

République Algérienne Démocratique et Populaire

---

**MINISTRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE  
SCIENTIFIQUE**



**UNIVERSITE MOULoud MAMMERI DE TIZI-OUZOU**



**FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES  
Départements des sciences humaines.**

Mémoire de fin d'étude en vue d'obtention d'un diplôme de master  
en philosophie, spécialité philosophie politique

**Les rapports entre le religieux et le politique.**

**(Etudes du principe de sécularisme)**

Présenté par :

**Massinissa TEDJANI**

Encadreur :

**M. Zazoun**

Année universitaire 2013/2014

Je dédie ce travail à:

Mes parents et ma grand-mère

Vous vous êtes dépensés pour moi sans compter.

En reconnaissance de tous les sacrifices consentis par tous

et Chacun pour me permettre d'atteindre cette étape de ma vie.

Avec toute ma tendresse.

A mon frère et ma sœur.

A mes tantes, cousins et cousines.

Spécial dédicace à monsieur ABADAOU Nacer qui m'a bien aidé au cours de ce travail.

A tous les membres de ma promotion.

A mes amis et camarades.

A tous mes professeurs.

## Remerciements.

Ce travail est l'aboutissement d'un long cheminement au cours duquel j'ai bénéficié de l'encadrement, des encouragements et du soutien de plusieurs personnes, à qui je tiens à dire profondément et sincèrement Merci.

Mes sentiments de reconnaissance vont en premier lieu à Mes très chers parents, ma grand-mère, et mon frère et ma petite sœur sans oublier mes très chères tantes.

Je tiens également à remercier l'ensemble de mes amis qui m'ont aidé de près ou de loin à la réalisation de ce travail, ainsi qu'à mes camarades de la faculté des sciences humaines et l'ensemble des enseignants et professeurs.

TEDJANI Massinissa

## SOMMAIRE

Introduction.....	05
Premier chapitre: Qu'est-ce que la laïcité / sécularité ?	
1-Définition de quelques concepts clés.....	09
2-L'étymologie du concept (l'origine du concept).....	11
a)- sécularité.....	11
b)- Laïcité.....	11
1. Étymologie grecque.....	11
2. Acception chrétienne.....	12
3. Acception moderne.....	13
c)-les convergences et les divergences entre ces deux concepts.....	15
3-Les différents types d'états?	
1- Les états religieux et leurs particularités.....	17
a)-Les états qui reconnaissent une seule religion comme référence (exemple de l'Algérie).....	17
b)-les états multiconfessionnels (exemple du Liban).....	23
1-Brèf historique du régime politique libanais.....	23
2-La création du « Grand Liban » ou la viabilité aux dépens de l'équilibre.....	24
3-La Constitution écrite de 1926 et le Pacte National de 1943: pivots de l'équilibre politique et confessionnel.....	26
2- Les états non religieux et leurs particularités.	
a)-les états laïques ou séculiers.....	31
b)-les états athées.....	32

## Chapitre II: I e politique et la sécularité.

1-La laïcité en générale et la sécularité en particulier, est-il un projet politique ou une nouvelle religion imposée par les puissances occidentales?.....35

2-Quelques définitions erronées du concept de laïcité.....39

3- Les états séculiers et les différentes lois qui régissent ce statut.....42

A- France.....42

B- Canada.....44

C- États Unis d'Amérique.....46

Chapitre III: De quelle laïcité o n parle?.....49

1-La sécularité en occident (exemple de république laïque Français).....50

2-La sécularité dans les pays orientaux (exemple de la Turquie).....52

3-un aperçu sur la situation politique, religieuse dans les pays maghrébins et les défis auxquels ils font face.....55

4-La politique de sécularité comme alternative politique au régime d'échec en Algérie?.....61

Chapitre IV:

Conclusion générale.....66

# Introduction

Pour certaines orientations philosophiques contemporaines, le politique est devenu un objet d'interrogation non pas à cause de sa signification et de son importance générale, comme ce fut le cas pour les anciens et les modernes, mais parce que sa figure semble s'obscurcir de plus en plus. Dans cet ordre d'idée, l'interrogation philosophique du politique ne doit plus s'engager dans des projets normatifs visant à édifier une société conforme à la raison, mais dans des recherches ayant comme but le dévoilement des fibres cachées spécifiques du domaine politique. C'est dans l'espoir de clarifier certains aspects de cette opacité du politique que les discours contemporains se sont orientés dans la direction d'une analyse de ses fondements. L'un des thèmes qui manifestent une présence obsessionnelle dans le discours philosophique contemporain est la question de la laïcité, de la sécularité de l'état. Ainsi, pour comprendre l'aspect théorique et pratique de cette idée moderne et contemporaine nous ferons un bref rappel historique sur l'origine du concept ainsi que son utilisation dans le domaine politico-juridique et tenter d'éclairer les esprits à propos de cette conception moderne de l'état de droit et de la juridiction institutionnelle.

Un grand nombre des changements culturels, sociaux, économiques et civilisationnels que nous connaissons aujourd'hui sont nés avec l'affranchissement de l'homme, des cultures occidentales qui sont un fruit des révolutions industrielles et intellectuelles qu'à connues l'ancien monde européen durant le siècle des lumières, cette révolution des idées qui a vaincu les ténèbres, auxquels cette partie du monde s'est soumise pendant des siècles par l'église catholique et le système féodale; et bien des acquis ont été récolté grâce à la ferveur des êtres élogieux avec qui le combat contre les anciennes doctrines et systèmes imposés était un but en soi, malgré les persécutions et les tyrannies, n'étaient sûrement pas ce qui allait les arrêter dans leur chemin; et parmi ces idées naissantes de cette période qui s'était imposée comme rempart contre toutes sortes d'injustice, d'oppression et d'obscurantisme est la séparation du Religieux et du pouvoir politique, qui a connu son essor avec la constitution française et ses lois sur la laïcité, comme la déclaré Louis Caperan:

« Incontestablement, les idées qui animeront la foi laïque prennent leur premier élan dans l'Encyclopédie de Diderot, dans le Dictionnaire philosophique de Voltaire et son essai sur les mœurs, dans le Contrat social de Rousseau. Le message nouveau proclame la tolérance universelle, dissocie la morale et le dogme, conçoit et propose une honnêteté naturelle indépendante du catholicisme traditionnel et distinct de la religion. »

L'une des caractérisations classiques et courantes de la « modernité » est qu'il s'agit d'une époque « sécularisée ». Mais parler de ce concept dans les temps actuels n'est pas chose facile car il comprend beaucoup d'ambigüités au tour, y compris la relation entre l'état et la religion qui sont considérés comme étant deux domaines qui sont liés à deux sphères différentes, l'un à la sphère politique et l'autre à la sphère privée qui se rattache à la conviction de chaque personne.

De ce fait, il est vaste de sens comme il est aussi restreint; vaste par apport aux régimes qui respectent les libertés individuelles et de conviction, dans ce sens l'état n'appartient à aucun groupe au partie du peuple, mais il appartient à tous les citoyens quelle que soient leurs tendances religieuses sans distinction entre les personnes de leurs choix individuels; restreint en ce qui touche la relation entre l'état et le religieux<sup>1</sup>.

---

1-Guy Haarscher, « La laïcité »,cinquième édition, Paris, puf, 2011. p

La relation entre le religieux et la politique en général, et l'état en particulier ne peut être comprise en excluant le contexte historique dans lequel est apparue cette idée qui réfute la domination de la religion et son implication dans la vie publique.

Mais le discours sur la question religieuse en occident moderne est inséparable de ce qu'on pourrait appeler la solution de séparation du religieux et du politique ou la sécularité, qui s'est imposée sur l'espace politique au cours des deux derniers siècles, avec une certaine variation d'un pays à un autre dans l'introduction de cette solution.

Ainsi est né laïcité, pure produit des siècles des lumières que connut l'Europe durant les 17ème et 18ème siècle, ceci, en conséquence à l'ère des ténèbres sous les autorités cléricales et son oppression due à la domination de l'église sur la vie en générale, et à sa politique d'indulgence, ainsi que les mythes et mensonges qu'elle répandit dans l'ensemble de la société; comme elle a lancé une guerre déclarée contre les sciences et le savoir.

Toute cette obéissance s'est faite sous couverture de la religion et, pour intégrer le royaume des cieux, il fallait satisfaire l'église qui est l'unique représentant de Dieu sur terre, et la satisfaction de celle-ci rime avec la satisfaction de Dieu.

Cette politique totalitaire menée par l'église catholique en faisant de la religion un moyen de domination et soumission de la société et des peuples d'Europe sous son joug, a animé les intellectuels, philosophes et savants des âges des lumières a éveillé les esprits et promu la propriété intellectuelle et idéologique; cette tendance a connu son évolution surtout avec la bourgeoisie, Française en particulier et européenne en général.

Grace à cette couche sociale et sa glorification de l'esprit et de la pensée humaine, fut l'exclusion des pensées canons et féodales du paysage européen. Il put se sortir de l'obscurantisme, et enfin connaitre une nouvelle ère où la maturité des esprits des hommes ont érigé un mur contre l'injustice, l'oppression et la tyrannie qui ont trop duré; dans ce contexte Lénine a rapporté, à propos de Karl Max et de sa doctrine " au cours de toute l'histoire moderne de l'Europe et surtout à la fin du 18ème siècle, en France où se déclarait une lutte décisive contre tout le fatras du moyen-âge contre la féodalité dans les institutions et dans les idées, le matérialisme fut l'unique philosophie conséquente, fidèle à tous les enseignements des sciences naturelles, hostile aux superstitions et au catégorisme".

La rébellion des sciences sur l'église a bien sûr ses objectifs qui étaient la reconquête de l'individu, de ses idées, sa liberté de conscience et sa place dans la société. Ainsi émergèrent de nouvelles idées, y compris la philosophie et ses pensées qui ont remplacé l'obscurantisme.

Ce fut la tyrannie catholique infligée dans le domaine religieux et civil qui a animé les conflits entre les différentes franges intellectuelles et la puissance féodale; les lumières dans ce modèle est la valorisation de la capacité mentale et intellectuelle de l'être humain, et qu'il n'y avait plus de place pour autre chose qu'à la raison, l'effondrement des anciennes croyances et superstitions est survenu.

L'esprit auquel les philosophes de cette époque invoquaient à l'exemple de Montesquieu, Kant, Rousseau et les encyclopédistes a atteint son but qui était celui de mettre fin à l'ancien régime qui connut son déclin avec la déclaration d'indépendance des Etats-Unis d'Amérique et le succès de la révolution française avec le fondement d'un état de droit et la proclamation des droits de l'homme et du citoyen en Août 1789.

Parmi les principes dégagés de tous ces traités et l'émancipation de la personne en tant qu' "être qui raisonne par soi même" est la sécularité, qui met fin aux liaisons de l'Etat et de la religion, qui dans son sens le plus général signifie la perte de l'importance sociale de la religion dans des sociétés modernes, sociétés qui fonctionnent selon des critères de rationalité instrumentale liée aux sciences et aux techniques. Dans ce contexte John Locke, qui est considéré comme le premier grand théoricien de la séparation de la religion et de l'Etat affirme la « nécessité absolue » de distinguer « ce qui regarde le gouvernement civil de ce qui appartient à la religion et de marquer les justes bornes qui séparent les droits de l'un et ceux de l'autre ».

Locke estime que l'Etat est « une société d'hommes instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'établissement de leurs intérêts civils ». L'Eglise, l'institution religieuse constitue une « société d'hommes qui se joignent volontairement ensemble pour servir Dieu en public ».

Ainsi, pour Peter Berger (en 1967), le lieu originel de la sécularisation a été la sphère économique, en particulier « les différents secteurs de l'économie qui ont leur source dans des processus capitalistes et industriels ». La société industrielle moderne a engendré un secteur qui fonctionne selon des règles indépendantes de la religion et, peu à peu, la perte de l'importance de la religion dans le fonctionnement de ce secteur s'est étendue dans d'autres secteurs de la société. Ces analyses se sont souvent référées à Max Weber et à sa notion de « désenchantement du monde », que l'on trouve notamment dans son livre célèbre sur "*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*".

Dans cette perspective, la sécularisation désigne un processus (au départ occidental) qui différencie la religion d'autres significations et activités sociales.

Mais la diminution de l'influence de la religion sur le fonctionnement des sociétés ne signifiait pas pour autant sa disparition dans les consciences individuelles et collectives, mais plutôt la fin d'un englobement des représentations sociales par une imprégnation religieuse. Ainsi, la religion devenait un secteur particulier, étendu ou restreint, de la vie en société et se liait de plus en plus à une culture de la subjectivité. Sur un plan intellectuel, la théologie ne dominait plus les savoirs, n'était plus (comme au Moyen Age européen) le couronnement de la connaissance, des démarches philosophiques puis scientifiques s'autonomisaient progressivement.

