roger Williams, pasteur et fondateur du Rhode Island, a fondé le premier État où n'existait aucune Église établie. En effet, « Williams n'agit nullement en vue d'une société sécularisée, mais il pense que la liberté religieuse permettra ultimement à chacun de se poser authentiquement la question de la vérité du christianisme tel qu'il la comprend et de réaliser une société véritablement

³⁹ Donc, une mission de service « public » au second sens.

chrétienne (sans coercition d'aucune sorte)⁴⁰». L'effet produit est laïcisateur sans être pour autant sécularisateur.

Par extension, il s'agit de se garder de supposer que l'expression d'une religion non sécularisée porte nécessairement atteinte à la laïcité et à la liberté de conscience d'autrui. On regrettera le refus quasi obsessionnel français du compromis et de l'analyse au cas par cas. L'excellence de la peinture française a pourtant su sublimer, en plus du noir et du blanc, un panel de teintes nuancées ! Comme si l'universalisme égalitariste et individualiste de la Révolution française portait le fruit d'une certaine uniformisation de masse.

De là, considérant l'entrelacement du privé et du public (dans les hôpitaux, prisons, armée, maisons de soins palliatifs, etc.), il peut être utile d'insister sur la primauté et souveraineté de ce « vaste espace entre l'État et la vie privée, que l'on appelle souvent la société civile, dans lequel une foule de mouvements sociaux et d'associations alimentent le débat sur des questions d'intérêt public⁴¹ ». Simultanément, rappelons que la laïcité a comme finalités l'égal respect des conceptions de la vie et la protection de la liberté de conscience. Selon la conception de l'individualisme libéral, les « lois ont pour seule fonction d'organiser la coexistence entre la liberté des uns et celle des autres, non de fixer des fins communes ni de décider ce qui est bien⁴² ». L'engagement véritable de l'État laïque est par conséquent un engagement en faveur de l'autonomie morale.

Une question s'impose donc, toujours aussi pressante : quelle conception de l'émancipation la République française véhicule-t-elle actuellement ? Même portée par une certaine spiritualité républicaine, la laïcité française originelle semblait davantage combattre pour la liberté de conscience que contre le communautarisme ou les prétentions absolutistes de la spiritualité catholique. En témoigne la logique d'accommodements laïques et de ménagement qu'ont privilégiée la III^e République ainsi que les pères de la loi de 1905⁴³. Sans compromettre le mouvement de

⁴⁰ J. BAUBÉROT et M. MILOT, *op. cit.*, p. 35.

⁴¹ J. MACLURE et C. TAYLOR, *op. cit.*, p. 54.

⁴² D. LOCHAK, *Les droits de l'homme*, p. 36.

⁴³ P. CABANEL, *Entre religions et laïcité : La voie française : XIX^e-XXI^e siècles*, Toulouse : Privat, 2007.

laïcisation du pays ni la paix sociale, cette logique a su offrir un espace de vie à la pluralité religieuse et à l'autonomie morale. Il n'est pas certain que leurs successeurs aient retenu de l'Histoire. C'est pourtant un classique qu'enseigne la fable «Le chêne et le roseau» de Jean de la Fontaine: tandis que le vent déchaîné déracine le chêne inflexible, c'est le roseau qui plie et ne rompt pas. Tentons à présent d'élargir le prisme de cette réflexion critique en nous intéressant de plus près à la logique du libéralisme démocratique.

C. Une certaine pratique de la démocratie

Assez paradoxalement, le fonctionnement d'une démocratie libérale peut constituer une source sérieuse de restriction de la liberté de conscience et d'expression. Tentons de justifier cette affirmation.

Deux critères distinguent les régimes autoritaires, totalitaires et démocratiques: la source du pouvoir et le degré de consensus imposé aux gouvernés⁴⁴.

Dans les régimes autoritaires, le pouvoir est monopolisé et la liberté d'expression (notamment la liberté de parole) contrôlée.

Dans les régimes totalitaires, la toute-puissance d'une voie unique et centralisatrice fait disparaître toute forme de résistance. Chacun est tenu (et l'on y veillera) d'adhérer activement à cette idéologie unique.

Quant aux régimes démocratiques, ils reposent sur la souveraineté populaire et garantissent la liberté d'opinion et d'expression (dont la liberté d'exprimer son désaccord avec le pouvoir en place). Dans sa forme courante, la démocratie est représentative, c'est-à-dire que le peuple accorde à une assemblée restreinte le droit de le représenter. En disposant d'un «mandat représentatif», les élus sont censés incarner la volonté générale et agir pour le bien commun. Ils gardent toutefois une certaine indépendance vis-à-vis des électeurs, n'étant pas tenus de suivre la volonté du peuple. Quant aux gouvernés, ils disposent d'une liberté d'expression telle qu'ils peuvent exprimer leur désaccord avec les décisions politiques des gouvernants. Aussi dit-on de la

⁴⁴ J.-Y. DORMAGEN et D. MOUCHARD, *Introduction à la sociologie politique*, Bruxelles: De Boeck Université, 2007.

démocratie qu'elle repose sur l'institutionnalisation du dissensus (de la mésentente). Mais la démocratie n'est pas toujours un gage de liberté car, reposant sur le principe de la majorité, cette dernière peut s'avérer totalitaire et ôter toute légitimité à l'opposition de la minorité. Comme l'avance Lochak, le gouvernement du peuple peut prendre les traits d'une tyrannie de la majorité, « car le consensus n'est pas une garantie infaillible contre les erreurs et les égarements; et les démocraties ne sont pas immunisées contre les dérives autoritaires ni contre les violations des droits de l'homme commises avec l'assentiment de la majorité silencieuse⁴⁵ ». C'est pourquoi démocratie ne rime pas nécessairement avec libéralisme.

Suffirait-il alors d'associer la démocratie et le libéralisme pour garantir la protection de la liberté individuelle ? Rien n'est moins certain. La mémoire collective de la démocratie veut qu'elle soit la gardienne et la garante des libertés individuelles. Et il est vrai que le libéralisme émerge en réponse à l'absolutisme monarchique, conduisant à reconnaître la souveraineté du peuple et l'État de droit qui sont au fondement de la démocratie. Pour autant, une trop rapide caractérisation de la démocratie libérale ferait presque oublier que si, par le passé, elle portait les germes de dérives idéologiques, elle en porte aujourd'hui les fruits. Les quelques éléments suivants illustreront la manière dont l'idéologie libérale démocratique dessert l'exercice de la liberté de conscience et d'expression qu'elle instituait pourtant.

Nous évoquions la présence de germes liberticides : en effet, tout comme la pérennité d'une société de tolérance implique « le droit de ne pas tolérer l'intolérant⁴⁶ », la pérennité d'une société libérale démocratique appelle à lutter contre les discours qui nieraient ses valeurs fondatrices. Le paradoxe de la démocratie tient donc en ce qu'elle exige de la nation d'avoir intériorisé les valeurs qui la sous-tendent et d'y adhérer d'une seule voix. Ainsi protéger les valeurs de la démocratie libérale conduit forcément à légitimer des restrictions de la liberté de conscience et d'expression. La logique libérale implique tout de même de faire taire quelqu'un : celui-là même qui s'oppose à la logique libérale et

⁴⁵ D. LOCHAK, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁶ K. POPPER, *The Open society and its enemies*, Princeton : Princeton University Press, vol. 1, 1971, p. 264.

que l'on qualifiera d'«ennemi de la liberté⁴⁷». Tel aurait souhaité s'autolégitimer et neutraliser toute forme de résistance n'aurait pas mieux fait.

Il n'est alors peut-être pas si curieux que l'épanouissement de la logique libérale démocratique produise également quelques fruits amers.

Avec raison, Gauchet⁴⁸ oppose à une lecture optimiste du libéralisme (qui voudrait que la garantie des droits et libertés individuelles suffise à ordonner une société) une lecture plus tragique de l'Histoire : l'individualisme étant une composante importante de la tradition libérale, comment garantir que les individus souverains «produits» par la démocratie libérale soient à même de servir la politique démocratique ? Non seulement la «consécration de l'individu ne débouche pas *ipso facto* sur la constitution d'un individu apte au gouvernement de la collectivité par elle-même⁴⁹», mais il n'est pas sûr non plus que la satisfaction optimale des libertés incite le citoyen à se consacrer à sa liberté de partager le pouvoir politique. Au contraire, fascinés par les dorures piquées du moi, repliés sur leur bonheur privé, absorbés dans la jouissance de leur indépendance privée, les citoyens embrassent sans y songer le risque de se soumettre à un nouveau despotisme, propre... aux peuples démocratiques.

Tocqueville⁵⁰ dans sa critique virulente de l'individualisme dénonçait sa perversité et son antinomie avec la pratique démocratique : «Je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs [...]. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres [...]. Il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul. Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire qui se charge seul [...] de veiller sur leur sort». Ainsi, loin de la célèbre formule d'Abraham Lincoln qui proclame que la démocratie est le «gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple», l'individualisme

⁴⁷ X. MAGNON, *op. cit.*

⁴⁸ M. GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Paris : Gallimard, 2002.

⁴⁹ M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 385.

⁵⁰ A. de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, (publié en deux vol., en 1835 et 1840). Paris : Gallimard, 1992, coll. Pléiade (vol. 1, p. 1-506). Texte consultable en intégralité sur le site de l'université du Québec. URL : <<http://classiques.uqac.ca>> (page consultée le 7 octobre 2014).

tend à faire échec à une pratique saine du libéralisme démocratique. Ensemble, ils portent des fruits qui gâtent les dents des enfants qui en ont abusé : désengagement des citoyens, manque de consistance politique de la société dans laquelle s'est épanoui le libéralisme démocratique, changement de signification du concept de liberté (la liberté du citoyen cédant la place à celle de l'individu), constitution d'individus souverains pour lesquels l'intérêt particulier n'est plus subordonné au bien commun. La démocratie ne fonctionne en effet que si le peuple en tant qu'ensemble est souverain, et non pas si la somme de ces mêmes individus se partage la souveraineté. Ainsi, comme l'enseigne Platon dans *La République* : « L'excès de liberté doit aboutir à un excès de servitude, et dans l'individu et dans l'État ». Comme si, de manière assez perverse, la logique du libéralisme démocratique tuait dans l'œuf ses propres rejetons.

C'est également ce que Beauvois⁵¹ démontre expérimentalement : dans un système démocratique animé par l'idéologie libérale, il n'est plus nécessaire d'user des contraintes et pressions caractéristiques du pouvoir autoritaire pour qu'un agent représentant l'autorité obtienne de l'individu qu'il agisse conformément à ce qu'il souhaite. La servitude obtenue est parfaitement volontaire.

Par quel moyen cela est-il possible ? Selon Beauvois, c'est en exhibant la liberté individuelle et en affirmant qu'elle fait partie de leur nature et de leur personne que le mode de pouvoir libéral peut produire un comportement de soumission volontaire. La force du pouvoir libéral tient en l'internalisation et en la valorisation de la liberté individuelle comme composante incontournable de la nature psychologique humaine, et cadre de son épanouissement. Par ce biais ce sont l'esprit d'initiative, l'autonomie, le sens des responsabilités, le goût du défi, etc. Autant de critères de performance servant « l'utilité sociale » et économique que le pouvoir libéral valorise, et qui en fait servent sa mainmise sur la totalité du système. Or, cette mainmise est d'autant plus forte que le mode d'exercice libéral du pouvoir propose un retour sur investissement avantageux à ceux qui s'y projettent (soumettent) : la

⁵¹ J.-L. BEAUVOIS, *Traité de la servitude libérale : Une analyse de la soumission*, Paris : Dunod, 1994.

satisfaction de leur besoin d'accomplissement (épanouissement individuel, autonomie, culture de la différence).

Pourtant, cette attribution de liberté individuelle issue du chef libéral, loin d'inciter les individus à agir selon leurs opinions et aspirations, sert plutôt à mieux assumer les actes de soumission qu'ils ne peuvent refuser. Qui en effet s'opposerait à satisfaire sa nature psychologique profonde, ses besoins d'accomplissement personnel et la pratique démocratique de partage des décisions et des contrôles ? Ce faisant, l'idéologie libérale polarise le regard sur la personnalité intime des individus et amène à considérer qu'elle est la source de leur comportement et qu'ils maîtrisent donc leur destinée. Une illusion de contrôle du cours des événements qui les touchent s'y associe inévitablement, supposant, comme le veut l'idéologie libérale, qu'ils sont libres d'agir et de penser selon leur nature authentiquement individuelle. Comme si cette liberté « déclarée » leur permettait enfin d'accéder à une connaissance libre et tendancielle universelle. Pourtant, la connaissance que l'on a des objets de l'environnement est parfaitement conditionnée par les rapports sociaux, notamment par le rapport domination-soumission.

Aussi Beauvois met-il en évidence l'existence d'un rapport de domination et soumission typique de la dimension idéologique libérale. Ce rapport repose sur :

- l'existence d'un mode particulier d'induction des comportements par les agents qui exercent le pouvoir et qui se proposent de créer les conditions optimales permettant à chacun de réaliser son excellence ;
- l'existence d'un mode particulier d'évaluation de ces comportements par ces mêmes agents, évaluation qui permet d'établir des différences de valeur entre chacun selon que ses conduites (la signification psychologique qu'on lui attribue, en fait) se rapprochent ou non des idéaux psychologiques caractéristiques du prototype libéral.

Beauvois dénonce donc fondamentalement le climat de schizophrénie sociopolitique français qui nous apprend à répéter avec préention « que nous avons accédé avec la démocratie aux conditions de liberté qui nous permettent de réaliser notre être psychologique moulé dans l'universalité de notre raison libérée et

de nos valeurs » et qui « nous empêchent de voir les vices cachés de notre démocratie⁵² ». En dépit du « french blues » fait de morosité, de désenchantement et d'anxiété, le registre des « grandes valeurs » fait paradoxalement terriblement mousser l'image collective des Français. Pourtant, ces grandes valeurs, cette formule démocratique en vigueur, sont pour le moins frelatées selon lui : « 1. On se gave du mot « liberté », mais en ayant tranquillement renoncé à parler du pouvoir social et en acceptant ainsi des petits chefs [...] des hiérarchies [...] des pointeuses [...], quand nos prisons sont surpeuplées [...]. 2. On chante les droits de l'homme en soufflant dans les pipeaux, mais en laissant non seulement au loin l'Afrique crever du sida et de tuberculose pour raison marchande, mais encore, chez nous [...] devant les caméras urbaines qui espionnent le peuple en liberté surveillée [...]. 3. On louange l'individualité et son ineffable épaisseur, mais où les personnes [...] n'ont jamais été aussi transparentes et autant contrôlées dans leurs pensées et leurs déplacements [...]. 4. On se réjouit de nos « élections libres », mais où quelques 30-40 % des gens peuvent imposer à tous [...] la doctrine qui satisfait leur intérêt particulier ou, plutôt, leur besoin de positionnement social⁵³ ».

De ce point de vue, il n'est plus aussi invraisemblable de suggérer l'entrée de la société française dans une ère qualifiée de « post-démocratique », voire de « totalitarisme tranquille⁵⁴ ». Ainsi, conclut Beauvois, faisant tout pour croire que nous sommes ce que nous ne sommes certainement pas (libres, moins enchaînés que les autres, plus éclairés), le danger le plus inquiétant pour la démocratie française n'est pas le Front National, mais le syndrome d'apathie.

Face à cette critique sans complaisance, certains opposeront le fait que les démocraties libérales se sont entourées de remparts solides, notamment grâce à de nombreux garde-fous juridiques. Les choses ne sont pas aussi évidentes. En effet, alors que le contrôle de constitutionnalité des lois pourrait être considéré comme un rempart efficace contre les débordements, un autre

⁵² J.-L. BEAUVOIS, *Les illusions libérales, individualisme et pouvoir social: Petit traité des grandes illusions*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 2005, p. 11.

⁵³ *Ibid.*, p. 27-28.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 58.

spectre apparaît : celui du « gouvernement des juges ». Les décisions prises par le juge constitutionnel peuvent en effet ne pas appuyer la volonté générale exprimée par les représentants élus. Elles sont en outre entourées d'un certain arbitraire, dans la mesure où les normes de référence d'après lesquelles trancher demeurent floues. Enfin, Lochak⁵⁵ constate le pouvoir normatif étendu du juge, puisqu'il lui est accordé une marge d'appréciation importante dans l'interprétation des textes de référence. Ainsi, qu'il soit affirmé que « la loi est l'expression de la volonté générale dans le respect de la constitution » ne prémunit pas le juge d'une hiérarchisation des « grandes valeurs » inscrites dans ces textes, ni n'empêche une certaine tension entre les principes démocratiques et les principes de l'État de droit. Cette tension peut être féconde, mais peut aussi déboucher sur une interprétation particulière des normes de référence, notamment de la laïcité et de ses finalités.

Par exemple, dans le contexte actuel français, un changement important ne peut pas passer inaperçu : plutôt que la liberté, c'est la sécurité qui figure comme enjeu politique prioritaire. Le problème n'est pas que le Conseil constitutionnel ait érigé le maintien de l'ordre en objectif à valeur constitutionnelle, mais qu'on assiste à une inversion des rapports entre liberté et sécurité : « La sécurité est désormais présentée comme “la première des libertés” ». Dans ce contexte, l'équilibre entre les exigences de la liberté et celles de la sécurité penche de plus en plus vers les secondes, comme en témoignent à la fois la multiplication des dispositions restreignant les libertés adoptées au nom de la sécurité [...], et la réticence manifeste du Conseil constitutionnel à y déceler une disproportion manifeste au détriment de la liberté⁵⁶ ». Y détectant le syndrome de la forteresse assiégée qui pousse les États du Nord à se protéger contre les « dangers du Sud » (flux migratoires, épidémies, intégrismes musulmans, terrorisme), ce sont proprement les armes employées pour s'en prémunir qui minent de l'intérieur l'État de droit et l'ordre juridique libéral selon Lochak⁵⁷.

Considérant ces éléments, c'est bien une logique de restriction des libertés dangereusement extensive qui apparaît, car elle fait finale-

⁵⁵ D. LOCHAK, *op. cit.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁷ Par le biais des mécanismes d'exceptions juridiques.

ment prévaloir l'ordre et la sécurité sur la défense et la protection de la liberté de conscience et d'expression⁵⁸. Les remparts censés protéger la démocratie ne sont donc peut-être pas si solides.

L'ensemble de ces apports et de ces éclairages conduit à une question : quid de la liberté ?

On savait déjà que la force libératrice de la modernité s'épuisait à mesure qu'elle triomphait⁵⁹. L'ultramodernité, qui représente son accomplissement (et non son échec)⁶⁰, nous apprend qu'elle finit par étouffer ce qu'elle a auparavant libéré. Tel un effet pervers, il semble que l'idéologie libérale et démocratique accomplie dans l'ultramodernité finit par restreindre l'autonomie morale des citoyens.

D. Dénoncer et relativiser le « tout » politique

Tel que nous l'avons dépeint, le tableau est loin d'être édénique. En interrogeant l'arrière-fond idéologique qui motive et conditionne la multiplication des restrictions des libertés de conscience et d'expression en République française, nous sommes parvenus à une analyse critique sévère du système et de ses dérèglements. Pour autant, s'agit-il d'exhiber de manière vindicative une banderole qui arborerait la devise « Tous pourris ! » ? S'agit-il de nier les apports respectifs de la Déclaration des droits de l'homme, de la démocratie, de la laïcité ou du libéralisme politique ? Ce n'est pas la posture que nous préconisons. Il ne s'agit pas non plus de remettre en question l'idée ou la légitimité de l'autorité étatique, ni de défendre le caractère absolu de la liberté individuelle ou sa primauté sur le bien commun. Au contraire.

Mais il s'agit de pouvoir dénoncer, avec réalisme et indignation, les faux-semblants d'une liberté qui, à défaut d'être un acquis historique, a souvent été instrumentalisée pour mieux asservir. Il s'agit de pouvoir dénoncer la perversité d'un système qui, tellement soucieux de s'émanciper de ses tuteurs historiques, se trouve à la merci du « totalitarisme tranquille » de l'idéologie libérale.

⁵⁸ Il est à cet égard intéressant de noter que la loi du 15 mars 2004 encadrant le port de signes religieux à l'école publique avait trouvé pour justification la défense de l'ordre public.

⁵⁹ A. TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris : Fayard, 1992, p. 111.

⁶⁰ J.-P. WILLAIME, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 2006/4, Paris : CNRS, p. 755-783.

Simultanément, il s'agit de dénoncer le « tout » politique, cette tendance à l'absolutisation du politique qui tend à suggérer que « tout » est conditionné par l'action (ou l'inertie) politique. Ce mouvement d'absolutisation du politique est particulièrement décrit par Ellul : « Plus l'individu est politisé, plus il voit et pense les problèmes comme politiques, plus il accorde d'importance à l'action politique, plus il la considère comme la seule voie possible, et de ce fait tend à donner à cette voie un maximum de puissance et d'efficacité⁶¹ ». Nous ne le suivons pas lorsqu'il insinue que la question politique fondamentale que se pose l'individu politisé est « Qui contrôle l'État ? Est-ce mon parti ? ». Par contre, nous adhérons à son idée que dénoncer l'absolutisation du politique implique de révéler la mécanique d'occultation qu'elle engendre. La politisation d'un problème réel présente en effet le risque d'introduire une distance avec sa réalité, avec sa profondeur et son aspect humain. Illustrons ce propos : Himmler était pleinement acquis à l'idée de « régler » la question juive par la voie politique. Pour autant, le fait d'assister à la fusillade de dizaines de Juifs l'a à un tel point atteint qu'il s'est évanoui. Comme l'analyse Ellul, la question était redevenue brutalement humaine⁶².

Dans ce cadre, dénoncer l'absolutisation du politique n'a de sens qu'en le dégonflant de quelques prétentions et en relativisant simultanément sa portée. Soumettre le politique à l'épreuve de la « démythisation » et de la « démystification » ne semble pas une tâche citoyenne accessoire. À partir de là, il n'est pas déraisonnable de penser que les premiers actes par lesquels (ré)investir sa qualité de citoyen « ici-bas et maintenant » seraient d'abord de cesser de croire au « tout politique » ; ensuite de refuser de cautionner telle croyance selon laquelle l'État et plus largement la voie politique peuvent réaliser le bien, la justice, la vérité, la liberté, la sécurité, la croissance, le bonheur, etc. ; et enfin de fuir la déresponsabilisation qui l'accompagne si facilement. Il s'agit ce faisant de privilégier une posture responsable, réaliste et humble, ancrée dans les réalités humaines, et se plaisant à viser des objectifs à taille humaine.

⁶¹ J. ELLUL, *L'illusion politique*, Paris : La table ronde, Paris, 2011, p. 266.

⁶² *Ibid.*

E. Investir sa citoyenneté « ici-bas et maintenant » au cœur du champ politique

Le fait d'investir sa citoyenneté au cœur du champ politique et de relativiser le politique pourrait paraître antagoniste. Mais relativiser le politique n'est pas désertier le champ politique, ni se désintéresser de la politique. Dans la perspective protestante, c'est au « magistrat » que reviennent la responsabilité de veiller au bien du peuple et la gestion du monde. L'Église chrétienne porte quant à elle la responsabilité de la prédication et le souci des âmes. Cette séparation entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel implique ainsi un double renoncement (renoncement de l'État au pouvoir spirituel et renoncement des autorités religieuses au pouvoir temporel), ce qui introduit une tension structurelle entre l'État et les religions⁶³. Mais cette séparation des offices du « magistrat » (pouvoir politique) et de l'Église n'implique en rien de recentrer la vie chrétienne sur la vie privée, de la mettre en apnée, ni même de la cantonner aux questions d'ordre privé⁶⁴. L'Église porte également la responsabilité devant Dieu du monde et des hommes au milieu desquels elle vit.