D'une manière générale, socialement, on n'a plus raconté le monde de façon religieuse. Au moment de la parution de « *l'origine des espèces* » (1859), Darwin choquait l'intelligentsia. Maintenant, c'est l'offensive néo-créationniste (« *intelligent design* »), même si elle tente de tenir compte des théories de l'évolution, qui choque l'élite intellectuelle des sociétés modernes.

Si la sécularisation ne signifiait pas la disparition de la religion, elle provoquait des changements socio-religieux. La religion voyait son espace social plus ou moins diminué et devait tenir compte de l'évolution des savoirs et des techniques.

Et avec l'évolution des sociétés occidentales, c'est au tour des autres civilisations et continents de suivre la dynamique de ce processus historique et des conditions politiques, sociales et économiques que connaît la globalisation ou l'universalité. C'est en tant qu'idée étrangère que fut introduite la sécularité dans les pays arabo-musulmans avec des intellectuels et modernistes qui ont fréquenté les écoles et les universités occidentales, et ce, en côtoyant les théories et les événements historiques d'où est éclos cette séparation des deux domaines du sacré et du profane, qu'ils proposent d'introduire dans les politiques de leurs pays.

Par ailleurs, des analyses comme celles de Youssef Courbage et Emmanuel Todd montrent, qu'un processus de sécularisation est actuellement à l'œuvre dans des pays de culture musulmane (due, en l'occurrence, à une baisse de la démographie et à une série de mutations concernant notamment l'alphabétisation et le statut de la femme). Selon eux, l'offensive de mouvements islamistes et autres extrémistes se situe en réaction à des changements sociaux sécularisateurs. On assiste donc à une crise de la transition.

Si les études qui se réfèrent à un processus de sécularisation se réclament de Marx Weber, Emile Durkheim analyse l'évolution socio-historique de la religion, plutôt à partir d'un processus de laïcisation par lequel l'instance politique et les diverses institutions sociales s'autonomisent à l'égard de la religion et se dotent de règles de fonctionnement propres ainsi que de représentations spécifiques. Or, comme l'indique Micheline Milot, « l'analyse sous le seul angle du processus de sécularisation met en lumière les aménagements structurels, notamment juridiques, décidés par l'Etat et les rapports de force entre les groupes sociaux qui sont parties prenantes à ces décisions ». Certains sociologues ont voulu remédier à ce manque en instaurant la laïcisation comme une dimension de la sécularisation.

A l'état actuel des événements que traversent les politiques au niveau mondial et régional et avec les crises religieuses (la montée de l'islamisme et l'intolérance en particulier en Egypte et les actes d'agression vis-à-vis des coptes orthodoxes), politiques (crise avec le gouvernement du NAHDA en Tunisie), et les nombreux conflits qui secouent la stabilité et la sûreté intérieure des pays et des nations comme la Syrie et la Libye entre autres, une grande question se pose de savoir ce qu'il en est des relations entre l'état (le politique) et la religion. Les mêmes relations les unissent-ils comme auparavant ? Est-ce que c'est la tolérance et la coexistence qui les lient, ou est-ce des rapports de rupture donc de lutte perpétuelle?

---

\***David Émile Durkheim**, (1858-1917), est l'un des fondateurs de la sociologie moderne, Formé à l'école du positivisme, Durkheim définit le « fait social » comme une entité **sui generis**, c'est-à-dire en tant que totalité non réductible à la somme de ses parties. Cette définition lui permet de dissocier l'individuel du collectif et le social du psychologique, et de fonder logiquement les conditions de possibilité d'une action contraignante de la société sur les individus. «Extériorité, étendue et contrainte caractérisent le fait social»: cette thèse fit de lui le véritable fondateur de la sociologie en tant que discipline autonome et scientifique. Durkheim est à l'origine de plusieurs termes qui sont aujourd'hui très connus, comme anomie et conscience collective.

## I- Définition de quelques concepts clés:

**Etat** : la société en tant qu'elle possède des organes politiques, administratifs et juridique autonomes, et qu'elle est conçue comme une personne morale.-Machine, appareil d'état: dans la conception marxiste, l'état est caractérisé par des institutions (Ex: l'armée) en tant qu'elle diffère de la population, et qu'elle sont des instrument dans la lutte des classes , D'où l'expression fréquente chez Engels et Lénine de machine de l' Etat; dans le même sens Althusser des appareil idéologique (Ex: le système d'enseignement).

**Droit**: Le droit s'oppose au fait, comme ce qui est légitime à ce qui est simplement réel.- En morale, le droit est ce que l'on peut exiger d'autrui; il s'oppose au devoir, qui désigne ce qu'autrui peut exiger de nous. On distingue le droit naturel, dont se réclame toute théorie des relations humaines fondée sur la nature de l'homme, ses tendances, les aspirations de coeur (Rousseau, Fichte), et le droit positif, qui résulte des coutumes traditionnelles ou des lois écrites (le code civil). Les droits d'un individu prennent souvent le nom de droits "subjectif"; le droit exprimé par la loi de la société prend le nom de droit "objectif"; d'une manière générale le droit s'oppose à la force, à la violence.

**Politique**: (Du grec. Polis, cité, et Technê, science) Relatif à la vie d'une société organisée, civil opposé à nature. Qui concerne l'exercice du pouvoir dans une société ou le gouvernement d'un Etat, ainsi que les problèmes spécifiques à ses fonctions; opposé à économie, social.

**Laïcité**: caractère de ce qui n'est ni ecclésiastique ni religieux.- son principe est la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel (politique ou administratif), et en particulier l'exclusion des Eglises de l'organisation de l'enseignement. La profondeur du pouvoir spirituel n'en ressort que davantage lorsqu'on subordonne librement son esprit.

**Religion**: ( Du latin religio, religare, lien, lie; la religion serait donc un lien entre les hommes), système de croyance (dogmes) et de pratiques (rites) relatives au sentiment de la divinité et unissant en une même communauté morale tous ceux qui y adhèrent- Toute religion est fondée sur une «Révélation», dont la condition historique peut être l'histoire exemplaire d'un peuple (Judaïsme) ou celle d'un prophète dont l'enseignement et le modèle idéal de vie ont été conservés par une tradition d'abord orale (christianisme)

**Rapport**: Du latin *reportare*: rapporter un objet ou une nouvelle. En philosophie, lien constaté ou ou établi par l'esprit entre plusieurs choses, objets, êtres, événements, pensées. Mode de coexistence déterminant ce que sont ces choses les unes pour les autres, ou la façon dont elles peuvent être comparées.

**Coexistence**: Du verbe coexister. De co-exister; exister ensemble en même temps ( avec l'idée, pour les personnes de se supporter); ou entre deux systèmes opposés: coexistence pacifique. Principe de tolérance réciproque entre nations socialistes et capitalistes. Cont. Guerre froide.

---

-Dictionnaire de la philosophie, Didier JULIA , librairie Larousse paris, Edition 1979.

-Nouveau vocabulaire des études philosophiques, S. AUROUX, Y. WEIL. éd. HACHETTE 1984.

-Dic. De Philo, 4ème éd. Revue et augmentée, ARMAND Collin, Paris, 2011.

-Dic le petit Larousse. Larousse/HER 1999

**Lutte:** *Du lat. Lucta.* ou de lutter qui signifie opposition violente entre deux adversaires, dont chacun s'efforce d'imposer à l'autre sa volonté et de faire triompher sa cause.

**Emancipation:** *Du Lat. Imancipare de ex et mancipium.* Affranchir quelqu'un d'une autorité supérieure. Action d'affranchir ou de s'affranchir d'une autorité de servitude ou de préjugés. S'émanciper, s'affranchir d'une dépendance, des contraintes ou prendre des libertés. Rompre avec les contraintes morales et sociales, l'émancipation de la femme, l'émancipation sexuelle. "Quand l'émancipation philosophique vient ensuite, cela produit des esprits très ouverts" (Renan).

**Société civile :** pour les penseurs politiques (Hobbes, Locke, Rousseau), et les théoriciens du droit naturel, désigne l'association fondée sur le contrat social; pour Hegel, opposée à société privée, signifie type d'association régie par le droit civil.

**Etat de droit:** Pour Rousseau, état de droit est indépendant de la forme de gouvernement, dans lequel la volonté générale des citoyens (lois exemptes de passions et d'intérêts) est absolument souveraine. Le citoyen y est à la fois législateur et sujet des lois.

**Démocratie :** (du grec *dêmos*, peuple, *Kratein*, commander c-à-d : gouvernement par le peuple) régime où le suffrage universel est librement exercé sans aucune contrainte morale ou physique. Sa structure politique et administrative se caractérise par un équilibre des pouvoirs entre l'exécutif et le législatif.

**Profane :** Du latin *pro*: devant; *fanum*: lieu sacré, temple. *Anth., Ethno., Théo., Rel.*, ce qui est extérieur au sacré, ce qui n'implique pas des interdits et les précautions rituelles qu'impose la proximité du sacré.

**Sacré :** du latin *sacer*: sacré. Le mot latin *sacer* désigne à la fois ce qui est consacré à une divinité et concerne le culte religieux, et ce qui est maudit.

*Anth, rel, théo :* sens fondamental et originel: ce qui a trait au divin, au culte et ne peut être mêlé au profane. Le sacré est un moment d'une unité duale: le couple sacré-profane, qui ne peuvent se saisir que l'un par rapport à l'autre. Le sacré est ce dont l'importance est primordiale, le profane ce qui est dénué d'importance et laissé à l'appréciation de chacun. Le sacré est la catégorie fondamentale de l'attitude religieuse, l'idée même de la religion.

On peut concevoir des religions sans dieu (dieux), non des religions sans sacré.

---

-Dictionnaire de la philosophie, Didier JULIA, librairie Larousse Paris, Edition 1979.

-Nouveau vocabulaire des études philosophiques, S. AUROUX, Y. WEIL. éd. HACHETTE 1984.

-Dic. De Philo, 4ème édition revue et augmentée, éd. ARMAND Collin, Paris, 2011.

-Dic le petit Larousse. Larousse/HER 1999

## II-L'étymologie du concept et ses origines.

### A) Sécularisme<sup>1</sup>:

Du verbe Séculariser, d'origine *Latin, Saecularis, de Saeculum "siècle"*; passage (d'une communauté régulière, d'un religieux) à la vie séculière ou à la vie laïque. Séculier c'est celui qui appartient au siècle, à la vie laïque temporel, qui vit dans le siècle. Dans le monde.

### B ) laïcité :

Le mot même de « laïcité » est apparu en France dans les années 1870. Des termes très proches existent dans certaines langues (*laicidad* en espagnol, *laicidade* en portugais, *laicità* en italien, *laiklik* en turc par exemple), la Cour européenne des droits de l'homme s'y réfère dans certains de ses jugements et les documents internationaux traduisent, en anglais, laïcité par *secularism* et Etat laïque par *secular State*. Depuis peu, le néologisme de *laicity* se trouve également utilisé dans des textes académiques.

Pour comprendre la laïcité, il faut d'abord saisir le sens précis que le concept recouvre. Au fil des siècles, des historicités et des régions dans lesquelles elle s'est propagée, la désignation laïque a pris des sens différents, voire contradictoires. Il n'est donc pas inutile d'éclairer ce qu'elle recouvre, en examinant ses différentes acceptions qui ne sont pas mutuellement exclusives. Afin de les exposer de la manière la plus structurée, nous avons choisi de distinguer trois moments : la racine étymologique grecque, l'acception chrétienne et l'acception moderne. Cette logique d'exposition est assez classique et apparaît fréquemment dans les analyses de l'histoire de la laïcité.

### 1. Etymologie grecque.

Si l'on veut penser la visée laïque, on ne peut faire abstraction de la réalité sociétale à laquelle elle se rapporte parce que celle-ci touche aux fondements principales de sa vision de la nation, qui se trouve intrinsèquement liée au concept du « *laos* », lequel renvoie à la notion de peuple, compris comme une unité. Comme le précise Henri Pena-Ruiz : « *L'origine étymologique du mot « laïcité » est très instructive. Le terme grec, laos, désigne l'unité d'une population, considérée comme un tout indivisible. Le laïc est l'homme du peuple, qu'aucune prérogative ne distingue ni n'élève au-dessus des autres : ni rôle reconnu de directeur de conscience, ni pouvoir de dire et d'imposer ce qu'il convient de croire. Ce peut être le simple fidèle d'une confession, mais aussi celui qui adopte une vision du monde athée, dont la conviction fondatrice est distincte de celle qui inspire la religion. L'unité du laos est donc simultanément un principe de liberté et un principe d'égalité. L'égalité se fonde sur la liberté de conscience, reconnue comme première, et de même portée pour tous. Ce qui veut dire que nulle conviction spirituelle ne doit jouir d'une reconnaissance, ni d'avantages matériels ou symboliques dont la détention serait corollaire de discrimination* »<sup>2</sup>.