Partant de là, s'agit-il de chercher au sein de l'Écriture une doctrine politique chrétienne susceptible de soutenir un parti politique chrétien qui aurait lui-même pour objet une cause politique chrétienne à défendre et à faire triompher ? Considérant qu'aussi bien la monarchie que l'aristocratie, la démocratie, le capitalisme, le socialisme, la révolution, le conservatisme, etc., se sont réclamés du christianisme, comment ne pas se montrer critique ? Tous ces exemples donnent plutôt à penser que l'Écriture ne propose pas de politique chrétienne, car ce n'est tout simplement pas sa visée. Simultanément, ces exemples illustrent le danger d'une instrumentalisation politique du christianisme et de textes de l'Écriture à visée de légitimation d'un parti, d'une cause, d'un programme politique.

Mais alors, hormis la fonction de relativisation des institutions politiques que l'Écriture semble accorder à l'Église chrétienne, quel engagement politique envisager ? S'il n'existe aucune po-

⁶³ J.-P. WILLAIME, « L'expression des religions, une chance pour la démocratie », *Revue Projet*, 23 sept. 2014.

⁶⁴ J. ELLUL, « Thèses sur foi chrétienne et politique », in P. TROUDE-Chastenet (dir.), *La Politique*, Le Bouscat : L'Esprit du Temps/PUF, 2008, p. 189-199.

litique chrétienne, ne serait-il pas judicieux de se dépolitiser? L'idée serait recevable, si le fait d'être apolitique ne constituait pas déjà en soi un choix politique (tout comme l'agnosticisme n'implique pas moins un acte de croyance théique sur l'être des choses). En réalité, ce que ces considérations tendent à révéler, c'est que rien ne rend obligatoire le fait de « couvrir d'un manteau chrétien » le choix de son parti politique. Il ne serait donc pas anormal (mais l'inverse le serait) que les chrétiens s'engagent dans des partis politiques très différents. Et au fond, cette réalité serait même plutôt encourageante et porteuse d'espérance. Il est vrai qu'au premier abord l'idée peut sembler troublante: cette absence d'uniformité de l'engagement politique des chrétiens n'est-elle pas au contraire le signe d'une dégénérescence de l'Église? L'indice d'un manque d'unité doctrinale? Cette réaction significative pose une question capitale: celle de l'essence du christianisme. Si en effet l'essence du christianisme consiste en la défense d'une doctrine, la grande variété des partis politiques dans lesquels des chrétiens se trouvent engagés apparaîtrait comme un symptôme de déclin du christianisme. Mais si l'essence du christianisme est l'incarnation de la personne du Christ, dit plus simplement sa présence au milieu des hommes, alors l'Église témoin du Christ ne remplirait sa vocation que tant qu'elle est présente aux côtés des autres. Qu'il s'agisse des riches, des pauvres, des partis politiques x, y ou z.

Dès lors, la diversité des partis politiques dans lesquels des chrétiens s'engagent ne peut être pointée comme un « mal », mais comme un élément « normal » inhérent à sa vocation d'être l'Église. D'ailleurs, et peut-être de manière choquante, affirmer que la présence aux côtés des autres prime sur la défense d'une doctrine, c'est relativiser⁶⁵ le choix du parti ou de la cause politique ralliée. Aussi la spécificité de la présence chrétienne dans le champ politique tient au fait que le service et la rencontre de l'autre sont au cœur de sa motivation, plus que la volonté de faire triompher telle ou telle option théorique⁶⁶. Cette spécificité de la présence chrétienne est donc aussi un appel à espérer, sans dramatisation ni propagande injurieuse, sachant se réintéresser et pleinement investir sa citoyenneté terrestre, ici et maintenant.

⁶⁵ Nous n'encourageons pas pour autant à la négligence dans le choix d'un parti politique.

⁶⁶ J. ELLUL, *op. cit.*

L'investir, cependant, sans entrée en puissance. L'investir, au contraire, en empruntant la petite porte du pouvoir social – celui qui est à portée de chacun.

F. Réinvestir son pouvoir social

Si le fait de réinvestir son pouvoir social ne coïncide pas avec le fait de faire « triompher la vérité » grâce à l'action politique, qu'entendre par là ? Certaines réflexions préliminaires ne seront pas inutiles, car parler de pouvoir social, c'est parler du pouvoir que l'on exerce sur l'autre. C'est donc aborder sans naïveté le rapport spontané qui se crée dans l'interaction humaine. En effet, alors qu'il semble communément admis que l'interaction est une simple mise en relation menant soit à l'affrontement soit à la coopération entre des agents de force égale, une perspective critique permet de s'apercevoir que « l'interaction » (dont l'action constitue le fondement) repose sur un rapport de dissymétrie. Comme le souligne Ricœur⁶⁷, l'interaction se joue entre un agent qui exerce un pouvoir sur l'autre, et un patient qui est la victime potentielle de l'action du premier. L'un fait, un autre le subit. Nous ne sommes pas loin de Kant qui considérait que l'exploitation était inscrite dans la structure de l'interaction humaine. L'action en tant que pouvoir exercé sur l'autre introduit en effet d'emblée une situation asymétrique où la violence menace de pénétrer.

Or, précisément, la puissance de l'Évangile, la vérité de Jésus-Christ, s'atteste dans le choix de la non-puissance⁶⁸. Un choix qui ne s'effraie ni ne porte atteinte à l'autonomie morale de l'autre. Un choix qui s'incarne humblement dans le service de l'autre et dans la rencontre avec l'autre. Un choix qui dans l'action ne traite pas l'autre comme un moyen, mais comme une fin en soi. À partir de là, il importe de veiller à ce que son propre exercice du pouvoir social soit affranchi de l'injonction de régner. Dans l'éthique radicale du christianisme, réinvestir son pouvoir social prendra de ce fait la forme d'une présence à l'autre marquée par l'amour : toujours véritable, parfois sacrificiel. Amour qui saura renoncer à ses intérêts particuliers lorsqu'ils peuvent affecter l'in-

⁶⁷ P. RICŒUR, « Éthique et morale », in *Anthologie*, Paris : Seuil, Paris, 2007, p. 311-320.

⁶⁸ J. ELLUL, *ibid.*

LIBRE DE LE DIRE

térêt commun. Amour qui saura discerner quand abandonner le droit de recourir à ses prérogatives légitimes. Amour qui saura se donner, même au méchant. Amour qui pardonnera et redonnera à l'autre sa capacité d'agir, soutenue par cette parole libératrice : « Tu vaux mieux que tes actes⁶⁹ ».

Alors, ne prétendant pas être plus que nous sommes ou avoir plus que nous n'avons, le fait d'être frères en humanité ne sera pas seulement une abstraction de plus.

⁶⁹ P. RICŒUR, « La hauteur du pardon », in *Anthologie*, Paris : Seuil, 2007, p. 354.

Libertés de conscience et d'expression

D'une haute reconnaissance juridique
à de fragiles équilibres

— Nancy Lefèvre
Juriste du Cnef

Les libertés de conscience et d'expression sont reconnues sans conteste par l'ordre juridique français comme des libertés fondamentales. Protégées au plus haut niveau de la hiérarchie des normes par les conventions internationales de l'ONU, par la Convention européenne de sauvegarde des Droits de l'homme et par la Constitution française, ces libertés s'orchestrent pour le maintien de l'État de droit.

La liberté de conscience est traditionnellement conçue comme « la matrice de tous les droits de l'homme moderne », notamment la liberté d'expression. Elle se veut associée à la liberté de pensée et de religion. Tout individu, tout groupe s'en réclame, croyant ou non-croyant. Tous ont ainsi intérêt à une protection la plus étendue. Actuellement, ce n'est pas la reconnaissance de ces libertés qui interpelle le juriste français, mais la réalité et l'étendue de leur protection en fonction du choix des modalités de garantie de l'État.

Le foisonnement des questions liées à la liberté de conscience, notamment dans sa dimension religieuse, et les revendications qu'elle suscite révèlent une certaine perte de repères pour une société française aujourd'hui fortement sécularisée.

Quelles sont les clés pour faire vivre ensemble, dans une diversité culturelle, confessionnelle et d'opinions, les individus et les groupes, en laissant un champ maximal aux libertés? Quelle place pour l'État et quels outils juridiques privilégier? Comment le droit peut-il apporter un encadrement pertinent et cohérent à cet effet?

La liberté de conscience et la liberté d'expression, dans leurs fondements, offrent des principes solides pour le maintien d'une société pluraliste. La conscience est protégée de manière absolue. Son expression peut être limitée dans un cadre fixé notamment par la Convention européenne de sauvegarde des Droits de l'homme. Des méthodes juridiques permettent l'arbitrage concret des problématiques. La garantie des libertés s'accompagne de limitations légitimes construites sur des modalités permettant l'arbitrage des conflits (hiérarchisation des principes, contrôle de proportionnalité, aménagements, dérogations, etc.).

La fragilité des équilibres ne fait pourtant pas illusion. Les tendances à souligner s'articulent autour de trois thèmes qui convergent vers le danger d'un glissement de la liberté à la restriction.

Premièrement, **le conformisme** semble prendre le pas sur le pluralisme en s'appuyant sur la sanction de l'expression d'opinions « non moralement correctes » et la moindre acceptation des considérations liées à la conscience.

Deuxièmement, **la neutralité de l'État** tend à déborder sur la société, qui revendique la « neutralisation » des rapports privés. Le contentieux autour du champ d'application du principe de laïcité souligne la cristallisation de ces questions. Ce constat peut être tiré au niveau des relations avec l'État, mais aussi dans les relations privées pour le traitement du « fait religieux ».

Troisièmement, poussé dans ces excès, **le principe d'égalité**, au lieu d'être le moteur de garantie de la liberté de conscience semble devenir un frein à son exercice et à son expression.

Au-delà d'une reconnaissance juridique, c'est donc une reconquête, voire une réappropriation par les individus, les groupes et l'État, des libertés de conscience et d'expression, des principes et des objectifs qu'elles poursuivent, qui semble nécessaire pour allier l'esprit non seulement à la lettre, mais aussi à la réalité.

I. Une haute reconnaissance juridique des libertés de conscience et d'expression

Si l'État ne peut descendre dans les consciences, en revanche il lui appartient de les protéger lorsque celles-ci remontent pour s'exprimer dans le champ social¹.

La conscience est protégée de manière absolue par les textes, le for intérieur des individus restant l'endroit de leur totale liberté. Le for extérieur est à la fois sous protection de la garantie de l'État et sous condition d'autres intérêts légitimes en présence. Cet espace dévolu à l'État à la garantie ou à la limitation du for extérieur est précisément le lieu d'équilibre et sans doute d'expérimentation juridique, sachant que le résultat de l'équation doit en principe produire le plus grand périmètre possible à la liberté.

A. La liberté de conscience, « matrice de tous les droits de l'homme moderne » : d'une garantie contre la contrainte à la proclamation d'un droit

Une liberté au carrefour des libertés fondamentales

La liberté de conscience, de pensée et de religion offre une liberté absolue de la conscience, comme l'indique Jean Morange :

Une liberté complexe et stratifiée englobant la liberté de croire ou de ne pas croire, d'avoir des convictions philosophiques ou morales, de concevoir des idées, des pensées ou des opinions².

Elle offre aussi la liberté de manifester ses convictions dans la vie sociale, par le droit d'exprimer ses idées pour les promouvoir, et d'en changer pour ne pas être prisonnier de ses convictions passées.

Cette liberté, protectrice de tout type de convictions, permet d'extérioriser ses pensées, en public ou en privé, individuellement ou collectivement. Par la protection des opinions individuelles et collectives et de leurs expressions dans la sphère publique et privée, elle est le socle du pluralisme des sociétés démocratiques. La liberté de manifester ses convictions n'est certes pas absolue et peut être encadrée ou limitée à certaines conditions.

¹ Pierre-Henri PRÉLOT, *Libertés publiques*, Paris : Dalloz 2007.

² Jean MORANGE, *Droits de l'homme et libertés publiques*, 5^e éd., PUF, coll. Droit fondamental, Paris : 2000, p. 204.

LIBRE DE LE DIRE

Dans les textes et la jurisprudence, la liberté de religion détient une place de choix, car elle pousse la liberté de conscience à son paroxysme. Elle en est la « variante » la plus élaborée puisque la croyance religieuse retentit profondément dans la conscience. Elle oriente les convictions religieuses, philosophiques et morales, ainsi que la conduite privée, sociale et publique du croyant. Elle lui permet d'exercer le culte individuellement et collectivement.

Les besoins de garantie d'un exercice paisible de la liberté de conscience par le croyant sont impérieux et recouvrent de multiples libertés : liberté d'expression de ses convictions, liberté de culte, liberté d'enseignement, liberté de vivre conformément à ses convictions, liberté d'éducation de ses enfants, liberté d'association, liberté contre la discrimination³, etc.

La liberté de religion, en tant que variante de la liberté de conscience, sert ainsi d'étalon de mesure du respect des consciences.

D'une retenue de l'État à la proclamation d'un droit universel

Pour penser la liberté de conscience à l'origine de la conception moderne des droits de l'homme, il faut remonter à l'édit de Nantes, de 1598 dont l'article 14 souligne que :

Les membres de la religion prétendue réformée ne peuvent pas être astreints à faire chose pour le regard de leur religion contre leur conscience.

Partant de cette interdiction de contraindre les consciences, l'idée de liberté individuelle s'est enracinée, accompagnée de la nécessité de protéger la propriété⁴, pour faire germer la philosophie des droits de l'homme. La tournure négative et minimaliste de l'édit

³ *Convention européenne des droits de l'homme*, Article 10 « Liberté d'expression », Article 14 « Interdiction de discrimination », Article 11 « Liberté de réunion et d'association », Article 2 du protocole additionnel n° 1 « La liberté de conscience des enfants et des parents, à l'encontre de l'État dans son rôle d'instructeur ». Consultable sur le site du Conseil de l'Europe. URL : <<http://conventions.coe.int/treaty/fr/treaties/html/005.htm>> (page consultée le 9 octobre 2014).

⁴ Cette idée est soutenue par Carl SCHMITT dans *Théorie de la Constitution* (coll. Léviathan, Paris : PUF, 1993, p. 296) et par Georg Jellinek (cf. Thierry RAMBAUD, « Actualité de la pensée constitutionnelle de Georg Jellinek (1851–1911) », *Revue du droit public*, n° 3, 2005, p. 722), mais a été contestée par le professeur Stéphane Rials pour lequel la « matrice théologique » des droits de l'homme serait la propriété (cf. *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, coll. Pluriel inédit, Paris : Hachette, 1988, p. 359).

de Nantes se retrouve dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, dans son article 10 qui proclame :

Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

La liberté de conscience débute timidement en France comme une protection contre l'oppression ou la contrainte et non comme l'affirmation d'un droit. Pour s'en convaincre, les réserves du comte de Mirabeau adressées à l'Assemblée nationale constituante :

Nous ne pouvons dissimuler notre douleur que l'Assemblée nationale, au lieu d'étouffer le germe de l'intolérance, l'ait placé comme en réserve dans une Déclaration des droits de l'homme. Au lieu de reconnaître sans équivoque la liberté religieuse, elle a déclaré que la manifestation d'opinions de ce genre pouvait être gênée, qu'un public pouvait s'opposer à la liberté, que la loi pouvait la restreindre. Autant de principes faux, dangereux, intolérants dont les Torquemada ont appuyé leurs doctrines sanguinaires⁵.

Il faut attendre la loi du 9 décembre 1905, de séparation des Églises et de l'État, pour une proclamation positive de la liberté de conscience, par l'article 1 :

La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.

Après la Seconde Guerre mondiale, en réaction aux atrocités commises par les régimes totalitaires, la proclamation de la liberté de conscience prend réellement corps. Les textes fondateurs des droits de l'homme sont rédigés et entrent progressivement en vigueur en France, sur le plan européen et international.

En France, la Constitution française du 27 octobre 1946 déclare :

Au lendemain de la victoire remportée par les peuples libres sur les régimes qui ont tenté d'asservir et de dégrader la personne, le peuple français proclame à nouveau que tout être humain, sans distinction de race, de religion ni de croyance, possède des droits inaliénables et sacrés. Il réaffirme solennellement les droits et libertés de l'homme et du citoyen consacrés par la Déclaration des droits de 1789

⁵ Débats des 22 et 23 août 1789.

LIBRE DE LE DIRE

et les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République. (Préambule, alinéa 1)

La Constitution française du 4 octobre 1958 conserve le Préambule de la Constitution de 1946. Son célèbre article 1 établit que :

La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances.

La République se définit en garante du respect des consciences, en cohérence avec la laïcité de l'État et l'égalité devant la loi. La liberté de conscience, liberté individuelle, s'exprime alors comme une obligation de respect de l'État à l'égard de toutes les croyances.

Sur le plan international, sous l'égide de l'Organisation des Nations Unies, la Déclaration universelle des Droits de l'homme du 10 décembre 1948 proclame la liberté de conscience et la liberté d'expression :

Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. (Article 18 sur la liberté de conscience)

Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit. (Article 19 sur la liberté d'expression)

Ces articles déclaratoires prennent force juridique dans les traités internationaux⁶, tels que le Pacte international relatif aux droits civils et politiques du 16 décembre 1966 (articles 18 et 19 et ses protocoles additionnels). Ils se déclinent dans divers contextes,

⁶ Une déclaration n'a pas d'effet juridique. Elle ne crée pas de droits et ne peut être invoquée devant les tribunaux. Un traité international, par contre, peut être invoqué à l'encontre d'un État signataire. Il crée des droits et des obligations pour les parties. Il engage la responsabilité des États parties, soit devant les instances de l'ONU, soit devant les tribunaux internationaux ou nationaux.

notamment dans la Convention relative aux droits de l'enfant du 20 novembre 1989 (article 14). Des mécanismes de contrôle du respect par les États des traités de l'ONU sont mis en place⁷.

Comme l'indique le Haut-Commissariat aux droits de l'homme de l'ONU :

Lorsqu'un État devient partie à un traité, le droit international l'oblige à respecter, protéger et instaurer les droits de l'homme. Respecter les droits de l'homme signifie que les États évitent d'intervenir ou d'entraver l'exercice des droits de l'homme. Protéger signifie que les États doivent protéger les individus et les groupes contre les violations des droits de l'homme. Instaurer signifie que les États doivent prendre des mesures positives pour faciliter l'exercice des droits fondamentaux de l'homme⁸.

Au niveau européen, l'Union européenne et ses États membres (dont la France) s'engagent au respect des droits de l'homme par le Traité sur le fonctionnement de l'Union européenne du 25 mars 1957 amendé par le Traité de Lisbonne en 2009, la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne du 7 décembre 2000 (article 10) et la jurisprudence de la Cour de justice de l'Union européenne.

Membre du Conseil de l'Europe, la France est signataire de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales du 4 novembre 1950 et soumise à la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme.

L'article 9 de la Convention européenne des Droits de l'homme est sans doute le texte le plus élaboré définissant la liberté de conscience et applicable en France.

Article 9 – Liberté de pensée, de conscience et de religion

Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement,

⁷ Comité des droits de l'homme – Examen périodique universel – Rapporteur spécial pour la liberté de religion et de conviction – Procédé de plaintes individuelles.

⁸ Article consultable sur le site du Haut-Commissariat aux droits de l'homme. URL : <<http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/InternationalLaw.aspx>> (page consultée le 8 octobre 2014).

LIBRE DE LE DIRE

en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.

La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui⁹.

Les sources juridiques françaises ont ainsi évolué d'une timide garantie contre la contrainte exercée sur la conscience à la proclamation d'un droit universel, sous la responsabilité de l'État.

Parallèlement à ce développement des droits de l'homme, les problématiques françaises ont évolué de la sortie de la position dominante de l'Église catholique avant 1905 à la gestion d'une diversité religieuse et culturelle, dans une société sécularisée.

B. De l'usage du droit pour garantir la liberté de conscience

Société sécularisée, État laïque et liberté de conscience

À l'heure actuelle, la confusion s'installe entre la sécularisation de la société, la laïcité de l'État et la liberté de conscience. Une articulation cohérente de ces trois données est possible.

La liberté de conscience est le pilier de la société démocratique et pluraliste, à chérir comme un bien commun pour tout individu. Chacun est en effet porteur d'opinions, de convictions et de croyances.

La progressive sécularisation de la société a simplement transformé la société d'une position où une religion dominait à une société où religions, athéisme, agnosticisme, croyances et opinions, philosophies et cultures diverses se côtoient dans un rapport de force non arbitré par l'État. La sécularisation ne devrait pas imposer une nouvelle domination, serait-ce celle de la « neutralité » ou de l'absence de croyances, impliquant le silence des minorités. Elle a tout intérêt à promouvoir la liberté de conscience.

⁹ Consultable sur le site du Conseil de l'Europe. URL: <<http://conventions.coe.int/treaty/fr/treaties/html/005.htm>> (page consultée le 9 octobre 2014).

La laïcité de l'État est un principe selon lequel l'État se tient à une juste distance des religions tout en restant le garant de la liberté de conscience. Il repose selon le Conseil d'État¹⁰ sur trois principes :

- la neutralité de l'État (« non confessionnalité de l'État » : absence de religion d'état, absence de liens d'intérêt avec une religion, neutralité des agents publics, absence de préférence pour une croyance, et égalité de traitement) ;
- la liberté de conscience (notamment la liberté de culte) ;
- le respect du pluralisme (respect de toutes les croyances, même minoritaires).

La laïcité est le garant d'une société pluraliste, adaptée à la société sécularisée, et de la liberté de conscience.

Sur le plan de la technique juridique, le droit doit résoudre la tension extrême entre deux idées opposées :

- adhérer à une croyance ne peut pas faire échapper l'individu ou le groupe à l'application du droit commun, sans quoi la norme perdrait de sa force obligatoire ;
- le respect effectif de la liberté de conscience implique dans certains cas des règles particulières, des dérogations au droit commun, faute de quoi l'absence de prise en compte de la situation spécifique de certains croyants aboutirait à une violation de leur liberté de conscience.

Des principes dialectiques permettent de résoudre l'équation en fonction de la norme et des intérêts en jeu. La tension peut être résolue par la hiérarchisation des principes ou des normes : dans telle situation, quelle est la norme de valeur supérieure ? Quelle est la liberté la plus fondamentale ?

L'application de la règle de la proportionnalité peut aussi être utilisée pour privilégier la solution ou la règle qui portera le moins atteinte à la liberté.

¹⁰ CONSEIL D'ÉTAT, *Rapport public 2004 : jurisprudence et avis de 2003. Un siècle de laïcité*. Paris : La Documentation française, mars 2004. Consultable en ligne sur le site www.ladocumentationfrancaise.fr : taper la recherche « Un siècle de laïcité ».

Enfin, le concept de l'aménagement raisonnable (ou *reasonable accomodation*, concept du droit américain et canadien ou la *praktische Konkordanz* du droit allemand) peut permettre une dérogation à la règle commune, si elle ne porte pas atteinte à l'intérêt public et qu'elle est une nécessité pour le croyant. En France, ce concept est accueilli avec résistance, car l'aménagement est souvent confondu avec une tolérance ou un privilège par l'exception à la loi commune. Son fondement direct sur la garantie d'une liberté fondamentale, nécessaire dans une société démocratique, est encore occulté ou incompris. C'est pourtant une des méthodes offrant une conciliation entre la force obligatoire de la norme et la nécessité et le pragmatisme de la protection de la liberté.

L'État laïque dispose donc d'une palette de modalités juridiques pour garantir la liberté de conscience¹¹ et dans certains cas pour en justifier des limites.