---

1- Dic le petit Larousse. Larousse/HER 1999

2- H. Pena-Ruiz., « Laïcité : le mot et le principe », extrait de *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Gallimard Folio actuel, Paris, 2003

## 2. Acception chrétienne.

Ce principe d'indivision va connaître une modification significative liée à l'usage progressif du terme au moment de l'émergence des communautés chrétiennes, qui vont donner au mot un sens plus restreint, opposant le Clergé (« *kleros* ») au peuple qu'il entend diriger par la religion : « *L'esprit clérical, c'est la prétention de cette minorité à dominer la majorité au nom d'une religion* » et « *L'esprit laïque, c'est l'ensemble des aspirations du peuple, du laos, c'est l'esprit démocratique et populaire* »<sup>1</sup>. Plus spécifiquement, le terme « laïc » désigne, par opposition au Clergé, ceux qui ne s'étaient pas consacrés au service de Dieu : « *C'est dans une bulle (1296) du Pape Boniface VIII (Clericis Laicos) que la distinction entre ces deux termes apparaît (...). Le pape y dénonçait l'attitude du roi de France Philippe Le Bel (1285-1314) qui s'opposait à l'ingérence pontificale dans les affaires du royaume* »<sup>2</sup>. C'est le tournant chrétien de la signification laïque, qui existe encore aujourd'hui et peut donner lieu à de sérieuses ambivalences, car en distinguant le Clergé de la communauté des croyants, le terme introduit deux séries de spécifications distinctives qu'il n'avait pas primitivement, deux séries de marqueurs distinctifs, internes et externes.

### ➤ Les marqueurs distinctifs internes

L'usage de ce terme, dans son acception chrétienne, crée différentes formes de distinctions à l'intérieur du monde catholique. Du point de vue de la classe sociale, d'abord, il oppose les dirigeants ou dignitaires religieux, les prélats, les dépositaires du message religieux, de l'institution qui le représente, aux fidèles qu'ils conduisent. Du point de vue de l'orientation spirituelle, ensuite, il y a une préemption de la charge sur le laïc, qui n'a pas la possibilité d'influer sur l'interprétation des textes, la liturgie, etc. Enfin, il y a une discrimination proprement politique puisque l'Eglise, en tant qu'institution, a longtemps disposé sur les décisions publiques d'un pouvoir d'influence plus ou moins important selon les époques, pouvant aller de l'oreille du roi à la constitution d'un groupe « parlementaire »<sup>3</sup> en tant que tel au sein des assemblées délibératives. L'organisation de la société féodale, par exemple, distinguait *Laboratores* (ceux qui travaillent, le peuple ultérieurement constitué en Tiers Etat), *Bellatores* (ceux qui combattent, la noblesse) et *Oratores* (ceux qui prient, le Clergé). On observe donc un contresens particulièrement important en regard de la signification première, puisque le laïc est opposé sur ces différents points au Clergé.

---

1-C. Coutel, *La République et l'école*, Paris, Presses Pocket, 1991, p. 228.

2-P. Delfosse (Dir.), *Dictionnaire historique de la laïcité en Belgique*, Ed. Luc Pire, Bruxelles, 2005, p. 183.

3-"Parlementaire" est à entendre ici dans son acception contemporaine.

### 3. Acception moderne.

L'émergence des valeurs philosophiques liées à la laïcité peut se comprendre comme une réaction aux tendances lourdes au travers de l'Eglise catholique, et plus génériquement à l'Ancien Régime dont elle était l'un des piliers, visant particulièrement le droit à la liberté de conscience et à la liberté d'examen. La laïcité moderne émerge donc en réaction au pouvoir absolu sur les consciences et naît de la confluence de plusieurs phénomènes. La Modernité ayant redécouvert la pensée grecque, elle en retiendra la notion de rationalité principalement développée au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, c'est-à-dire le recours aux ressources de la Raison comme mode de réflexion personnelle, sociale et politique. D'autre part, le XVII<sup>e</sup> siècle ayant été déchiré par les guerres de religion, elle conservera la recherche de l'émancipation de l'influence du religieux sur la chose publique et aspirera à la poursuite d'un idéal de tolérance, prévenant le risque de guerre civile au sein des nations, ou de guerres entre nations motivées par la concurrence des influences religieuses et politiques. Les notions d'universalité du point de vue théorique, et de fraternité du point de vue pratique, y trouvent alors pleinement leur justification. La Modernité apportera également la fondation du "subjectivisme"<sup>1</sup>, c'est-à-dire la naissance du sujet entendu comme être pensant émancipé par la Raison, et posé comme premier dans l'ordre de la connaissance. Cette révolution philosophique est également un facteur déterminant dans la mesure où l'objectivation des méthodes de raisonnement et l'indépendance de la pensée par rapport à toute vérité préalablement affirmée et détenue par une puissante institution se réclamant d'inspiration divine, affranchissent ainsi les hommes, par le procès d'individuation, de toute forme de servilité intellectuelle ou sociale et leur reconnaissent le droit à la liberté d'opinion ou de croyances. L'humanisme y aura aussi laissé son empreinte, en posant l'homme comme la mesure de toute chose.

D'une manière globale, on observe donc un mouvement général d'émancipation de l'homme compris comme le rejet de toute contrainte politique pesant sur ses orientations philosophiques ou ses convictions spirituelles, une émancipation permise à la fois par le statut accordé à la Raison, devenue l'unique outil de la science et, plus largement, du savoir, et la Législatrice du fait social et politique. Double affranchissement, donc, de la religion, au profit de l'indépendance conjointe du sujet pensant et de l'Etat légiférant seul dans le sens de l'égalité, de la liberté et de l'universalité : garantissant la liberté de conscience à l'ensemble du *laos*, perçu comme le peuple indivisible, la laïcité extrait, ce faisant, du champ public toute primauté d'une conviction, d'une confession, et par-là même de toute institution qui l'incarne, sur les autres, et exclut dans ce même élan égalitaire, la possibilité de concéder à une frange de la population le droit d'imposer ses croyances au reste de la communauté nationale.

Indivisibilité et unité du *laos* au travers d'un traitement parfaitement égalitaire de la diversité et de ses particularismes, qui ne sont pas niés, mais simplement coiffés d'une organisation qui assure la poursuite de la cohésion sociale par l'égalité pour tous, au travers de l'exercice de la liberté de croyances.

---

1- Olivier BORUCHOWITCH, La laïcité ou la Raison citoyenne, " Regards " Revue juive de Belgique, Etude 2007

La laïcité est donc étroitement liée à l'idée du peuple appréhendé dans son unité, dans une indistinction formelle qui exclut par nature les particularismes, et une indiscrimination qui abolit les différences de traitement. Comme le précise H. Pena-Ruiz : « Une telle unité se fonde sur trois exigences indissociables : la liberté de conscience assortie de l'émancipation personnelle, l'égalité de tous les citoyens, sans distinction d'origine, de sexe, ou de conviction spirituelle, et la visée de l'intérêt général, comme seule raison d'être de l'Etat »<sup>1</sup>. Et d'ajouter : « La laïcité consiste à affranchir l'ensemble de la sphère publique de toute emprise exercée au nom d'une religion ou d'une idéologie particulière. Elle préserve l'espace public de tout credo obligé comme de tout morcellement communautariste ou pluriconfessionnel. (...) Elle ne se confond pas avec une indifférence générale ou un relativisme qui tiendrait la balance égale entre le juste et l'injuste, le vrai et le faux »<sup>2</sup>.

La sécularisation de l'Etat, comprise comme la séparation de l'Eglise, des institutions publiques et de l'autorité souveraine, est évidemment la clé de voûte du système : « La séparation laïque de la puissance publique et de toute Eglise est la condition qui rend possible, sur les plans juridique et politique, l'affirmation des trois valeurs clé de l'idéal laïque. Liberté de conscience, égalité des droits et universalité fondent alors le lien social de façon solide car incontestable du point de vue des droits humains. Il est ainsi permis à la diversité de se vivre librement sans perdre de vue ou compromettre l'unité essentielle de l'humanité, référence majeure de la paix et de la fraternité. (...) En proclamant l'émancipation réciproque des religions et de la puissance politique, la laïcité permet aux premières de s'affirmer librement, mais non de contraindre, et à la seconde, de se consacrer pleinement à l'intérêt de tous, sans privilège public pour les croyants ou pour les athées. Principe de concorde et souci de la liberté que fondent l'autonomie de jugement, quête inlassable d'égalité, l'idéal laïque s'est forgé au cours d'une longue histoire. Contre l'intolérance et les persécutions au nom d'une religion, contre la collusion des pouvoirs politiques de domination et des Eglises, les trois valeurs inséparables de la laïcité (liberté, égalité, fraternité) ont dû s'affirmer par le truchement des résistances à une oppression multiforme, et des pensées affranchies qui les ont inspirées »<sup>3</sup>

Trois moments donc, trois concepts fondamentaux auxquels la laïcité se trouve inextricablement liée : la liberté de conscience, l'égalité citoyenne et la poursuite de l'intérêt de tous, autrement dit, liberté, égalité et fraternité. On le voit, la laïcité mêlant à la fois les relations entre les différentes composantes de la nation, leur rapport avec l'Etat et les conditions de régulation de la gouvernance sociale entre l'ensemble des citoyens et l'Etat, est l'un des ferments les plus importants de la cohésion sociale qui se trouve menacée par les différents facteurs que nous avons précédemment relevés, liés à l'oppression d'une institution religieuse dominante sur les consciences, et au déterminisme social que celle-ci impose. En ce sens, la laïcité est bien une réaction à l'Ancien Régime, et en particulier au système de privilèges qu'il avait institué en garantissant la cohésion sociale par la répression de la liberté de conscience, la discrimination des convictions et l'entrave à la liberté de pensée. Ce n'est donc pas en réaction à la foi ou à la religion, mais au Clergé compris comme l'un des piliers de l'inégalité sociale, l'un des piliers de l'ordre hérité de la féodalité, que s'est érigée la sécularisation de la société et de ses institutions.

---

1- H. Pena-Ruiz, *La laïcité*, G. F. Flammarion, Paris, 2003, p. 13.

2- Ibid.

3- Ibid, *Histoire de la laïcité*, Découvertes Gallimard, Paris, 2005, pp. 17 à 19.

### c)-les convergences et les divergences entre ces deux concepts.

Dans les sociétés occidentales, la sécularisation désigne la remise en cause du pouvoir politique et économique de l'Église et le recul des croyances et des pratiques. Ce phénomène résulte d'un long processus historique comprenant trois étapes : émergence d'un pouvoir sacré, conflit entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, montée de la science, de la démocratie et de la laïcité.

Le rôle de l'Église a été modifié suite à l'autonomie croissante du pouvoir et aux progrès de la science, d'où des conflits. Le XIXe siècle voit un durcissement de la séparation entre Église et État en raison de l'apparition de nouvelles valeurs sociales. Au XXe siècle, l'évolution des moeurs contribue à faire perdre aux Églises leur influence, et la pratique de la foi se limite de plus en plus à la sphère privée. Pour répondre aux évolutions récentes des sociétés, des institutions religieuses recourent à la « sécularisation interne ».

C'est ainsi que se pose la problématique des convergences et divergences qui pourraient exister entre ces deux concepts ou préceptes sur lesquels se base la politique contemporaine des États modernes en particulier en occident, c'est par là qu'on va se pencher sur ces différences et les équivalences que compte ces notions.

#### 1)- Les divergences :

pour constater cette différence on doit se pencher sur les définitions cités au par avant et ainsi déduire les différences et points communs entre ces conceptions, en premier lieu la Laïcité, sur le côté étymologique qui vient du grec *laos*, désigne l'unité d'une population, considérée comme un tout indivisible. Le laïc est l'homme du peuple, qu'aucune prérogative ne distingue ni n'élève au-dessus des autres. Pour le sécularisme on constate aussi qu'il est d'origine *Latin, Saecularis, de Saeculum "siècle"*; Séculier c'est celui qui appartient au siècle à la vie temporelle qui vit dans le siècle. Dans le monde. Pour Jean Baubérot propose une définition des processus de sécularisation et laïcisation : « la sécularisation implique une relative et progressive (avec des zigzags) perte de pertinence sociale (et, en conséquence, individuelle) des univers religieux par rapport à la culture commune (...) Laïcisation, en revanche, concerne avant tout la place et le rôle social de la religion dans le champ institutionnel, la diversification et les mutations sociales de ce champ, en relation avec l'État et la société civile.»<sup>1</sup>

#### 2)- Les convergences :

Malgré les divergences étymologiques et aussi dans le processus, ces deux concepts ont le même sens sur le plan pratique et contemporain, notamment dans son usage politique qui désigne une tendance à faire passer des valeurs sociales associées au domaine du sacré dans celui du profane. Il signifie la désacralisation d'un vaste champ d'activités dont celui de l'organisation sociale: celle-ci ne se perçoit plus comme une donnée naturelle exigeant l'adhésion automatique aux valeurs établies, mais comme un produit de l'histoire et des politiques humaines et peut donc être soumise à la critique rationnelle et de transformation volontaire.

---

1- Ibid, Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, Entre passion et raison*, Seuil 2004, p. 53

La laïcité ou le sécularisme est le principe de séparation de l'État et de la religion et donc l'impartialité ou la neutralité de l'Etat à l'égard des confessions religieuses. Par extension, laïcité et sécularisme désignent également le caractère des institutions, publiques ou privées, qui sont indépendantes du clergé. Et dans l'usage sociologique<sup>1</sup> La sécularisation correspond à un processus de baisse de l'influence des religions dans la société, dit aussi laïcisation. Le phénomène de sécularisation est observé par le sociologue allemand Max Weber au début du xx<sup>e</sup> siècle. Weber inscrit la sécularisation dans le phénomène plus large de désenchantement du monde et de rationalisation. La laïcité s'oppose à la reconnaissance d'une religion d'État. Toutefois, le principe de séparation entre l'État et les religions peut trouver des applications différentes selon les pays.

Les termes laïcité ou sécularisme implique une même fin, c'est dans cette équivalence que nous allons développer notre travail sur la laïcité et sécularisme, et ainsi découvrir les principaux thèmes, orientations et implications de cette idéologie dans la vie des peuples et des Etats et ainsi déduire les principes qu'elle défend

---

1- Andrew Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium : A Sociological Profile*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2003, p252.

### 3-Les différents types d'états :

#### 1- Les états religieux et leurs particularités ( Etat reconnaissant une seule religion officielle ).

Le cas de L'Algérie:

Pour s'immerger dans ce type d'Etat on va se pencher sur le contenu du code de la famille qui est adopté le 9 juin 1984<sup>1</sup>, l'Assemblée Populaire Nationale algérienne adopte, à huit-clos, le Code de la Famille. Cette assemblée, essentiellement masculine, est constituée d'un parti unique, le F.L.N. Ce code, inspiré de la *Charia* (loi islamique) régleme le statut personnel de la femme et ses relations avec l'homme au sein de la famille. Il considère toute femme algérienne, quel que soit son pays de résidence comme étant mineur et doit toujours être sous tutelle d'un homme. Ce code ne reconnaît aucun droit à la femme, l'asservissant entièrement à son rôle de reproductrice et d'éducatrice. Il la maintient dans un état d'infériorité et institutionnalise sa minorité à vie. La femme est enfermée dans la famille par filiation, elle est propriété du père ou, à défaut, du tuteur matrimonial (frère, oncle). Puis, par mariage, elle passe sous l'autorité de son mari qui doit subvenir à ses besoins mais il dispose de sa vie. Seul le père ou le tuteur décide de son mariage. Une musulmane n'a pas le droit d'épouser un non musulman ; par contre, un musulman peut épouser une non musulmane. La dissolution du mariage est aisée pour l'homme qui peut, à tout moment, répudier son épouse et contracter jusqu'à quatre mariages selon ses moyens financiers. Par contre, la demande de divorce est excessivement difficile à obtenir pour la femme qui doit fournir des preuves sur l'infidélité et les fautes de son mari ou racheter sa liberté en versant une somme d'argent, le "*khol*". Le divorce met la femme dans une situation catastrophique tant sur le plan matériel que moral. C'est le cas où le Code de la Famille est le plus injuste et préjudiciable pour la femme.

Ce code, au lieu de protéger la femme, la livre à toutes incertitudes. Il est totalement en opposition avec les droits humains fondamentaux tels qu'ils sont consignés dans les textes internationaux<sup>2</sup> et également en contradiction avec la constitution de l'État algérien qui garantit les droits entre les hommes et les femmes. Les luttes autour du Code de la Famille et aussi autour de l'école, lieu de dressage idéologique, est en fait une lutte entre l'ordre familial ancien<sup>3</sup> et l'ordre politique nouveau, donc, entre le droit naturel (présenté comme religieux) et le droit civil. Voilà le véritable enjeu.

La sphère publique, obéissant à l'ordre ancien à travers l'adoption du Code de la Famille, s'est introduite dans la sphère privée en essayant de replâtrer son écroulement produit par l'environnement socio-économique et, de ce fait, a réduit à néant la possibilité de mettre en place un État démocratique.

---

1-constitution Algérienne de 1984

2-Dahbia ABROUS, L'honneur et le travail des femmes en Algérie, édit. L'Harmattan, Paris, 1989. p65

3-Ibid.

La démocratie fait émerger l'individu et s'adresse à lui alors que, auparavant, le politique était géré par le chef de tribu charismatique et s'adressait au groupe. C'est pourquoi aujourd'hui, en Algérie, on se trouve dans une situation ambiguë où la constitution s'adresse à des citoyens et des citoyennes et le Code de la Famille adopté avant la Constitution de février 1989 s'adresse à des familles et à leurs chefs.

La famille se trouvant à la jonction du public et du privé, les conservateurs luttent contre le contrôle de l'État démocratique qui s'accroît par sa gestion de la démographie donc de la sexualité, des lignages, des transmissions de patrimoines, des structures de pouvoir à l'intérieur de la famille, en cherchant à séparer la reproduction de l'espèce de la sexualité et des fantasmes qui sont liés à cette dernière. Mais, par ailleurs, ces mêmes conservateurs somment l'État de gérer la vie spirituelle des individus en faisant de l'Islam une religion de l'État alors que la meilleure façon de faire triompher leur conception de l'Islam eut été, pour les associations religieuses, d'en délester ce dernier alors que prôner une séparation de l'État et de la religion est encore la meilleure façon de préserver la religion qui ne pourra plus noyer dans les considérations temporelles. Mieux encore, il devait exister, comme dans d'autres pays musulmans, plusieurs Codes de la Famille selon le rite que pratiquent les candidats au mariage. Un Code Civil pourrait aussi être élaboré et proposé comme l'une des formes d'union proposée par l'État aux citoyens qui auraient, dès lors, le libre choix de décisions.

Dès l'indépendance de l'Algérie en 1962, alors que de nombreuses femmes avaient participé à la guerre et, de ce fait, avaient acquis une certaine émancipation, les courants religieux et conservateurs défendent une conception rétrograde de la famille et de la femme. Ils proposent l'adoption d'un Code de la Famille. Les anciennes "*moudjâhidâtes*" ainsi que les étudiantes, enseignantes et militantes politiques manifestent violemment contre un code qui ne respecterait pas l'égalité des sexes. 1965, 1971 et 1981 seront les étapes importantes de cette opposition, avec des manifestations<sup>1</sup> dans les rues. Cependant, la crise économique et morale des années 1980 favorise la progression des courants islamistes. Les intégristes invoquent avec succès, même auprès des femmes, que le choix du socialisme a entraîné le peuple algérien dans la dépravation et a éloigné les femmes de leur mission naturelle de procréatrices et d'éducatrices. Pour eux, l'égalité des droits entre hommes et femmes est une "aberration" qu'ils combattent.

Après l'adoption du code, des mouvements féministes vont voir le jour. En 1988, il existe une trentaine d'associations féminines<sup>2</sup> qui vont former un collectif, la Coordination des femmes. Cette coordination va dénoncer les points les plus cruciaux de ce code : les modalités de conclusion du mariage, le divorce, le droit au travail, la légalisation de la polygamie. Parallèlement, en décembre 1989, plus de 100 000 femmes vont participer à une manifestation pour le maintien du Code de la Famille.

---

1-"L'honneur et l'argent des femmes en Algérie", In Peuples méditerranéens, 44-45, n° spécial, Les femmes et la modernité, 1988, pp. 49-165.

2- Ibid.

Malgré les divergences entre les femmes elles-mêmes et malgré le déchaînement de violence dont elles font l'objet, de très nombreuses femmes vont continuer à s'opposer à ce code, bien souvent au risque de leur vie. Le gouvernement algérien reste sourd à leurs revendications. En avril 1996, le ministre de la Solidarité et de la Famille s'engage vaguement à entreprendre une révision du Code de la Famille.

En mars 1997, à quelques semaines des élections législatives, treize associations<sup>1</sup> lancent un appel pour l'amendement de ce code et l'abrogation de vingt-deux de ses articles, elles comptent recueillir un million de signatures. La révision demandée porte essentiellement sur l'abolition de la polygamie, la suppression du tuteur matrimonial pour la femme majeure, l'annulation du "*khol*" (rachat de la liberté) pour la femme désirant divorcer, l'attribution du logement conjugal au parent qui a la garde des enfants. De son côté, la section des femmes de l'Association Orientation Religieuse et Réforme (émanation du mouvement HAMAS : parti politique islamique modéré) lance un appel pour recueillir trois millions de signatures pour le maintien du Code de la Famille. Cette collecte de signatures sera sans doute plus facile pour les femmes islamistes que pour les femmes progressistes qui sont plus isolées et disposent de moins de moyens. Quant au gouvernement, il renvoie cette question au parlement qui sera issu des élections législatives de juin 1997.

Une pétition intitulée "*un million de signatures pour le droit des femmes dans la famille*"<sup>2</sup> visait la renégociation, avec le pouvoir, du statut de la femme : c'est un échec cuisant. Elle a été initiée par un collectif de 14 associations de femmes, à l'occasion de la Journée de la Femme, le 8 mars 1997. Le contexte politique est important : pour tenter de reconstruire la légitimité des institutions mise à mal depuis 1992, le président Zéroual organise quatre scrutins : l'élection présidentielle en 1995, le référendum constitutionnel en 1996, les élections législatives et municipales en 1997. Le vote des femmes est donc un véritable enjeu de campagne.

Les dirigeantes du Mouvement des Femmes appartiennent souvent à la génération de l'après-indépendance. Elles se recrutent dans les élites francophones de l'opposition laïque mais des femmes proches du pouvoir les rejoignent aussi. Farouchement opposées au projet islamiste en général et au F.I.S. en particulier, elles ont activement contribué à médiatiser l'image de l'islamisme "*ennemi des femmes, barbare et moyenâgeux*". Au niveau national, mais surtout international, leur discours est une aubaine pour le régime algérien car il justifie, après coup, l'annulation du processus électoral et la stratégie du tout sécuritaire qui entraîne une militarisation sans précédent de la société algérienne. Considérant que les succès remportés par l'armée sur la rébellion islamiste sont aussi les leurs, ces associations de femmes attendent en retour non plus l'abrogation du Code de la Famille mais la renégociation du droit des femmes dans la famille. Pour elles, l'État doit rompre l'ambivalence : d'une part, il reconnaît aux femmes des droits constitutionnels (droit de vote, au travail, abolition de toutes les discriminations) mais, d'autre part, il dénie aux femmes leurs droits dans la famille.

---

1- *ibid* : "L'honneur et l'argent des femmes en Algérie"

2- *ibid*.

La pétition de 1997 était donc un test et un pari. Le régime algérien était-il prêt à soutenir cette démarche ? Et la société qui, hier encore, votait massivement pour les islamistes, était-elle enfin acquise aux valeurs de l'égalité entre les sexes ?

Le collectif proposait 22 amendements du Code de la Famille autour des articles de loi jugés les plus discriminatoires à l'égard des femmes, l'objectif étant d'ouvrir le débat sur des propositions alternatives. "*L'espoir est permis*", disent-elles puisque le Premier ministre déclare la révision du Code de la Famille et que le sujet n'est plus tabou. Seule la presse privée francophone soutient le collectif en publiant, chaque jour, un talon-réponse d'adhésion à la pétition. Selon le Quotidien d'Oran (à l'ouest de l'Algérie), le nombre de signatures n'a pas atteint la barre des 50 000. Cet échec s'explique, sans doute, par une certaine candeur des initiatrices de la pétition qui, dans leur enthousiasme anti-islamiste, ont oublié le caractère profondément conservateur de toute dictature auquel l'Algérie ne fait pas exception, un régime dont le socle idéologique reste profondément arabo-musulman.

Le collectif invoque le climat sécuritaire et les massacres horribles qui l'ont amené à taire ses revendications car l'ordre des priorités était basculé. D'autres observatrices estiment que le Mouvement des Femmes né dans les années 80, toutes tendances confondues, est arrivé aux limites de son efficacité et de ses contradictions. Impliquées dans les luttes partisans sous la pression des événements, ces différentes associations sont perçues comme des coquilles vides dispersées dans des luttes de *leadership*.

Les femmes algériennes<sup>1</sup> ont toujours eu un rôle au moment des crises traversées par l'Algérie : elles ont participé aux guerres d'invasion et d'indépendance ainsi qu'aux événements du 5 octobre 1988. De 1988 à 1992, un mouvement démocratique est né, il luttait pour revendiquer la citoyenneté des femmes et montrer que l'on voulait appartenir à un pays moderne, une volonté qui était éloignée de tout sentiment ou position anti-islamiques. Ce mouvement fut étranglé. Aujourd'hui, 5 % des femmes travaillent<sup>2</sup> en Algérie : une minorité vit dans la modernité, une minorité encore peut, par exemple, poursuivre de longues études. Est-ce aussi difficile de lutter pour obtenir légitimement sa citoyenneté ? Qui continue cette lutte alors qu'elle n'a pas le droit à la parole ? Il ne s'agit que d'une minorité d'expression et d'action mais, d'aucune manière, d'une minorité d'opinion. Combien sont-elles à dire "*NON*" à la polygamie, aux conséquences du divorce... ?