Modalités de garantie de la liberté de conscience

La liberté de conscience, notamment dans sa dimension religieuse, requiert de l'État des actions, des abstentions et un arbitrage qui s'accompagnent de garde-fous, pour ménager le périmètre maximal à la liberté.

1. Des actions

Dans l'élaboration de la norme juridique, l'État doit veiller à ce que le droit positif respecte les exigences de la liberté de conscience ou, du moins, en minimise les atteintes. Cela oblige à identifier en amont les lois qui risquent de heurter les consciences et de concevoir les mécanismes adaptés à résoudre les conflits.

La loi peut alors prévoir un dispositif de dérogation individuelle, au bénéfice de celui qui soulève une objection de conscience. Il s'agit d'un mécanisme instaurant un régime dérogatoire pour motif de conscience avec des conditions d'accès spécifique pour échapper à la nature obligatoire de la norme ou obtenir son aménagement. Ce dispositif requiert une loi. C'est le cas pour l'objection de conscience dans le cadre médical.

Devant le silence de la loi, le juge doit adopter une interprétation constructive de la norme en faveur de la liberté de conscience ou

¹¹ Francis MESSNER, Pierre-Henri PRÉLOT et Jean-Marie WOEHLING (dir.). *Traité de droit français des religions*. 2^e éd. Paris : LexisNexis, 2013, p. 720s.

pour concilier deux normes contradictoires. L'adage «la liberté est le principe, sa limite l'exception», vaut pour toute interprétation juridique.

Le Conseil d'État a ainsi dégagé des solutions en faveur des autorisations d'absence individuelles et ponctuelles pour les élèves pour l'exercice d'un culte ou d'une fête religieuse.

Pour permettre l'exercice effectif de la liberté, l'État peut mettre en place une action de protection spécifique. Comme les jurisprudences récentes du Conseil constitutionnel et du Conseil d'État¹² l'ont rappelé, la laïcité de l'État n'empêche pas l'État d'aménager des modalités particulières favorisant la liberté de culte.

La liberté de culte est ainsi protégée par la mise en place d'aménagements spécifiques comme les aumôneries¹³, le bail emphytéotique administratif¹⁴, les carrés confessionnels dans les cimetières ou les lieux d'abattage rituel.

2. Des abstentions

L'État est soumis à une obligation d'abstention. Il ne doit pas s'immiscer dans les croyances puisque les religions jouissent d'une autonomie dans leur doctrine et leur organisation. L'État ne peut pas reconnaître ou légitimer les croyances, ni «lutter» contre les croyances en tant que telles.

L'État doit respecter la liberté d'organisation des cultes. Celle-ci attribue aux groupes de croyants une autonomie d'organisation, de pratiques et de discipline interne. Elle reste toutefois sujette au respect de l'ordre public. Dans ce cadre, les organismes confessionnels relèvent nécessairement des entreprises de tendance ou de convictions puisqu'ils ont pour objet la promotion ou la défense de convictions religieuses. En raison de la doctrine religieuse, certaines règles dérogoires sont applicables au sein des cultes (par exemple concernant l'emploi, la parité, la non-

¹² Conseil d'État, 19 juillet 2011; Conseil constitutionnel, janvier 2013.

¹³ La loi du 9 décembre 1905 (article 2) prévoit ainsi des aumôneries dans les collèges et lycées, dans les prisons, les casernes et les hôpitaux.

¹⁴ Conseil d'État, 19 juillet 2011: le bail emphytéotique administratif est une simple dérogation à l'interdiction des subventions publiques au culte prévue par l'article 2 de la loi du 9 décembre 1905. Cette interdiction est de nature législative et non constitutionnelle, la loi de 1905 contenant elle-même des dérogations (articles 19 et 13).

discrimination concernant les orientations sexuelles, l'âge ou le sexe d'une personne).

L'État doit tenir compte du fait religieux, sans instrumentalisation, notamment en faveur ou à l'encontre d'une croyance donnée. À cet égard, la question de la lutte contre les mouvements ou les dérives sectaires en France a souvent posé question. L'action étatique est difficilement neutre. Aucune définition juridique de la « secte » ne peut être émise par un État laïque. La prise en compte des délits de droit commun devrait rester l'arme unique de la prévention ou la répression contre des groupes ou des personnes qui agissent en dépit de la liberté de conscience des individus, adultes ou enfants.

L'État doit également *s'abstenir d'imposer des croyances*. L'État laïque n'a en principe pas d'agenda idéologique. Il doit respecter la liberté de conscience des citoyens, notamment au sein des services publics, comme celui de l'éducation nationale, de la santé, de la justice, etc. Ainsi, un État militant religieux, mais également un État militant antireligieux, ne serait plus un État laïque. L'État doit se garder de tout endoctrinement des citoyens.

3. Des limites

La liberté de conscience doit cependant être conciliée avec l'ensemble des intérêts dont l'État a la charge. La liberté de conscience peut ainsi être aménagée ou limitée aux exigences de l'intérêt général ou d'autres libertés fondamentales de même niveau.

La Convention européenne des Droits de l'homme soumet la limitation de la liberté de conscience au triple test suivant (article 9, § 2) :

- la limitation doit être prévue par la loi, ce qui présuppose un processus démocratique et une prévisibilité ;
- la limitation doit être une nécessité, et non une contingence ou une volonté politique ;
- la limitation doit servir un objectif précis : la sécurité publique, la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou la protection des droits et libertés d'autrui.

Les débats actuels sur le port du voile islamique en milieu scolaire ou professionnel, la manifestation publique des religions

(prières de rue, évangélisation, événements sur la voie publique), l'accès à des lieux de culte, l'expression publique d'opinions sur la moralité sexuelle ou la conception de la vie, de la famille, sur l'éthique du développement scientifique, ne se résument pas aux sondages d'opinions. La liberté de conscience ne peut pas être restreinte au gré de l'opinion publique, de la volonté politique des gouvernants, de l'actualité ou de la popularité des opinions ou des religions.

Ces questions doivent être résolues sous le prisme des libertés fondamentales. Le recours aux droits de l'homme comme intérêts supérieurs protecteurs des individus est une garantie. Elle a été durement acquise après la Seconde Guerre mondiale pour prémunir les démocraties contre les risques de la tyrannie et du totalitarisme.

Aujourd'hui, la demande est récurrente pour de nouvelles lois limitant la liberté de religion.

Une exigence de formalisation des solutions a remplacé la souplesse, la pratique et les solutions sur mesure dans lesquelles les difficultés locales étaient traitées avec négociation ou prise en compte des exigences de manière proportionnée pour limiter au minimum la liberté des individus.

En témoignent la loi sur les signes religieux à l'école¹⁵, les revendications d'une nouvelle loi sur la question du fait religieux au travail dans le sillage de l'affaire Baby Loup ou concernant les accompagnateurs occasionnels de sorties scolaires.

En France, la crispation semble partir d'un postulat erroné selon lequel pour vivre ensemble avec nos différences, la neutralité religieuse des individus ou des groupes est plus efficace que l'acceptation de la diversité ou son organisation.

De là naît une recherche angoissante de sécurité juridique sur le traitement du « fait religieux ». L'installation de l'Observatoire de la laïcité est un signe de cette perte de repères, non seulement au niveau de l'État s'agissant du respect de la laïcité, mais au niveau de la société. Depuis 2013, cet observatoire rappelle la loi et insiste dans ses documents sur la primauté de la liberté de

¹⁵ Cf. Article L141-5-1 du Code de l'éducation. Consultable sur le site de Legifrance. URL: <<http://www.legifrance.gouv.fr>> (pages consultée le 10 octobre 2014).

conscience, de pensée et de religion et sur le cadre juridique de ses limitations. C'est dire qu'un effort de pédagogie est nécessaire pour faire comprendre la primauté de la liberté des individus sur les restrictions, qu'elles soient imposées dans le cadre de l'État par le principe de laïcité ou dans le cadre privé par les seules nécessités d'impératifs supérieurs.

La société sécularisée comprend mal le « fait religieux ». Elle semble le gérer actuellement sous l'angle du rejet ou de la mise sous silence. Cette réaction est paradoxale : la société, sécularisée par nature, devrait accepter sans préférence toutes les opinions et les croyances et en permettre la libre circulation dans l'espace public et privé.

II. Les libertés de conscience et d'expression, équilibres fragiles à l'heure de la sécularisation

Dans une société sécularisée, le respect des libertés demeure un sujet de vigilance. Nous évoquerons ici les tendances actuelles et inviterons à éviter le glissement subtil du pluralisme au conformisme, de la démocratie à la tyrannie de la majorité, de la laïcité de l'État à la neutralisation de la société, de l'universalisme du genre humain à l'égalitarisme. Un tel glissement conduirait inévitablement de la liberté à la répression.

A. Pluralisme ou conformisme ?

Le conformisme actuel tend à niveler l'opinion et l'expression par le bas et progressivement porter atteinte aux libertés de conscience et d'expression. Un retour à la défense du pluralisme est souhaitable.

Du délit d'expression au délit d'opinion

La liberté d'expression tend à se réduire sur des sujets éthiques sensibles, comme la conception de la moralité sexuelle (notamment au sujet de l'homosexualité, de la bisexualité ou du genre), du mariage, de la parentalité ou de la vie.

La libre expression se trouve en effet freinée par l'insécurité juridique liée à l'application des « délits » d'expression : diffamation, injure, propos discriminatoires¹⁶. Va-t-on être accusé ou poursuivi si l'on exprime une opinion personnelle « à contre-courant » sur ces sujets sensibles ? Dans le doute, on préfère certainement se taire.

L'utilisation des lois dites « hate speech laws » (« discours de haine ») comme instaurant en réalité non des délits d'expression mais des *délits d'opinion* est préoccupante. En France, l'affaire du député Vanneste¹⁷ en est l'illustration.

Ces lois comportent deux dangers intrinsèques pour la liberté d'expression.

1. L'insécurité juridique : elle découle de l'absence de définition objective de certains délits comme le délit d'injure ou de propos discriminatoires. Une part de subjectivité importante existe dans l'appréciation de l'existence du délit. Elle repose sur la manière dont la « victime » a ressenti ou perçu le discours ou l'expression plutôt que sur des faits objectifs (le trouble à l'ordre public, le préjudice matériel, la violence ou son incitation, etc.).
2. La possibilité d'instrumentalisation : le champ est ainsi relativement libre pour la « victime ». Avec en plus, le recours à des procédures engagées par des associations de défense d'un groupe donné, la pression est forte. En effet, en dépit de la présomption d'innocence ou d'une victoire en justice,

¹⁶ Loi du 29 juillet 1981 sur la liberté de la presse, complétée par la loi du 30 décembre 2004, en son titre III intitulé « Renforcement de la lutte contre les propos discriminatoires à caractère sexiste ou homophobe », et les articles R624-3, R624-4 et R625-7 du Code pénal ; s'agissant de la lutte contre la discrimination, les articles 225-1 et suivants, 222-18-1, 132-77 du Code pénal répriment les discriminations en raison de l'orientation sexuelle, et font de ce motif une circonstance aggravante aux crimes et délits.

¹⁷ En janvier 2006, le politicien Christian Vanneste avait été condamné à douze mille euros d'amende pour avoir critiqué le comportement homosexuel. Il avait émis des commentaires selon lesquels l'hétérosexualité était moralement supérieure à l'homosexualité à l'Assemblée nationale, puis dans les médias. Trois associations militantes homosexuelles l'avaient mené en justice. Le député Vanneste avait alors été condamné en première instance et en appel pour violation de la loi du 29 juillet 1881 sur la liberté de la presse. En novembre 2008, après près de quatre ans de procédures, la Cour de cassation a cassé l'arrêt d'appel estimant que la liberté d'expression et la loi sur la liberté de la presse n'avaient pas été justement appliquées. Cf. Cour de Cassation, criminelle, Chambre criminelle, 12 novembre 2008, pourvoi n° 07-83.398. URL : <<http://legifrance.gouv.fr/affichJuriJudi.do?oldAction=rechJuriJudi&idTexte=JURITEXT00019772048>> (page consultée le 10 octobre 2014).

comment l'accusé pourrait-il se relever des conséquences médiatiques, financières et humaines d'une telle procédure ? L'expression d'une opinion en mérite-t-elle le sacrifice ?

La liberté d'expression nécessite la garantie de l'expression des opinions, même minoritaires, même dérangeantes, en public et en privé. L'effet dissuasif, issu de l'intimidation dans le cadre de répression policière ou de menaces de sanction ou d'un climat de délation ou de dénigrement, constitue une restriction de la liberté d'expression. Il génère en effet une autocensure néfaste au pluralisme et à la libre expression et laisse la porte ouverte à une « moralisation » de l'expression des opinions.

De l'utilisation dangereuse de la « moralité publique »

Il serait inquiétant qu'une conception de l'ordre public dans sa dimension de « moralité publique » se développe, de façon à ne plus ménager de place à l'expression d'opinions ou de convictions minoritaires ou non soutenues par le gouvernement en place.

La définition de l'ordre public donnée par Pierre-Henri Prétot souligne parfaitement ce danger :

En revanche, lorsqu'une pratique ou une activité, qu'elle soit religieuse ou non, s'inscrit en contradiction avec les sentiments ou les valeurs sociales dominants, alors l'invocation de l'ordre public constitue un moyen privilégié d'y faire obstacle... le risque est donc réel qu'à travers l'ordre public, ce soit en réalité une certaine conception de l'organisation sociale et des rapports interindividuels, ou encore de la personne humaine et de son autonomie (on pense ici aux choix en matière bioéthique) et donc finalement une certaine morale normative, que le système juridique prétende imposer à tous dans des domaines (vie privée, religion, mariage, famille, libre disposition de soi) qui relèvent d'abord et avant tout de la conscience libre. (Pierre-Henri Prétot, *Dictionnaire du Droit des religions*)

Il est indispensable, en démocratie, de préférer le pluralisme des opinions et des convictions et leur expression publique au conformisme. Il serait souhaitable d'assurer une meilleure sécurité juridique des individus et des groupes afin d'éviter le glissement du délit d'expression au délit d'opinion. Il convient de se garder d'utiliser la notion d'ordre public comme moyen d'ins-

taurer un « moralement correct » aux antipodes du respect de la liberté de conscience.

La conscience, protégée par la démocratie ou victime de la majorité ?

La démocratie organise en principe la société selon la norme choisie par la majorité (la loi votée par le Parlement). La minorité se range ainsi à la règle. Les droits de l'homme et les libertés fondamentales offrent un cadre pour éviter que la majorité n'opprime la minorité, en abusant du principe démocratique. Quand elle traite des domaines qui touchent à la conscience, la loi doit prévoir le respect de la liberté de conscience et l'aménager. À défaut, la conscience au lieu d'être protégée par la démocratie, se retrouve victime de la majorité.

À ce titre, il faut considérer actuellement deux domaines dans lesquels la conscience devrait être protégée : celui de la médecine, lié à la conception de la vie, et celui du mariage et de la parentalité, lié à la conception de l'éthique sexuelle et de la famille.

Dans le domaine médical, le personnel médical et paramédical (médecins, infirmiers, aides-soignants, auxiliaires médicaux, pharmaciens, thérapeutes, etc.) peut être conduit à participer à des soins ou des actes qui requièrent un accord de conscience, notamment concernant la pratique de l'interruption volontaire de grossesse, de la stérilisation, de la procréation médicalement assistée, des méthodes utilisées en fin de vie des patients voire de l'euthanasie, de prescriptions de contraceptifs ou de recherches sur les embryons et les cellules souches embryonnaires. Des préoccupations existent actuellement quant à la proposition de loi relative au choix libre et éclairé d'une assistance médicalisée pour une fin de vie digne.

Des cas d'objections de conscience sont prévus par le Code de la santé publique¹⁸, mais ne couvrent pas l'ensemble des préoccupations actuelles des personnels médicaux et paramédicaux. Dans la pratique, la pression exercée par les pairs est constatée. Une clause de conscience plus large dans le cadre médical pourrait préserver davantage la liberté de conscience des personnels soignants. Le recours à l'objection de conscience légale devrait être

¹⁸ Article 2212-8 (interruption volontaire de grossesse) et 2123-1 (stérilisation), article 2151-7-1 (recherche sur les embryons et cellules embryonnaires) du Code de la santé publique.

perçu de manière positive, comme l'exercice d'une liberté fondamentale. Des actions d'informations auprès des soignants et des patients semblent nécessaires.

S'agissant du mariage, la loi du 17 mai 2013 permet la célébration civile d'un mariage entre personnes de même sexe en France. Elle introduit une nouvelle conception de l'institution du mariage dans le Code civil français¹⁹. Cette conception n'est pas partagée par tous.

La mobilisation contre cette loi a été importante en France. Le mouvement populaire de la Manif pour tous, différentes prises de position officielles²⁰ parmi la société civile, les représentants religieux²¹, dont le Cnef²², ont exprimé leur désaccord. La conscience de nombreux Français est heurtée par cette conception du mariage. Ils évoluent désormais dans un nouveau contexte juridique qui requiert la protection de leur liberté de pensée, de conscience et de religion et de leur liberté d'expression. Ils subissent en effet une pression médiatique, politique ou sociale certaine, voire des craintes de poursuites judiciaires pour avoir exprimé leur désaccord ou refusé de contribuer à un tel « mariage ».

Le Président de la République française, François Hollande, avait pourtant anticipé qu'en la matière, la liberté de conscience méritait protection. Il avait annoncé dans son discours public du 20 novembre 2012 au Congrès des maires de France que « la loi [devra] s'appliquer pour tous dans le respect de la liberté de conscience²³ ».

¹⁹ Article 143 et suivants du Code civil.

²⁰ Position de l'Académie des sciences morales et politiques, position de la Caisse Nationale des Allocations Familiales. Lire aussi, par Éric MARTIN, « La lettre de 170 juristes aux sénateurs + les noms des signataires », *Nouvelles de France*, 16 mars 2013. URL : <<http://www.ndf.fr/poing-de-vue/16-03-2013/document-la-lettre-de-170-juristes-aux-senateurs-les-noms-des-signataires#.VDezp9SG8xY>> (page consultée le 10 octobre 2014).

²¹ Le Conseil français du culte musulman, l'Église catholique, La Fédération protestante de France.

²² CNEF, communiqués de presse des 13/09/12, 11/10/12, 9/01/13 et du 22/05/2013. URL : <<http://www.lecnef.org/component/content/article/123-cnef-infos/prises-de-position/108-communiques-de-presse>> (page consultée le 10 octobre 2014).

²³ Un article est consultable sur le site Public Sénat. URL : <<http://www.publicsenat.fr/lcp/politique/mariage-homo-hollande-reconna-t-libert-conscience-des-maires-335721>> (page consultée le 10 décembre 2014).

Si la loi ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe a été adoptée à la majorité parlementaire, elle ne saurait priver les individus de leur liberté de conscience concernant une institution fondamentale comme le mariage. L'aménagement d'une clause de conscience pour les maires ainsi que le respect de la liberté de conscience des individus face à la célébration de mariage de personnes de même sexe devraient ainsi être instaurés. Les sanctions possiblement encourues devraient être retirées. Cette loi, qui prônait pour sa défense l'égalité des individus devant la loi, serait alors aussi respectueuse de l'égal respect des consciences.

B. Neutralité de l'État ou neutralisation de la société ?

La société française semble souffrir d'une perte de repères due au surinvestissement de la notion de laïcité sur le plan politique et médiatique. La laïcité, et ainsi la « neutralisation » des convictions, est revendiquée au-delà de son champ d'application.

De la laïcité extensive

Une « laïcité extensive » se développe au gré des débats pour une neutralité non plus de l'État mais des individus et des relations privées.

Ce fut le cas pour la question du voile à l'école, arbitrée dans le sens libéral par le Conseil d'État²⁴, puis dans le sens de la restriction de la liberté de conscience par la loi du 15 mars 2004 interdisant le port de signes religieux manifestant ostensiblement une appartenance religieuse à l'école. Les débats sur le traitement du fait religieux au travail, sur les parents accompagnateurs des sorties scolaires ou sur les services d'accueil de la petite enfance (même privés) témoignent de cette revendication pour une neutralité imposée dans les relations privées.

Il est vrai que la tendance actuelle est au glissement de la problématique des relations verticales entre l'État et les sujets de droit aux relations horizontales entre les personnes privées. On assiste ainsi au développement d'un contentieux intersubjectif à caractère religieux, dans lequel l'État agit comme arbitre des conflits individuels. Les tribunaux sont ainsi à la recherche d'une cohérence des solutions pour permettre l'émergence d'une juris-

²⁴ Conseil d'État, avis du 27 novembre 1989 et jurisprudence jusque 2004.

prudence structurée et d'une sécurité juridique. La doctrine juridique tente de répondre à ce besoin par l'émergence d'un droit français des religions, conçu comme une branche nouvelle du droit et dégagant des principes fondateurs.

Certains en appellent à de nouvelles lois dans tel ou tel domaine. Le droit positif contient pourtant de nombreux garde-fous sur lesquels un effort de communication serait nécessaire.

En effet, pour bien poser les termes du débat, deux données juridiques sont primordiales. Il faut comprendre d'une part le champ d'application du principe de laïcité et d'autre part les limites légales de la liberté de conscience dans le domaine des relations privées. Une meilleure compréhension du droit et des enjeux liés à la liberté de conscience aiderait certainement l'opinion publique, les médias et les politiques à sortir des pièges de la stigmatisation des croyants, de la montée du conformisme et de la neutralisation progressive de la société.

Depuis quelques années, les plus hautes cours de justice françaises ont eu à connaître des affaires portant sur la laïcité et son champ d'application ou sur l'application d'une exigence de neutralité dans les relations de droit privé : le Conseil constitutionnel (en janvier 2013 au sujet du Concordat), le Conseil d'État (en juillet 2011 concernant le principe de non-subvention aux cultes inscrits dans la loi du 9 décembre 1905 et de ses dérogations ainsi que sur l'utilisation de locaux communaux par des associations confessionnelles) et la Cour de cassation (en mars 2013 et en juin 2014 dans les affaires CPAM et Baby Loup concernant le port du voile dans le cadre du travail). Toutes ont adopté des positions ancrées sur une conception stricte du champ d'application du principe de laïcité. Cette position a parfois été incomprise alors qu'elle était parfaitement libérale (en faveur d'un maximum de liberté).

Sur le plan juridique, le droit français fixe des limites claires au principe de laïcité. Il distingue d'une part les relations entre l'État et les sujets de droit, couvertes par la neutralité de l'État et d'autre part les relations entre personnes privées (individus ou personnes morales), qui n'entrent pas dans le champ d'application du principe de laïcité. Pour les relations privées, le droit commun s'applique et le triple test de l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme doit être utilisé.

Une parfaite illustration : l'affaire Baby Loup

L'affaire Baby Loup avec l'arrêt d'assemblée plénière de la Cour de cassation du 25 juin 2014 est certainement celle qui illustre le mieux ces débats. Dans cette affaire, une employée de crèche privée, association d'intérêt général, conteste son licenciement pour faute, en raison de sa volonté de porter le voile islamique. Celui-ci était fondé sur le non-respect du règlement intérieur qui imposait la laïcité et la neutralité à tout le personnel de l'association (dix-huit salariés au contact direct avec les enfants).

Cette affaire, loin d'être une simple affaire de voile d'une salariée face à son employeur, porte premièrement sur la liberté de conscience des salariés et ses limites dans le cadre privé.

À cet égard, la Cour rappelle que l'affaire est hors du champ d'application de la laïcité : le principe de laïcité n'est pas applicable aux salariés des employeurs de droit privé qui ne gèrent pas un service public. C'était toute la différence avec l'affaire CPAM (Caisse primaire d'assurance maladie) du 19 mars 2013 dans laquelle le principe de laïcité s'appliquait en raison de la participation de la CPAM à une mission de service public. La Cour de cassation a coupé court aux tentatives d'extension du principe de laïcité aux structures privées d'accueil de petite enfance. Quand bien même elles poursuivraient un but d'intérêt général et recevraient des subventions publiques, elles ne participent pas à un service public et ne sont pas soumises à la laïcité. Les restrictions à la liberté de conscience propres à la laïcité ne s'appliquent pas dans ce cadre.