Le Code de la Famille est, en ce moment, amendé par le parlement algérien alors que seule une abrogation de ce code est acceptable. La question de la femme est restée en suspens depuis des décennies et le reste encore aujourd'hui. Il semble que ce problème crucial pour l'avenir de la femme en Algérie et pour la société algérienne tout entière soit de nouveau mis en exergue. Cependant, même si la mise en place d'une véritable démocratie est la condition *sine qua non* pour qu'un contre-pouvoir puisse s'exercer,

---

1- ibid, Dahbia ABROUS p.77

2- Ibid.

il faut regretter qu'une action forte de pression sur le gouvernement algérien n'ait pas lieu en Algérie (parce qu'elle est impossible) mais en France où l'on peut agir plus librement, où l'on sait combien ont été difficiles les combats des femmes pour garantir toutes les libertés (comme la lutte pour l'avortement) et où l'on sait combien, aujourd'hui, l'égalité entre les femmes et les hommes n'existe pas dans les faits.

En Algérie, comme dans tous les États maghrébins ayant constitutionnalisé la religion, le Code de la Famille promulgué le 9 juin 1984, vingt-deux ans après l'indépendance, est fondé sur une lecture interprétative des principes de la *Charia*. Il rattache l'organisation des relations matrimoniales et parentales au type de la famille agnatique des civilisations patrilineaires ; il est décrit par les spécialistes<sup>1</sup> comme le texte le plus régressif dans la législation algérienne et le plus discriminatoire à l'égard des Algériennes. Les circonstances de sa discussion à l'Assemblée Populaire Nationale et sa promulgation ne sont pas neutres. En effet, c'est dans une situation de malaise social et économique sans précédent, dans le tourbillon d'une crise identitaire dont le paroxysme a favorisé la montée de l'islamisme et dans le contexte d'une répression massive des militantes de mouvements féministes et d'opposition - entre autres, trois femmes du Comité d'Action contre le Code ont été incarcérées - que ce code a été adopté. Ceci a eu lieu en dépit de la réprobation exprimée lors des discussions et des débats de 1980 à 1984. Les sept femmes députées à l'Assemblée Nationale et les deux femmes ministres du gouvernement en place se sont ralliées au mouvement de protestation mené par les féministes, les *moudjâhidâtes* (combattantes de la lutte d'indépendance) et des milliers de femmes au foyer ou de travailleuses<sup>2</sup>. Ce code donnerait force de loi au droit musulman dans une interprétation équivoque des principes de la *Charia* et du *fiqh* et dans un esprit réducteur de l'adaptation de l'Islam (*idjtihâd*)<sup>3</sup> au contexte moderne des relations humaines. Il est en contradiction quasi-totale aussi bien avec la Constitution Algérienne qu'avec les instruments et normes internationales ratifiées par l'Algérie.

Par ailleurs, parmi les quelques aspects positifs de ce code, il y a : La fixation de l'âge légal du mariage à 18 ans pour les femmes et à 21 ans pour les hommes, ce qui est conforme à la recommandation des Nations Unies de 1965 qui fixe l'âge minimum à 15 ans (art. 7). L'égalité entre les deux époux dans le consentement au mariage, malgré l'obligation de la présence d'un tuteur matrimonial pour la femme (père, parent proche ou juge) (art. 9). Ceci atténuerait du sens de l'égalité si le législateur algérien n'avait pas prévu des dispositions à travers l'article 12 empêchant le père de s'opposer au mariage de sa fille. L'article 36 du code des droits et devoirs réciproques pour la sauvegarde des liens conjugaux et les devoirs de la vie commune. Prise dans l'absolu, cette disposition est certes non discriminatoire mais elle perd de son contenu dans la mesure où l'article 19 du même texte donne la primauté dans la relation matrimoniale non seulement à l'homme sur son épouse, mais aussi à la parenté du mari sur celle de la femme. La réciproque n'étant pas de rigueur, les droits et devoirs réciproques semblent ambigus et plutôt discriminatoires !.

---

1- Monique GADANT, Zakia DAOUD, Fatima MERNISSI, *Féminisme et politique au Maghreb*, édit. Eddif, Maroc, 1993 ; édit. Maisonneuve & Larose, Paris, 1993.

2- Ibid.

3- Interprétation animée d'un esprit réformateur des principes de l'Islam.

L'une des seules dispositions du code totalement égalitaires est celle relative à la liberté et

à la maîtrise de l'épouse, et de la femme en général, de ses revenus propres et de son patrimoine (art. 38). Cette disposition, qui est confirmée aux instruments internationaux sur l'élimination des discriminations et sur l'égalité des droits, est fondée sur les principes de la *Charia* instituant la capacité légale de la femme et sa liberté de gérer ses biens.

Enfin, la tendance à l'inégalité et à la discrimination prédomine dans la quasi-totalité des dispositions du Code de la Famille algérien<sup>2</sup>. L'institution du tuteur matrimonial quel que soit l'âge, le niveau d'instruction et l'activité économique de la femme sont mis en vigueur à travers l'article 11 du Code de la Famille algérien. Par ailleurs, le maintien de la polygamie sous condition de l'acceptation de l'épouse précédente et du traitement équitable entre les épouses (art. 8) constitue un élément d'inégalité entre les sexes. Et ce d'autant plus que la prééminence de l'autorité masculine comme chef de famille est établie dans la relation conjugale (art. 39). L'inégalité devant la dissolution du mariage est abordée sous forme de la répudiation déclarée devant le tribunal (art. 48). Bien que le divorce par consentement mutuel soit réintroduit par l'article 52, il reste toujours en faveur de l'homme puisque le domicile conjugal lui est dévolu et que l'épouse est tenue de restituer sa dot dans le cas où elle abandonnerait le domicile conjugal, quelles que soient les circonstances.

Après le divorce et dans le cas où la mère qui a acquis le droit de garde des enfants mineurs se remarie, elle est déchu de ce droit. Ceci est en contradiction avec le Code Civil algérien (art. 467), avec la Constitution ainsi qu'avec les principes du droit universel. L'inégalité des droits est, par ailleurs, instituée par des dispositions régissant la relation parentale dans laquelle la filiation légitime est exclusivement paternelle (art. 41.1), la filiation maternelle est de fait interdite. La tutelle sur les enfants est du ressort exclusif du père. La mère d'enfants mineurs, comme partout au Maghreb, n'acquiert cette tutelle qu'en cas de décès ou d'incapacité du père. Le système successoral, qui occupe une place importante dans ce code, ouvre le droit d'héritage aux Algériennes de façon inégalitaire du fait qu'un homme reçoit le double de ce que reçoit une femme.

Enfin et pour conclure ce tableau qui démontre que la loi algérienne régissant le statut des femmes dans la famille est inégalitaire, il est opportun de rappeler la remarque de N. Saadi qui dit : "*Ces droits sont appliqués par les Algériens sans faire référence au Coran mais par respect des traditions*"<sup>3</sup>.

---

1- Ibid.

2- Ibid: Zakia DAOUD p.65

3- N. SAADI, *La femme et la loi en Algérie*, Collection *Femme Maghreb 2000*, édit. Le Fennec, Casablanca, 1991 ; édit. Bouchène, Alger, 1991.

## B)-les états multiconfessionnels (exemple du Liban).

### 1-Brèf historique du régime politique libanais:

Des sept crises politiques qu'a connues le Liban, seule celle du renouvellement du mandat de Béchara el-Khoury n'a pas débouché sur une crise identitaire. Les cinq autres : celle de l'Indépendance ; celle de 58; celle de 70/75, au moment de l'irruption de la Résistance palestinienne sur la scène libanaise ; celle de 1982 ponctuée par l'invasion israélienne ; celle enfin de 75/2005 marquée par la tentative de la *ghalaba* syrienne sur le Liban - ont toutes débouché sur une crise identitaire.

C'est que, à l'occasion de chacune de ces crises, les Libanais se sont retrouvés dans deux camps antagonistes pour ne pas dire ennemis, chaque camp s'alliant avec l'ennemi<sup>1</sup> de l'autre camp. Du fond de l'impuissance, qui caractérise chaque crise, celle de 1958 va engendrer un « nouveau style de gouvernement » une stratégie, une démarche et une praxis politique inédite dans l'histoire du Liban contemporain. Ce nouveau style de gouvernement se manifeste dans ce qu'on a appelé le « chéhabisme » : école politique initiée par le général Fouad Chéhab, président de la République de 1958 à 1964. Pour la première fois, la présidence de la République est devenue la source d'une philosophie politique nationale et le terme de chéhabisme fit son entrée dans le lexique politique libanais. Le mandat du président Fouad Chéhab est étudié avec un grand intérêt par les historiens, les chercheurs en sciences sociales et les hommes politiques. Le motif de notre recherche réside dans cette incitation de Georges Corm : « Il faut que les jeunes faisant des études supérieures, chez eux ou à l'étranger, parviennent à briser le carcan des problématiques stériles autour du communautarisme, plus que jamais hégémoniques, voire dictatoriales, dans les études et recherches de ce type académique, comme dans les médias<sup>2</sup>. »

Georges Naccache a écrit que « les règles du chéhabisme pourraient servir d'appendice à la Constitution libanaise sous le titre : « Ecole des chefs d'Etats ». La pensée, la méthode, le style sont pragmatiques : « un réalisme implacable », et « un pessimisme constructeur. » En effet, nous considérons que le chéhabisme avec des améliorations et des réadaptations nécessaires après toute mise en pratique d'une stratégie ou d'une doctrine politique constitue aujourd'hui un projet adéquat et nécessaire au rétablissement et à la reconstruction d'un Etat fort et moderne au Liban.

---

1- Sur le concept de l'« ennemi » et son importance capitale en politique, Cf. Carl SCHMITT, *La notion de Politique* Trad. M.-L. Sreihäuser. Préface de J. Freund, Clamann-Lévy, Paris, 1972); *Théologie et Politique*, Gallimard, 1988. Cf. aussi, Julien FREUND, *L'Essence du politique*, Sirey, 1965; *Qu'est-ce que la politique?* Seuil, 1978.

2- Georges CORM, *Le Liban contemporain, Histoire et Société*, La Découverte, Paris, p. 297

L'intérêt scientifique de notre recherche réside dans le prélèvement et l'analyse des limites du chéhabisme qui sont nécessaires pour servir de phare à tout projet de modernisation politique future tout en évitant de renouveler les mêmes erreurs. Antoine Messara pense en effet que « les interrogations du chéhabisme sont celles mêmes du système politique consociatif libanais<sup>1</sup>. » De plus, dans la littérature politique qui traite du chéhabisme, il n'existe pas d'analyses et d'études qui exposent profondément et particulièrement les causes de l'échec du chéhabisme en tant que tentative de modernisation et de construction d'un Etat capable de produire de la modernité.

L'Etat libanais actuel prit forme avec le chéhabisme et accéda à la maturité institutionnelle et étatique. Le chéhabisme tenta de construire un Etat moderne doté d'institutions politiques et administratives efficaces et démocratiques. L'essence du chéhabisme est la volonté d'organiser et de mobiliser l'appareil d'Etat autour d'un développement économique conçu comme le premier corollaire de la justice sociale et d'une conscience nationale. Une tentative unique et particulière de modernisation du système politique libanais ; l'expérience chéhabiste demeure, la tentative de modernisation la plus réaliste et la plus engagée. En effet, la construction d'un Etat central fort qui exerce un pouvoir hiérarchique régulateur se présente comme une étape nécessaire dans la construction d'un Etat capable de produire de la modernité.

## 2-La création du « Grand-Liban » ou la viabilité aux dépens de l'équilibre.

En proclamant le Grand-Liban dans ses limites historiques, un Etat unifié sur le plan politique, économique et administratif, le Mandat Français reconstitua ainsi un ensemble géographique composé de la Montagne et d'un ensemble de cazas entourant cette dernière. En 1840, ces cazas furent détachés de la Montagne par un acte d'autorité de Chékib Effendi, représentant de la Sublime Porte. En 1920, ils furent annexés à la Montagne, selon les vœux d'une partie de la population, par un acte d'autorité du général Gouraud, au nom de la France. En dépit de la richesse naturelle de leur territoire, les régions annexées se cantonnèrent dans un stade agricole rudimentaire et restèrent, pour de multiples raisons, fermées à toute pénétration étrangère. Ce qui déclencha un processus de dénivellement économique de plus en plus accentué au profit de la Montagne.

L'élargissement de la frontière du Mont-Liban vers la côte et vers les plaines fertiles a assuré la viabilité du Mont-Liban en lui ouvrant des débouchées maritimes\* sur la Méditerranée et en lui donnant accès au grenier des plaines fertiles de la Bekaa.

Henri Laurens affirme que « cette extension géographique à pour but d'assurer une cohérence économique permettant d'éviter le retour des famines des années de guerre<sup>2</sup>. » La géographie a triomphé de l'homogénéité sociale. La reconstitution du Grand-Liban porta sa superficie trois fois celle de la Montagne.