La Cour applique ensuite les critères actuels du Code du travail, à l'aune du triple test de l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme, pour apprécier la légalité du règlement intérieur de la crèche. Elle considère ainsi que la restriction à la liberté de manifester sa religion est suffisamment précise, justifiée par la nature de la tâche à accomplir et proportionnée au but recherché.

Dans cette décision, on regrette toutefois la généralité de la restriction dans la rédaction même du règlement intérieur. La Cour aurait-elle laissé la porte ouverte à une rédaction souple, éloignée du critère du « poste par poste » en considération de la tâche à accomplir ?

La Cour a toutefois vérifié que la Cour d'appel avait apprécié dans les faits la précision du règlement intérieur compte tenu de la dimension réduite des effectifs salariés (dix-huit) et du contact direct de tous avec les enfants. Par conséquent, les entreprises qui souhaiteraient inscrire des limitations de la liberté de conscience, de pensée et de religion dans leur règlement intérieur devront veiller à préciser le champ d'application des restrictions en fonction des personnels, des tâches et des buts recherchés. Sur ce point, les juges du fond exerceront un contrôle attentif²⁵.

Enfin, la Cour garantit une meilleure sécurité juridique aux salariés en explicitant la notion d'entreprise de tendance ou de convictions. La qualité d'entreprise de tendance ou de convictions, qui permet de plus grandes restrictions à la liberté de conscience des salariés par l'employeur, ne peut être attribuée qu'aux entreprises dont le but est de « promouvoir ou de défendre des convictions religieuses, politiques ou philosophiques ». Ainsi, le fait pour la crèche de servir le public sans distinction d'opinions politiques ou confessionnelles ne lui donne pas *de facto* le statut d'entreprise de tendance. Cette notion mérite évidemment une protection particulière car elle permet de ménager un espace nécessaire à la liberté de conscience dans le cadre de l'entreprise. Elle doit cependant rester l'exception pour que l'emploi en général puisse être accessible dans les conditions d'égalité.

La décision de la Cour de cassation a évité l'imposition d'une neutralité excessive aux salariés, neutralité d'exclusion des croyants. Sa position libérale sera-t-elle comprise comme telle ?

Le droit positif détient déjà les clés de l'équilibre. Les juridictions supérieures s'emploient à l'appliquer. Espérons que le droit sera mieux compris, mieux communiqué et mieux appliqué, y compris par les juges du fond. La société sécularisée doit être protégée contre ses propres excès.

²⁵ La cour freine ainsi l'élan des entreprises qui voudraient, pour garantir la cohésion d'entreprise, balayer cette question d'un revers de main en imposant, dans leur règlement intérieur, la neutralité à tous les employés, sans considérations précises (comme le Code du travail le prescrit). Cette option minimaliste quant aux libertés individuelles sera certainement un jour soumise à l'examen des juges. Plusieurs journaux ont, par exemple, rapporté l'initiative de la société Paprec, dont L'Express. URL: <http://www.lexpress.fr/emploi/gestion-carriere/religion-au-travail-paprec-l-entreprise-qui-joue-avec-le-feu_1322751.html> (page consultée le 10 décembre 2014).

C. L'égalité : frein ou moteur du respect des libertés de conscience et d'expression ?

La promotion de l'égalité s'accommode paradoxalement d'une mise à l'index de la liberté de conscience.

La liberté de conscience, écorchée par la promotion de l'égalité

La République respecte toutes les croyances (Constitution du 4 octobre 1958, article 1)... Les croyants sont-ils vraiment égaux lorsque l'État adopte une attitude générale de méfiance, voire de défiance, face aux religions plutôt que la posture de garant de la liberté de conscience ?

En 2013, le renouvellement des membres du Conseil national consultatif d'éthique (CNCE) a été conduit de manière à laisser entendre que les « religieux » (pasteurs, prêtres, rabbins, etc.) n'ont pas leur place dans ce forum²⁶. Les personnalités représentant les familles spirituelles ne sont en outre plus choisies par les institutions représentatives religieuses mais nommées par l'État. Dans ces conditions, comment le CNCE peut-il encore être à l'écoute des croyants ?

L'État s'est inscrit dans une certaine défiance face aux opinions des croyants dans le domaine éthique. Leurs opinions méritent une prise en compte, au même titre que celles des libres-penseurs, en application du principe d'égalité et de respect de toutes les croyances.

Les enfants et les parents croyants sont-ils véritablement égaux et respectés dans leurs croyances ? En septembre 2013, la *Charte de la laïcité à l'école* a été publiée et affichée dans les écoles avec forte médiatisation. Simple circulaire ministérielle, cette charte est un outil de vulgarisation des règles de la laïcité à l'école. Au lieu de mettre l'accent sur la nécessaire garantie de la liberté de conscience à l'école, comme vecteur de tolérance, de respect ou de pluralisme, et la nécessaire neutralité des enseignants et du personnel public, la charte a été médiatisée comme un « rempart » contre les religions. Elle a constitué médiatiquement un signe fort envers les enfants et les parents. Elle leur disait en somme : « L'école doit être protégée de la religion », comme si croire et manifester sa croyance étaient en eux-mêmes des dangers.

²⁶ Cf. supra, premier chapitre de ce livre, rédigé par Louis SCHWEITZER.

Sous couvert de promotion de l'égalité, la liberté de conscience des parents dans sa dimension éducative est régulièrement mise à mal. La promotion de l'égalité des sexes, la lutte contre les discriminations, ou des objectifs de santé publique sont des objectifs louables. Ils servent malheureusement à faire entrer à l'école, des cours, des intervenants, des documents et des services qui peuvent parfois heurter la liberté de conscience des parents et des enfants. Il faut rappeler que la liberté d'éducation des parents est prioritaire selon le droit international²⁷. Elle s'exerce en particulier sur la conception de l'identité humaine, de la moralité sexuelle, de la famille, de l'éthique et de la morale. L'État doit tenir compte de la liberté éducative des parents en amont et s'abstenir d'une intervention portant atteinte à la liberté de conscience des parents mais aussi à celles des enfants.

Le ministère de l'Éducation nationale a pourtant pris sur ces sujets une posture idéologique inquiétante. En 2013 et en 2014, le site Ligne Azur, *l'ABCD de l'Égalité* en raison de son possible fondement sur la « théorie du genre », et certains documents à disposition des enseignants faisant la promotion auprès des enfants de la parentalité au sein de couples de même sexe ou montrant des images inappropriées à l'âge des enfants, ont agité les parents et les associations de parents d'élèves. Le mouvement de la « Journée de retrait des enfants à l'école » est allé jusqu'à inciter au retrait des enfants de l'école une journée par mois en signe de protestation. Plusieurs collectifs ou groupes de parents, inquiets, demandaient à l'Éducation nationale de recentrer les programmes scolaires sur le contenu académique, de retirer les programmes à portée idéologique et de garantir la neutralité des intervenants en milieu scolaire. Ils souhaitaient aussi que soit prévue une information préalable des parents sur ce type de programmes, accompagnée d'une possibilité de dispense pour les élèves. Enfin, ils exigeaient l'autorisation préalable des parents avant toute consultation d'un service ou d'intervenants extérieurs « militants » comme la Ligne Azur.

²⁷ – Déclaration universelle des droits de l'homme, article 26-3: « Les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants »;

– Pacte international relatif aux droits civils et politiques (adopté par l'Assemblée générale de l'ONU le 16 décembre 1966), article 18-4: « Les États parties au présent pacte s'engagent à respecter la liberté des parents et le cas échéant, des tuteurs légaux de faire assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants conformément à leurs propres convictions ».

Ces revendications sont tout à fait cohérentes et fondées sur le respect de la liberté de conscience des parents et des enfants. La Cour européenne des droits de l'homme²⁸ a rappelé que dans l'établissement du contenu des enseignements, il est interdit à l'État de poursuivre « un but d'endoctrinement des enfants [...] contraire à la liberté de conscience des enfants et des parents » et que l'État doit s'assurer que tous les enseignements obligatoires sont donnés « de manière objective, critique et pluraliste ».

Si l'*ABCD de l'Égalité* a finalement été retiré au printemps 2014, c'est pour être généralisé à la rentrée 2014 et s'insérer dans l'enseignement général. Les parents français qui s'interrogeraient sur ce cursus et ses fondements, vont-ils devoir, comme les parents espagnols ou allemands, se mobiliser et saisir les juridictions jusqu'à la Cour européenne des droits de l'homme ?

Reste la question des enseignants eux-mêmes. Sachant qu'ils ont accepté de pourvoir un enseignement scolaire, doivent-ils être amenés à servir des objectifs idéologiques contraires à leurs consciences ? Même en qualité de fonctionnaires de l'État, leur liberté de conscience mérite respect.

Dans une société sécularisée, l'État laïque devrait anticiper les questions de liberté de conscience. Pour tenir compte de la diversité, il doit prévoir de s'abstenir de toute contrainte idéologique sur les individus, particulièrement sur les enfants.

L'égalité, paradoxalement oubliée de l'universalisme des droits

Pour finir, ajoutons une réflexion sur certains effets contre-productifs de la recherche de l'égalité absolue.

« Tous naissent libres et égaux en droit », c'est le postulat des droits de l'homme. Cette formule souligne d'une part, la nécessaire perspective universaliste des droits de l'homme et d'autre part, la nature de l'égalité, qui se veut être une égalité « en droit ».

Il est ainsi utile de rappeler que l'essence des droits de l'homme repose sur la fraternité des êtres humains, conscients d'une identité et d'une dignité commune, mais aussi des différences qui font la diversité et la richesse des individus. L'égalité en droit

²⁸ CEDH, GC, 7 décembre 1976, Kjeldahl, Busk, Madsen et Pedersen ; CEDH, 29 juin 2007, Folgero et a. c. Norvège ; CEDH, 25 mai 2000, Jimenez Alonso et Merino c. Espagne ; CEDH, 17 juin 2004, Ciftci c. Turquie.

ne fait pas fi des différences, elle les accueille. Si le principe de l'égalité de traitement prévoit qu'« à situation égale, droit égal », elle indique *a contrario* qu'une situation différente appelle un traitement différencié. Il y a donc place pour la différence, pour le pluralisme. L'égalité, ce n'est pas le nivellement égalitaire, mais la prise en compte égale des différences.

L'égalité s'applique également en matière de la liberté de conscience, de pensée et de religion. C'est pourtant un domaine dans lequel la société française peine à reconnaître la différence et à accepter d'en tenir compte. La posture égalitariste, dans la recherche d'un traitement égal de tous, serait en quelque sorte dans le déni de la différence.

Que faire lorsqu'un individu sollicite un traitement spécifique en raison de sa conscience individuelle ? Comment laisser la place, dans la mesure du possible, à cette différence et en tenir compte, à l'école, au travail, en public ? Prendre en compte cette différence de « conscience » est certes un exercice plus complexe que l'application aveugle d'un traitement égalitaire. Cela nécessite la recherche d'un point d'équilibre, parfois dans la négociation et dans la relation. C'est, en revanche, une posture plus respectueuse des libertés individuelles et de l'égalité.

Dans la pratique, la recherche de l'égalité a fait également émerger des catégories (origine, sexe, orientation sexuelle, religion, etc.) et, insidieusement, des groupes de pression, via notamment la lutte contre les discriminations. Cette posture égalitariste a de fait nourri les communautarismes.

En mettant l'accent sur les intérêts particuliers à défendre, parfois jusqu'à l'inimitié contre les autres, l'égalitarisme exacerbe le sens de la communauté et tend à gommer ce qu'il y a d'universel dans la nature humaine. Ainsi, paradoxalement, il divise au lieu d'unir ! Il s'écarte ainsi du projet universaliste des droits de l'homme, par un effet boomerang.