---

1- Antoine MESSARA, *Le modèle politique libanais et sa survie, essai sur la classification et l'aménagement d'un système consociatif*, Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth 1983, p. 223

2 - Henri LAURENS, *l'Orient arabe, l'Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, coll. U, 2nde édition, Paris, 2002, p. 225. (336 pages)

\*-Les débouchées maritimes ont assuré au Liban un rang élevé sur la scène commerciale mondiale.

Cependant, les conditions nécessaires à la viabilité du pays ont secoué l'équilibre

confessionnel du Mont-Liban en intégrant des régions, à majorité sunnite (Beyrouth, Tripoli, Saïda, Akkar) et chiite (Bekaa et le Djebel Amel) ; la grande faiblesse du jeune Etat fut de renforcer des groupements minoritaires et de rendre minoritaires des groupes majoritaires dans le groupement initial des communautés. Le Liban (Mont-Liban) cessera d'être un Etat surtout chrétien pour devenir un Etat multiconmunautaire (Grand-Liban) sans majorité définie.

Le tableau suivant montre clairement la répartition de groupements antagonistes appelés à une coexistence harmonieuse dans une seule société<sup>1</sup>. Les différents groupes communautaires occupaient donc ces deux milieux (ville-montagne) sous forme d'agglomérations localisées dans l'espace. Cette localisation communautaire sera l'une des causes de la naissance du leadership communautaire et de son extension politique car chaque communauté était majoritaire dans sa région et pouvait par le fait donner à toute revendication économique, sociale ou politique un appui et une connotation communautaire.

De même, les populations venues de ces régions « n'avaient pas participé antérieurement à la riche expérience sociale et historique du Mont-Liban et de Beyrouth, et elles ne furent donc pas facilement intégrées au système social libanais. »<sup>2</sup> Georges Corm dans « Le Liban contemporain » précise que « l'évolution socio-économique des communautés ne s'est pas faite de façon synchronique, ... la ville et la montagne n'ont pas eu le temps de s'approprier mutuellement<sup>3</sup>. »

L'histoire politique et sociale du Liban sera rythmée dès cette époque par la rencontre entre les populations et les idéologies des « villes » avec celles de la « Montagne »<sup>4</sup> et par la localisation d'histoires différentes dans un même espace géographique. Dès sa création l'Etat du Grand-Liban sera confronté au problème de la cohabitation. Sous le régime du Mandat, sous le régime de l'Indépendance, la confusion fut presque totale entre territoires annexés et régions exploitées.

La différence pour les Musulmans entre le Mont-Liban et le Grand-Liban est le fait que ceux qui sont originaires du premier occupent les premiers postes de l'Etat, ceux du second n'ont d'autre tâche que de payer l'impôt. Cependant, au-delà de l'exploitation économique qu'ils invoquèrent, des antagonismes religieux motivaient leurs attitudes, en s'opposant à une entité dont le pouvoir ne tire pas ses racines de leurs lois et coutumes. Il faut écrit Michel Chiha laisser faire le temps qui résorbera les contradictions qui empêchent les Libanais de « vivre politiquement ensemble... de faire ensemble les lois . »

---

1- Ces statistiques sont citées dans Massoud DAHER, *Histoire sociale du Liban 1914-1926*, (en arabe) Dar al-Farabi, Beyrouth, 1974), pp 55-56

2- Kamal SALIBI, *Une maison aux nombreuses demeures, l'identité Libanaise dans le creuset de l'histoire*, NAUFAL, Paris, 1989. p.190

3- Georges CORM, *Le Liban contemporain, histoire et société* .... op.cit. p.59

4- Albert HOURANI, *Ideologies of the Mountain and the City*, in Roger OWEN ( dir.), *Essays on the Crisis in Lebanon*, Ithaca Press, Londres, 1976 p89.

5- Michel CHIHA, *Politique intérieure*, Publications de la fondation Chiha, Ed. du Trident, Beyrouth, 1964, p. 14-16,

### 3-La Constitution écrite de 1926 et le Pacte National de 1943: pivots de l'équilibre politique et confessionnel :

La République libanaise a réussi, depuis la promulgation de sa Constitution, le 23 mai 1926, à échapper aux bouleversements constitutionnels qui ont tant secoué les pays du Tiers-Monde<sup>1</sup>. Ailleurs, toutes les constitutions adoptées au cours de la vague de fond démocratique des années 1920 ont été abandonnées ou remplacées par des régimes plus ou moins répressifs. La Constitution de 1926 a duré 64 ans, soit de 1926 à 1990, date de l'entrée en vigueur des amendements constitutionnels prescrits dans les accords de Taëf. Le Liban est le plus ancien régime parlementaire dans la région du Moyen-Orient.

Michael Hudson a souligné, dans «The precarious Republic »<sup>2</sup>, que les institutions démocratiques du Liban sont le reflet de sa stabilité constitutionnelle, le phénomène étant généralement inverse dans les sociétés occidentales. Cette stabilité est remarquable, d'autant que la Constitution libanaise a été élaborée avant la naissance de l'Etat libanais indépendant. Ce mouvement est encore inverse dans le mécanisme constitutionnel occidental où l'Etat a existé longtemps avant qu'il ne soit arrivé à l'âge constitutionnel.

Charles Hélou, ancien président de la République, avait souligné que le régime libanais s'inspira incontestablement des textes français de la 3<sup>ème</sup> République, bien qu'il tienne compte des « nécessités libanaises»<sup>3</sup>. De même Edmond Rabbath, a indiqué, dans « La formation historique du Liban politique et constitutionnel », que « la Constitution qui allait sortir des délibérations du Conseil représentatif ressemblait en sa configuration générale à la constitution de la 3<sup>ème</sup> République, en dépit du renforcement des pouvoirs conférés au président de la République libanaise.» La brève constitution de 1926, loin d'être dogmatique a confié la présidence de la République à un chef irresponsable, les ministres étant responsables par leur contreseing.

Accordant au président de la République les prérogatives royales de Louis-Philippe, la commission constituante de 1920 a donné au régime libanais les caractéristiques théoriques d'une monarchie parlementaire : un chef d'Etat irresponsable politiquement qui nomme et renvoie les ministres, dissout l'Assemblée, promulgue les lois et ratifie les traités. L'application de l'orléanisme politique a, cependant, canalisé peu à peu le régime libanais par l'affaiblissement du rôle du président du Conseil des ministres et celui de la Chambre vers un système quasi-monarchique. La constitution libanaise de 1926 est ainsi un mélange pondéré de monarchie et de démocratie.

Marwan Hamadé , a écrit, le 17 août 1974, que « dans le système libanais à deux consuls, le premier (le président de la république) a totalement dévoré le second (le président du conseil des ministres) » puis ajoute que « le Cabinet ministériel ressemble à un carreau de vitre ou l'on voit le président de la République à travers.»

---

1 -Ralph E.CROWN,*The Lebanese Constitution*, Beyrouth, 1960. ( préface)

2 - Michael HUDSON, *The Precarious Republic*, Random House. New York 1968, p, 8-9. (364 pages)

3 - Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Beyrouth, publications de l'Université Libanaise, 1973, p589.

5 - Editorialiste de «l'Orient-le-Jour» à l'époque du 17 août 1975.

6 – Ibid.

Le pouvoir législatif est le plus souvent soumis aux désirs du président de la République, faute de l'existence de partis politiques modernes se soudant au cabinet, il perd ses pouvoirs au profit de l'exécutif : c'est ainsi que le général Chéhab a rendu exécutoire par décrets la réforme administrative entreprise en 1959. Le président Hélou a eu, aussi, recours à l'article 58 de la Constitution<sup>1</sup> : 46% des projets de lois ont été, de 1964 à 1968, présentés au parlement d'une manière urgente selon le procédé de l'article 58. Michael Hudson a précisé que le cabinet libanais, théoriquement responsable devant le Parlement est en fait responsable devant le président de la République. L'Assemblée nationale libanaise, au pouvoir virtuel, est, d'ailleurs, beaucoup plus nécessaires par les lois mêmes de l'équilibre inter-communautaire que par des goûts démocratiques. Michel Chiha, philosophe du régime libanais, a noté dans « Politique intérieure » que « si la Chambre, au Liban, manque à sa mission, il ne reste plus qu'un pouvoir incontrôlable et omnipotent ».

L'accession du Liban à l'indépendance, en 1943, fut la consécration d'un pacte national, fruit d'une longue recherche entre les communautés. Une recherche qui parce que démocratique, n'a pas été sans certains heurts. En 1943, le mot indépendance ne signifiait pas seulement souveraineté, il voulait aussi dire unité nationale, unité islamo-chrétienne. Elle a finalement trouvé son expression dans une alliance entre Béchara El-Khoury, chef du parti constitutionnaliste, élu à la présidence de la République, et Riad el-Solh, représentant de la tendance indépendantiste arabe, nommé à la présidence du conseil. Le pacte national mettait un terme au mandat français et consacrait un double renoncement : celui des musulmans à toute recherche d'unité nationale et celui des chrétiens à toute recherche de protection étrangère<sup>2</sup>. Positivement, chrétiens et musulmans déclaraient que le Liban était la patrie définitive de tous.

Le Liban indépendant s'interdisait ainsi d'être la voie de passage de toute colonisation par quelque puissance que ce soit, pays frères inclus. Il s'agit de construire un équilibre interne qui exige la neutralité. Ne jamais permettre l'ingérence de quiconque dans les affaires intérieures du pays et ne jamais se permettre l'ingérence dans les affaires des autres. Etre d'abord avec soi, ensuite avec les autres. La neutralité positive du Liban sera l'une des principales caractéristiques du chéhabisme. Cet aspect sera développé dans la deuxième section de la première partie. Il faudrait rappeler ici que depuis 1928, Riad el-Solh prônait l'indépendantisme libanais, à condition que le Liban indépendant soit arabe. S'adressant, plus tard à un public syrien qui lui reprochait d'avoir fait de l'indépendance libanaise un obstacle à l'unité arabe, Riad el-Solh disait : « Je travaille pour un Liban arabe qui unit tous les Libanais chrétiens et musulmans. Je ne trahis pas ainsi l'arabité (Al Ourouba), mais au contraire, je prends le chemin qui mène dans la réalité, le moment venu, à une unité arabe à laquelle tous consentiraient spontanément. C'est en consolidant l'indépendance d'un Liban uni et arabe que nous nous plaçons sur le chemin de l'unité avec les autres états arabes indépendants. Que les autres arabes s'unissent d'abord, ce n'est pas le Liban qui leur fera obstacle<sup>3</sup>. »

---

1- Antoine AZAR, *Les institutions politiques Libanaises*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1969, p. 162

2- Pierre ZIADE, *Histoire diplomatique de l'indépendance du Liban*, Beyrouth, 1969, document n° 42 p.216. Voir la déclaration ministérielle de Riad Solh devant le parlement le 8 octobre 1943. Voir l'Article de Kamal Salibi dans « Nahar » du 10 juin 1975, n° 12504, p. 8

3- Ghassan TUENI, dans *Un siècle pour rien.....* op.cit. pp. 155-156.

Le Pacte de 1943 est donc dans son application dans son esprit, l'affirmation de la souveraineté libanaise à laquelle s'ajoute l'arabité. C'est-à-dire que les Libanais appartiennent au monde arabe, mais que le Liban est indépendant et constitue une entité souveraine. Ainsi le président de la République fut un maronite à tendance arabe, tandis que le premier ministre fut un arabe (musulman) à visage libanais.

Les Chrétiens d'alors ne se sont pas rendu compte de l'ambiguïté du concept arabe<sup>1</sup>. Pour eux, le Liban est un pays indépendant à visage arabe; pour les Musulmans, le Liban est un pays arabe indépendant. L'indépendance fut donc interprétée, elle aussi, d'une façon ambiguë. Elle est complète, définitivement sans restriction pour les chrétiens; tandis qu'elle est, pour l'autre partie, une situation qui peut, à la longue, déboucher sur une formule d'union avec les pays environnants. Echafaudée ainsi sur un malentendu mortel, l'indépendance prit chez les chrétiens l'allure d'un souffle mystique, au moment où les musulmans furent très attentifs à la façon de construire leur histoire à la lumière d'une fructueuse ambiguïté conceptuelle. Les Chrétiens, « les inconditionnels de la nouvelle patrie »<sup>2</sup> selon Ahmad Beydoun ont cru fonder par l'intermédiaire du Pacte, une Patrie et un Etat.

L'appartenance de la communauté chrétienne au Liban dérivait en droite ligne de son enracinement, de la sauvegarde de ses libertés et de son destin. Alors qu'une partie du pacte est une communauté dans la religion chrétienne, l'autre partie le sunnisme s'identifie à l'Islam lui-même. Sa prééminence à l'époque Ottomane, détermina en grande partie son implantation et sa conduite politique. Les Sunnites du Liban occuperont en effet l'orbite des courants unionistes, prétextant qu'être libanais limite leur prétention dans le temps et dans l'espace<sup>3</sup>. En outre, les musulmans du Liban, « les Libanais au conditionnel » qui se sont vus, à partir de 1936, forcés de se tourner vers l'entité libanaise et de lui apporter leur allégeance, exigèrent l'égle répartition entre Musulmans et Chrétiens des fonctions de l'Etat, des postes de décision politiques et militaires. La fonction public qui se trouvait être, sous le Mandat, le secteur où le musulman refusait d'entrer, devint dans la perspective d'un Liban indépendant, l'endroit qui marqua non seulement la pénétration communautaire dans le secteur public, mais aussi les limites où les communautés se touchaient, s'affrontaient sans pouvoir arriver à s'interpénétrer ou à être pénétrées par la puissance de l'Etat.

Jusqu'à présent, l'égle répartition des fonctions de l'Etat entre les communautés fut la règle d'or de l'administration libanaise en dépit de tous les abus qu'elle occasionna et de toutes les infractions à la règle de bon sens.

---

1- La division de l'armée Libanaise, en 1976, en «Armée du Liban» et «Armée du Liban arabe» est significative.

2- Ahmed BAYDOUN, *L'identité des Libanais*, In Fadia KIWAN (dir.), *Le Liban contemporain*, CERMOC, éditions CNRS, Paris, 1994, pp. 13-30.

3- Aicha ABDEL RAHMANE, *A-chakhsiya al-islamiya* (la personnalité islamique), Publication de l'Université Arabe de Beyrouth, 1972.

4- Ahmed BAYDOUN, *L'identité des Libanais*, In Fadia KIWAN (dir.), *Le Liban contemporain*, CERMOC, éditions CNRS, Paris, 1994, pp.

Cette loi appelée aussi «loi d'airain» tire son origine de la fameuse formule 6 et 6 bis<sup>1</sup> qui fut

établie lors des négociations du traité franco-libanais de 1936. Si l'approche politique du Pacte national a prouvé son efficacité pour l'équilibre interne du Liban, l'approche confessionnelle représente, cependant, un obstacle majeur à l'unification du peuple libanais.

Dans l'exercice du système politique libanais, le pacte national sert de soupape de sécurité lorsque les institutions constitutionnelles parviennent à un blocage. Le besoin d'équilibre social dicte alors la ligne de conduite. Cependant, ce besoin d'équilibre, qui est un élément régulateur, est en même temps un frein à une dynamique d'évolution ascendante et créatrice. C'est en somme le blocage d'une évolution vers une forme de laïcisation. La constitution libanaise est a-confessionnelle, tandis que le Pacte est le compte-rendu des droits des groupes communautaires.

Conclu pour une période provisoire qui serait dépassée pour une intégration nationale complète, le Pacte aurait pu favoriser cette intégration si l'évolution des groupes communautaires en présence s'était faite d'une façon convergente. L'allure de leur évolution se décèle à deux niveaux différents :

- un niveau réel où chaque groupe vit fermé, indépendant des autres, ne subissant que l'influence de ses dogmes propres
- un niveau d'interdépendance politique et économique.

Ces deux niveaux évoluèrent dans une direction où le réel attira à lui toutes les énergies politico-économiques. Le Pacte n'est pas un moyen en vue d'une fin qui est la promotion de l'homme et de la société, mais il devint un cadre rigide propre à canaliser toute évolution. Le « dépassement manqué du Pacte National »<sup>3</sup> sera l'une des causes principales de l'échec du chéhabisme. Cet aspect sera analysé plus loin.

En effet, l'Etat mis en place en 1943 semblait contenir le germe de son échec. Il avait été placé dans une dynamique d'équilibre précaire. Un rien pouvait le rompre. Un autre rien ne semble pas suffire pour le remettre sur la bonne voie. Beaucoup de revendications s'interposèrent entre la rupture de l'équilibre et sa remise en place. La première fissure dans le Pacte eut lieu en 1954, à l'époque où le Moyen-Orient fut aux prises avec le tourbillon des changements des régimes, inauguré en 1949, en Syrie, en vue de rattacher les Etats de la région par un pacte de défense commune.

---

1- 6 et 6 bis sont les numéros d'une double correspondance figurant en annexe du traité. Dans cette correspondance, (suite) le président de la République Libanaise, Emile Eddé s'engageait, à l'égard de la puissance mandataire, à une répartition égale des droits et des devoirs des communautés, à l'unification et à la juste répartition de l'impôt foncier, ainsi qu'à l'institution de la décentralisation administrative.

2- Georges CORM, « *Géopolitique du conflit libanais* », Editions la Découverte, Paris, 1987. p.102.

3- Bassem EL-JISIR, *Misak 43*, (le Pacte de 43), préface de Farid El khazen, Dar Annahar, Beyrouth, 2<sup>nde</sup> édition, 1997 (la première édition date de 1978), p. 452.

L'implantation d'Israël en Palestine constitua le prisme déformateur des rapports des pays arabes avec l'Occident. Bassem El-Jisr, retraçant les principales étapes de la vie du Pacte national,

considère que « le Pacte a subi la première secousse en 1955 lors des opérations militaires arabes et la montée du Nassérisme. En 1956, il trembla sous l'influence de la guerre de Suez et la question de rompre les relations avec les pays occidentaux. En 1957, il se fissura avec la Doctrine Eisenhower et les élections législatives. En 1968, avec la création de l'alliance tripartite (Chamoun-Eddé-Gemayel) et les élections législatives confessionnelles, le Pacte s'est fissuré de nouveaux. Depuis 1969, avec la montée des milices, il est remis en question. Depuis 1970 et surtout en 1973, il ne tient plus qu'à une fine ficelle qui s'est brisée en 1975. En 1976 le Pacte s'est effrité»<sup>1</sup>.

Toute tension aigüe au Liban<sup>2</sup> fait rebondir la véracité et la pertinence des ces paroles de Georges Naccache : « Un Etat n'est pas la somme de deux impuissances, et deux négations ne font pas une Nation.»<sup>1</sup>

Le grand dessein du Pacte fut de :

- Libaniser les Musulmans, c'est-à-dire achever à contribuer à une société pluraliste,
- Arabiser les Chrétiens, c'est-à-dire achever leur intégration dans le milieu arabe.

Il semble qu'il échoua. Le bilan fut un échec dans l'opération d'intégration nationale complète. Ainsi, il fut impossible de gagner les Musulmans à une libanité laïque, comme il fut impossible aux Chrétiens de s'inscrire arabes à part entière. Pour les premiers, l'Arabisme est leur être, pour les seconds, il est un devenir à construire.

De surcroît, l'idée du Liban bâti sur une alliance entre des Chrétiens et des Musulmans en 1943 s'inscrivait dans une perspective féodale, bourgeoise, d'inégalité sociale. Des fortunes colossales côtoyaient un monde de va-nu-pieds. Le Pacte a laissé en suspens l'organisation économique et sociale qui doit régir les rapports des groupes communautaires. En termes non confessionnels, on peut d'ores et déjà, faire valoir des réclamations confessionnelles. Le problème social sert alors de prétexte.

« Nous ne pouvons pas isoler, dit le président Chéhab, un de nos conflits fondamentaux, du problème social. Nous ne pouvons guérir aucun mal, ni réaliser aucun bien, durable et fixe, sans que nous ayons la possibilité de résoudre nos problèmes sociaux d'une façon sérieuse et durable. A cette fin, je vous ai invité et je vous invite sans cesse à voir, dans les efforts fournis pour résoudre notre problème social, le fondement du devoir démocratique et la consolidation de la liberté .»<sup>3</sup>

---

1- B.JODEH, *Lebanon dynamics of conflict*, Zed Books, 1985, 233 pages

2- Georges NACCACHE, *L'Orient* - 10 mai 1949, article reproduit dans *Un rêve libanais 1943-1972*, un recueil regroupant les principaux articles de Georges Naccache, éditions FMA 1983, pp.52-58. (La publication de cet article sur trois colonnes à la une de « *L'Orient* » a causé l'emprisonnement de Georges Naccache ainsi que le rédacteur en chef de son journal, Kesrouan Labaki.)

3- Fouad CHEHAB, *Majmou'at khotab*, ( Recueil de discours ), Publications du Ministère Libanais de l'Information, Beyrouth, pp.83-84.

Le président Chéhab donnera au Pacte National un contenu social qui fut longtemps négligé. Un Pacte National n'est possible qu'avec une planification et donc une répartition équitable du revenu national. Le problème social ne fut plus dissocié du problème politique.

## 2- Les Etats non-religieux et leurs particularités.

### A)- Les états laïques ou séculiers :

La laïcité est la forme d'organisation politique, consacrant le long processus d'autonomie de l'individu par rapport à la communauté ; processus enclenché, à partir des XVIe et XVIIe siècles en Occident, et porté intellectuellement par les philosophes des Lumières. Elle est en ce sens un puissant vecteur de l'affirmation des libertés individuelles et collectives. Elle est un ordre juridique d'organisation de l'État, fondé sur une séparation radicale entre les institutions religieuses et l'État.

Il y a plus de vingt cinq ans Jean Rivero écrivait : « Le statut des libertés publiques procède directement d'une idéologie : celle des droits de l'homme ». Plus proche de nous le Professeur Philippe Ardant, dans la dernière édition de son manuel d' « Institutions politiques et Droit constitutionnel » s'exprime en disant : « La confiance dans l'individu explique que l'organisation de la société soit dominée par le principe de la liberté des citoyens, qui est naturelle à l'homme. » .Au gré des évolutions doctrinales et jurisprudentielles, les termes « libertés publiques » ont cédé la place à ceux de « droits fondamentaux ». ces droits ne sont reconnus ni respecté qu'au sein d'un Etat laïque qui se conforme à l'idée que tous les citoyens sont égaux quel que soient leurs sensibilités religieuses, spirituels ou idéologies, Ainsi le Conseil constitutionnel français parle de droits fondamentaux ayant une valeur constitutionnelle, il s'est occupé d'ailleurs de les déterminer et de les énumérer. La doctrine de son côté, en se demandant quel était le critère à adopter pour dire d'un droit ou d'une liberté qu'ils sont « fondamentaux », a posé un certain nombre de conditions à savoir : Les libertés fondamentales sont celles inhérentes à l'homme et à ses droits et elle les a classées par rapport à leur source et à leur place dans l'ordonnement juridique en y ajoutant celles qui bénéficient de garanties spéciales. Ainsi tout ce qui garantit l'exercice d'une liberté a été considéré comme fondamental. Tout cela demeure cependant assez insuffisant et assez flou. D'où la nécessité de dresser un inventaire de ces droits fondamentaux et d'essayer d'en dégager si possible, une théorie générale.\*

C'est sur le principe des droits de l'homme et du citoyen que se sont fondés les constitutions de ces pays qui s'en réclament laïques, et ont ratifié les différents pactes et traités internationaux, en s'engageant de les respecter et les appliquer dans leurs juridictions. De cette manière qu' affirmait Max Weber, la sécularisation ne consiste pas à se purger de la métaphysique. Il s'agit plutôt d'un processus de transformation des traditions, ce qui explique que des cultures et des confessions différentes aient chacune engendré sa propre forme de sécularisation. En Europe la laïcité politique est largement le résultat d'un compromis entre deux acteurs institutionnels: l'État et l'Eglise<sup>1</sup>.

---

1- Olivier Roy, op cité. P2

\* Antoine KHAIR, Premier Président de la Cour de cassation, Président du Conseil supérieur de la magistrature libanais, mot d'ouverture du colloque les droits fondamentaux : inventaire et théorie générale-Beyrouth, novembre 2003 , (CEDEROMA) Centre d'études des droits du monde arabe de la Faculté de droit et des sciences politiques, Université saint-Joseph de Beyrouth,

Pour en conclure, la laïcité n'est pas antireligieuse, puisqu'elle garantit la liberté de conscience, c'est-à-dire le droit de chacune et de chacun d'adopter la religion de son choix, d'en changer ou de n'en croire aucune. Ceci est également valable pour toutes les opinions politiques, philosophiques, culturelles... De même qu'elle garantit leur libre expression dans la sphère privée. C'est ainsi qu'on peut être tout naturellement laïque et musulman, laïque et chrétien, laïque et juif, laïque et bouddhiste, laïque et athée...

La laïcité est en revanche anticléricale, dans la mesure où elle s'oppose à la prétention des religions, dont l'islam, à vouloir régenter tous les domaines de la vie des individus. Elle assure de ce fait la primauté de la citoyenneté sur l'appartenance religieuse ou communautaire. Voilà pourquoi, elle bannit les religions et les particularismes de la sphère publique, tout en garantissant leur libre expression dans la sphère privée.

## B)- Pays athées:

Les philosophies occidentales ont tendance à mettre l'homme au centre de la vie et ne dépendre que de lui-même. C'est en sens que s'est développé l'esprit de certains pays qui réfutent toutes autorités religieuses ou dogmatique, en particulier avec les philosophes matérialiste de SARTRE, de NIETZSCHE ou MARX, ce dernier qui a le plus marqué par son humanisme athée et son message de libération. Si la crise de la métaphysique et la critique bourgeoise de la religion conduisent au scepticisme et à l'indifférence, c'est la critique sociale de l'idée de Dieu initiée par MARX qui semble rencontrer la plus large audience dans ces pays en proie par les régimes autoritaires imposés. Dieu apparaît à beaucoup d'intellectuels comme le garant de l'ordre établi qu'invoquent les autorités en place pour consolider leur pouvoir et la religion comme l'opium destiné à endormir les peuples au profit de leurs exploiters.