L'égalité en droit mérite sans doute une réflexion approfondie pour un retour vers l'universalisme des droits de l'homme et une juste conception de l'égalité de traitement, pour une égalité dans la diversité.

Comme l'a si bien dit le Président John Kennedy, dans son discours d'inauguration :

Si nous ne pouvons mettre un terme à nos divergences, au moins pourrions-nous rendre le monde sûr pour la diversité. Car en dernière analyse, notre lien commun le plus élémentaire est que nous habitons cette planète. Nous respirons tous le même air. Nous chérissons tous l'avenir de nos enfants. Et nous sommes tous mortels. (American University, juin 1963).

Conclusion

Des libertés à la hauteur du défi

La société sécularisée devrait se saisir de l'idéal démocratique. Au lieu d'en faire un nouveau moyen de tyrannie de la majorité, d'une « nouvelle moralité publique », de conformisme, cet idéal devrait favoriser le pluralisme et la liberté des individus de dire et de vivre en plein accord avec leurs consciences. Le droit français détient déjà les clés d'un équilibre prometteur. La vigilance reste cependant nécessaire pour éviter que les oublis, les glissements et les petites écorchures ne viennent fragiliser la promesse de libertés si précieuses pour chacun.

Les libertés de conscience et d'expression tiennent une place centrale dans le défi du vivre ensemble de notre société marquée par la diversité culturelle, le pluralisme religieux et le foisonnement des opinions. Ce défi qui attend la France et le monde entier, doit être relevé et non éludé. La Charte mondiale pour la conscience pose brillamment les termes du défi dans son préambule :

Nous abordons les problèmes urgents suscités par le défi du « vivre ensemble avec nos plus profondes divergences » lorsque ces différences impliquent des croyances fondamentales, des conceptions du monde et des modes de vie, et lorsqu'on les retrouve de plus en plus au sein même de communautés, de nations et de civilisations. Notre objectif est d'établir une vision des droits, des responsabilités et du respect qui seront le fondement d'un « espace public mondial » civique et cosmopolite, et des habitudes du cœur pour ceux qui seraient « citoyens du monde » et également patriotes dans leur propre pays, et ainsi de faire progresser

LIBRE DE LE DIRE

la cause d'un « monde bon » et donc d'une civilisation mondiale par rapport aux forces du chaos mondial²⁹.

Serons-nous capables de relever le défi ? Nous en avons les moyens, reste à en avoir la volonté, le courage et la disposition du cœur.

Bibliographie

MESSNER, Francis, PRÉLOT, Pierre-Henri, WOEHRLING Jean-Marie (dir.). *Traité de droit français des religions*. 2^e éd. Paris : LexisNexis, 2013.

MESSNER, Francis, (dir.). *Dictionnaire Droit des religions*. Paris : CNRS, 3 février 2011.

COLEMAN, Paul. *Censored: How European hate speech laws are threatening freedom of speech*. Vienne : Kairos Publications, 2012.

D'ONORIO, Joël Benoît (dir.). *Liberté d'expression, liberté de religion*. Actes du colloque 2012 des juristes catholiques. Paris : Pierre Téqui, 2012.

CNEF. *La laïcité française : entre l'idée, l'Histoire et le droit positif*. Coll. Les Textes du Cnef. Marpent : BLF Éditions, 2013.

Site internet sur la Charte mondiale de la conscience. URL : <www.charterof-conscience.org> (page consultée le 8 octobre 2014).

²⁹ Déclaration issue de la société civile au soutien de l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme. URL : <<http://charterofconscience.org>> (page consultée le 8 octobre 2014).

Conclusion

— Daniel Liechti
Vice-président du Cnef

En menant campagne sur le thème de la liberté d'expression, les protestants évangéliques qui aiment témoigner de leur foi ne sont certes pas indifférents à leur propre intérêt. Mais ils veulent aussi, et peut-être surtout, faire œuvre utile pour toute la société. Pour ce qui les concerne, ils espèrent un avenir qui leur garantisse durablement la possibilité de célébrer librement leur culte, d'exprimer publiquement leur foi et de vivre au grand jour des choix éthiques cohérents avec leurs croyances. Pour ce qui est de la société, ils veulent contribuer à défendre un bien indéniable dont l'Histoire montre qu'il est fragile.

Corollaire de la liberté de conscience, la liberté d'expression ne peut en effet s'exercer que dans le cadre d'une certaine tension, d'un équilibre entre des aspirations de natures contradictoires. Or, chaque génération doit trouver l'équilibre adapté à son époque. La nôtre est marquée par un multiculturalisme croissant qui fait se croiser des systèmes de valeurs très différents, quand ils ne sont pas radicalement opposés. Comment, dans ces conditions, préserver un équilibre propice à la libre expression de tous ?

Le Conseil national des évangéliques de France a deux éléments de réponse à faire valoir. Le premier est de sortir d'une confusion grandissante entre État et individu en matière de laïcité. S'il est bon et légitime qu'un État laïque fasse preuve d'une stricte neutralité en matière religieuse (l'application de ce principe souffre toutefois de trop d'exceptions dans notre pays), il ne l'est pas qu'il attende la même neutralité des individus. La façon dont les débats récents sur les questions éthiques ont été menés a fait

apparaître une tendance très nette à vouloir étendre le champ de la laïcité à de nouveaux espaces et finalement à toute la réalité humaine : la sexualité, le mariage, la filiation, la mort, etc. Comme s'il devenait par conséquent « illégitime » de défendre d'autres options éthiques que celles de nos gouvernants au motif qu'elles ne seraient pas « laïques » ! *Non, la laïcité n'a pas pour objet d'intimer aux individus l'ordre de garder pour eux leurs convictions philosophiques ou religieuses, mais bien plutôt d'en permettre l'expression de façon apaisée et constructive.*

Le second élément de réponse concerne la participation des religions, et donc de nos Églises en tant que corps sociaux, au débat public. Pour certains, la voix des Églises serait au mieux inutile, au pire nuisible, dans une société laïque. Ici, il y a confusion entre l'État et la société. C'est bien l'État qui est laïque et garantit, par la neutralité qu'il s'impose, « la diversité des convictions religieuses et philosophiques des uns et des autres, mais aussi, dans certaines limites, les diverses façons de concevoir et de vivre une vie digne et bonne¹ ». La société, elle, ne peut être laïque par définition puisqu'elle est le lieu où cette diversité se vit et s'organise. Or, nous estimons, avec beaucoup d'autres, que la participation des Églises est utile au débat public. En effet, elles portent des projets et des valeurs nécessaires au vivre ensemble. Comme le dit le professeur Jean-Paul Willaime, sociologue du protestantisme :

Les valeurs de la démocratie, en particulier celle des droits de l'homme, sont fragilisées si elles ne sont pas résolument transmises et légitimées à travers des cultures particulières, qu'elles soient religieuses ou philosophiques, et portées par des organisations ayant une large base sociale. [...] Si l'humanisme démocratique s'est souvent construit en opposition aux religions, ces dernières pourraient, dans un monde séculier désenchanté, en devenir de précieux garants².

Il reconnaît toutefois une façon sélective d'accueillir la contribution des religions en France. Généralement positive quand il

¹ Jean-Paul WILLAIME, « L'expression des religions, une chance pour la démocratie », *Revue projet*, 23 septembre 2014. URL : <<http://www.revue-projet.com>> (page consultée le 22 octobre 2014).

² *Ibid.*

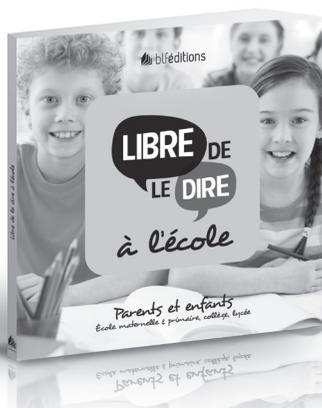
s'agit d'éthique sociale, et généralement négative quand il s'agit d'éthique familiale et sexuelle. Il ajoute :

La participation des groupes religieux au débat public n'est pas à géométrie variable selon les sujets et sa légitimité ne dépend pas de son degré de conformité aux tendances séculières du moment. Une laïcité démocratique et non autoritaire ne doit pas disqualifier et délégitimer les interlocuteurs religieux au prétexte qu'ils seraient contre certaines évolutions, y compris si elles ont été légalisées³.

C'est bien dans cet esprit, respectueux des choix d'autrui, mais libres dans l'expression de toutes leurs convictions, que les protestants évangéliques veulent contribuer au débat public.

³ *Ibid.*

Livrets pratiques dans la même collection :



Libre de le dire à l'école

Parents et enfants (école maternelle
et primaire, collège, lycée)

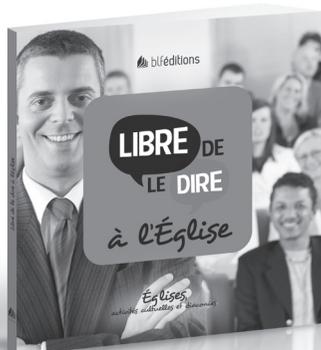
Réf. 12689 / 14 x 14 cm / 64 p.



Libre de le dire à l'université

Étudiants (Faculté, lycée
professionnel et école supérieure)

Réf. 12704 / 14 x 14 cm / 64 p.



Libre de le dire à l'Église

Églises, activités culturelles
et diaconies

Réf. 12706 / 14 x 14 cm / 64 p.



Libre de le dire au travail

Employés et employeurs (Secteur privé et fonction publique)

Réf. 12705 / 14 x 14 cm / 64 p.



Libre de le dire dans l'espace public

Dans la rue, les lieux publics et de loisirs

Réf. 12707 / 14 x 14 cm / 64 p.

L'intérieur de Libre de le dire à l'école :

UNE MISE EN PAGE AÉRÉE ET PÉDAGOGIQUE

Les enfants peuvent parler de leurs convictions à leurs camarades de classe.

En vertu de la liberté d'expression, les enfants sont libres de parler de leurs convictions à leurs camarades.

La cour de récréation n'est pas soumise à la censure. Comme les adultes, les enfants peuvent échanger des opinions avec le respect dû à la liberté de l'autre de croire ou non, de vouloir écouter ou non.

²Ostensible (latin, ostensum, de ostendere - montrer) que l'on ne cache pas ou est dit avec l'intention d'être vu (Ostensible Larousse)

³Circulaire n° 2004-084 du 18/05/2004 du ministre de l'Éducation Nationale relative à la mise en œuvre de la loi n° 2004-228 instituant en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.

Les enfants peuvent porter un signe religieux discret à l'école.

En France, la loi du 15 mars 2004 interdit aux élèves le port des signes religieux manifestant ostensiblement leur appartenance religieuse. Les signes non « ostensibles » sont donc admis. Mais l'appréhension de ce qui est ostensible ou non est subjective. La circulaire du 18 mai 2004⁴ distingue le voile, la kippa et une « croix de dimension excessive » des « signes religieux discrets » qui, eux, sont admis. Cette loi impose une limitation stricte à la liberté de manifester ses convictions dans le but d'éviter les revendications communautaires et de favoriser le vivre ensemble. Elle reste critiquée, notamment au sein de l'ONU, comme une restriction excessive de la liberté de conscience des enfants et des parents en matière religieuse.

⁴ONU, par les États lors de l'Examen Périodique Universel de 2008 et de 2010 par le Rapporteur spécial sur la liberté religieuse (Rapport de 2006 suite à sa visite en France), par les recommandations du Comité des droits de l'Homme dans son rapport de 2008.



Conseil national des évangéliques de France
123 Avenue du Maine · 75014 Paris · France
Tél. (+33) (0)1 43 21 12 78 · contact@lecnef.org · www.lecnef.org

 blféditions
Passionnés à juste titre

BLF Éditions · Rue de Maubeuge · 59164 Marpent · France
Tél. (+33) (0) 3 27 67 19 15 · Fax (+33) (0) 3 27 67 11 04
info@blfeditions.com · www.blfeditions.com