L'indifférence religieuse, telle qu'elle est vécue dans ces pays à l'image de l'ex URSS, la chine, cuba... a été en grande partie l'oeuvre des idéologies venues de l'Occident. L'athéisme apparaît à plusieurs comme la voie de la liberté par opposition à l'esprit de dépendance qui est l'essence même de la religion. Le marxisme, que nous avons évoqué par exemple, professe la libération de l'homme « par » la religion.

L'athéisme d'État est défini comme étant la promotion de l'athéisme par un gouvernement. Un État athée est une catégorie d'État séculier, préférant l'irreligion à la religion. La promotion d'État de l'athéisme en tant que norme fut d'abord pratiquée pendant une brève période lors de la Révolution française ce fait ne couvre pas toute la période de la déchristianisation.

L'Union soviétique a une longue histoire d'athéisme d'État<sup>1</sup> dans lequel le succès social nécessite de la part des individus de militer pour l'athéisme et de ne pas fréquenter les églises. Cette politique a été poussée à son paroxysme durant l'ère stalinienne, de 1929 à 1939<sup>2</sup>.

---

1- Andrew Greeley; *Religion in Europe at the End of the Second Millennium: A Sociological Profile*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2003, p252

2- Dimitry Pospelovsky, *The Orthodox Church in the History of Russia*, St Vladimir's Seminary Press, 1998, 413

L'Union soviétique tenta de supprimer l'influence des religions sur de grands espaces géographiques, notamment en Asie centrale<sup>1</sup>. La République populaire socialiste d'Albanie sous Enver Hoxha alla jusqu'à interdire la pratique de toute religion<sup>2</sup>. Pour ces gouvernements d'orientation communistes "L'existence sociale des hommes détermine leur pensée. Et les idées justes qui sont le propre d'une classe d'avant-garde deviennent, dès qu'elles pénètrent les masses, une force matérielle capable de transformer la société et le monde."<sup>3</sup>

Ce sont des politiques attachées à une conception matérialiste et dialectique de l'évolution des sociétés humaines, à savoir que ce sont les conditions matérielles des Hommes, qui, en dernière analyse, déterminent leurs consciences, les adeptes d'un déterminisme social, qui minore le rôle des êtres humains dans la lutte pour la transformation de leurs conditions d'existence et leur émancipation. Et qui prône une idéologie de soumission de la personne et son maintien sous l'autorité de l'Etat qui dicte ses idées, ses comportements et ses pratiques.

Alors que ces Etats d'inspiration Marxiste-Léniniste furent très intolérant vis-à-vis de toutes idées de démocratie et des libertés en particulier en particulier ce qui concerne la religion et les pratiques religieuses, au point d'en interdire, de détruire les lieux de cultes, ainsi furent des Etats tyranniques sans aucune indulgence pour les libertés individuelles et au respect des cultes et croyances des personnes.

---

1- Daniel Pipes, *The Long Shadow : Culture and Politics in the Middle East*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1989, p303.

2- Robert Elsie, *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture*, Londres, C. Hurst & Co. Publishers, 2001, p357

3- Le petit livre rouge " les citations de Mao Tsetoung".

# CHAPITRE II

Le politique et la sécularité.

## 1- La laïcité en générale et la sécularité en particulier, est-il un projet politique ou une nouvelle religion imposée par les puissances occidentales?

La laïcité est d'abord et essentiellement un dispositif juridique, que l'on ne peut comprendre que par un retour rapide sur son l'histoire en particulier avec l'avènement de la république française. La société française, en voie de sécularisation, était profondément divisée après la défaite de 1870 sur le choix du régime politique : rétablissement de la monarchie, soutenu par les conservateurs et l'Eglise catholique, ou établissement de la République. Les Républicains ont donc dû conforter le nouveau régime en luttant contre le cléricalisme, du fait que l'Eglise, en vertu du Concordat de 1802, gardait des positions officielles, en particulier pour le contrôle de l'enseignement. La laïcité juridique a été établie en deux étapes : la séparation de l'Eglise et de l'école a été réalisée par les lois scolaires de 1881 à 1886; la loi de 1905 a établi la séparation des églises de l'Etat. Comme le voulait Victor Hugo, c'était « l'Etat chez lui et l'Eglise chez elle ». Ces mesures répondaient à des principes politiques issus de la Révolution: souveraineté du peuple, des citoyens égaux, déterminant l'intérêt général, éclairés par la seule Raison dans le cadre d'une morale pratique commune. La laïcité a été la mise en application, le parachèvement de ces principes. L'Eglise catholique ne les avait jamais reconnus. Le Syllabus du pape Pie IX (1864) avait réaffirmé son opposition absolue à ces erreurs des temps modernes. On voit bien qu'il s'agissait à la fois d'un conflit politique, idéologique, mais aussi philosophique. Cependant la loi de 1905 ne s'est pas engagée dans ce dernier débat : elle a établi des règles de fonctionnement de la vie politique en refusant que la République ait une philosophie officielle, quelle qu'elle soit. Loi de compromis sans doute, qui a établi les possibilités de vivre ensemble dans le respect mutuel. Ce que l'on a demandé à l'Eglise catholique, c'est de respecter la loi et la souveraineté du peuple. Il lui a fallu un certain temps pour accepter réellement la laïcité de la République et ses conséquences. L'Eglise comme les citoyens ou partis politiques peuvent d'ailleurs ne pas accepter certains principes ou lois et militer pour leur modification: ce que l'on demande à tous, c'est de respecter la loi et les règles du jeu. Ce ne sont pas les principes ou les convictions de chacun qui doivent être compatibles avec la laïcité, mais la conduite sociale.

C'est pourtant dans ces termes de principes (compatibilité ou incompatibilité de l'islam avec la laïcité) que les médias de masse et une grande partie de l'opinion internationales se posent aujourd'hui la question, mais si on posait cette question, En effet, de quel islam parle-t-on ? De celui du Coran, des hadith, de la Sunna ? De l'islam chiite, sunnite, alaouite, ismailien, etc. ? Des pratiques et attitudes de l'école malékite, chaféite, hanbalite, wahhabite ? De l'islam pratiqué au Sénégal, au Mali, en Indonésie, en Afghanistan, en Iran, en Egypte, en Tunisie, au Maroc ou en dans notre pays etc.? Par ignorance, on considère l'islam comme un « corpus intangible de croyances, de doctrines, de normes divines, sacrées et sacralisantes, donc anhistoriques, soustraites à toute critique et à tout changement »<sup>1</sup>. Ce qui caractérise l'islam et les pays musulmans, c'est la diversité à l'intérieur de la communauté des croyants. De plus, il n'existe pas d'autorité religieuse centrale, il n'existe pas de clergé hiérarchisé (sauf en Iran). Il faut abandonner une vision façonnée par l'histoire de l'Eglise catholique. Comme le rappelle Olivier Roy: « Le Coran, comme tout texte religieux, peut faire l'objet de lectures différentes. Ce qui compte c'est ce que les musulmans disent que le Coran dit. Il faut laisser le Coran aux théologiens et revenir aux musulmans et à leurs pratiques concrètes»<sup>2</sup>.

---

1- Mohamed Arkoun, La Pensée arabe, collection "Quadrillage", PUF, Paris, 2003, p. 6.

2- Olivier Roy, op cit, p33

Il faut considérer la diversité des musulmans, cesser de fantasmer sur une vision globale qui serait partagée par tous, tombant ainsi dans le piège tendu par les plus fondamentalistes.

Les contacts avec les nations européennes (et les transformations sociales interne) ont fait réagir et évoluer l'espace musulman. Dès le XIXe siècle, les Etats ont introduit des réformes techniques, politiques, militaires, sur le modèle européen. Bien qu'on considère que ce principe de sécularité ait été importé (donc incompatible avec notre religion) il reste un principe fondamental et essentiel au but d'instaurer une république moderne qui n'est pas automatiquement le refus du religieux ou même une nouvelle religion comme le prétendent certains dans les pays musulmans, à l'instar de certains exemples vivant des pays occidentaux, tel que le Royaume-Uni, Danemark, Suède, Finlande, où le processus s'apparente davantage à la sécularisation<sup>1</sup> et non l'exclusion complète de la religion, l'Eglise possède un statut officiel ausein des institutions de l'Etat, même si elle adhère, évidemment, aux principes généraux de la sécularisation. Ce phénomène s'explique par le fait que « *L'Eglise s'étant grosso modo sécularisée au même titre que le reste de la société, ces pays ne se sont pas trouvés dans l'obligation de « séparer » de l'Etat une institution qui aurait été perçue comme non libérale, c'est-à-dire globalement opposée au processus d'émancipation de l'homme et du citoyen caractéristique de la civilisation des droits de l'homme* »<sup>2</sup>.

La laïcité garante de la liberté de religion qui est un droit humain universel, et non une religion. C'est plutôt un principe de neutralité qui est au service de la liberté de religion, qui ne peut s'appliquer à tous sans discrimination, que lorsque l'État ne s'identifie pas lui-même avec une religion en particulier et reste donc "neutre"<sup>3</sup> dans ce sens. Le principe de neutralité, lorsqu'il est compris de cette manière, veut dire que l'État doit s'efforcer activement de gérer de manière non discriminatoire, ouverte et inclusive le pluralisme religieux et de conviction dans toutes ses institutions publiques qui le représente. En tant que principe d'équité politique pour une société pluraliste, les exigences de neutralité généralement "exclusives" n'ont pas lieu d'être.

Mais L'anthropocentrisme pragmatique du droit séculaire ne doit pas être confondu avec une priorité idéologique d'une vision du monde exclusivement anthropocentrique, qui ne permette au mieux que de tolérer les convictions, rituels et expressions religieuses. La laïcité a été mise en place comme un moyen d'établir l'égalité de tous les citoyens face aux droits et aux lois, indépendamment des convictions religieuses et philosophiques. Aujourd'hui elle peut être un principe de régulation, au sens durkheimien du terme, si on ne la limite pas à l'imposition autoritaire de principes. Tous les citoyens qui ont une autre religion ou qui n'en ont pas, les citoyens de religion musulmane, chrétienne, juive etc, et en particulier les femmes, à condition de ne pas se sentir a priori contestés et rejetés comme tels, ont toute leur place dans ce processus. Et ils la revendiquent, en particulier dans les pays occidentaux où il existe un pluralisme religieux et culturel.

---

1- G. Haarscher « Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire » in *Le Débat*, n°77, nov-déc 1993, pp. 46-72

2- G. Haarscher, op. cit., p. 58.

3- HELMUT REIFELD, FARID EL BACHA, LIBERTÉ DE RELIGION, publié par Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Bureau du Maroc. 2013. p 39

4- Ibid.

5- Ibid. p.41.

La sécularisation et la laïcité sont des concepts mieux définis et davantage en accord avec la constitution des Etats modernes. Ils ont précisément proposé une nouvelle articulation entre le politique et le religieux, et sont parmi les meilleurs indicateurs du développement et de la vitalité démocratiques en garantissant la liberté de conviction et l'égalité, relative ou totale, du statut officiellement réservé à une religion en regard des autres ou en regard des philosophies non confessionnelles.

Toutefois, la sécularisation des institutions peut prendre diverses formes en fonction des sociétés et des histoires nationales de chaque pays<sup>1</sup>, ce qui rend particulièrement difficile la possibilité de catégoriser les Etats laïques. Ceux-ci ont cependant en commun une définition essentielle incluant la liberté de conviction (choix d'une religion, agnosticisme ou athéisme), la séparation du religieux et de l'Etat, comprise au moins comme la fin de l'interventionnisme de l'institution religieuse dans les affaires de l'Etat, la primauté de la loi sur la règle religieuse, et la poursuite du bien public dans l'égalité de traitement des citoyens, dans l'indistinction formelle, conformément à la définition du *laos*.

Dans le développement de l'histoire moderne, la sécularisation de la société musulmane est introduite en tant que projet politique en harmonie avec le développement social, économique et intellectuelle qui répond aux besoins des citoyens de ces pays, car il s'agit d'un domaine de pensée qui laisse chaque individu choisir ses convictions, sa religion et aussi ses pratiques rituelles, ou encore son choix de croire ou pas, le plus bel exemple d'un pays musulmans pratiquant la laïcité reste la Turquie.

A l'image de celle-ci, la laïcité et le positivisme ont constitué les deux piliers du projet de modernisation, entamé depuis le XIXe siècle et aboutissant à sa fondation institutionnelle en 1923. Depuis les « Jeunes Turcs », la vision séculière de l'histoire forgée par le positivisme d'Auguste Comte a fourni un cadre référentiel pour les élites progressistes turques. La devise positiviste « progrès et ordre » a soutenu la priorité donnée à l'« ordre national » sans lequel, selon les modernistes turcs, les réformes laïques ne peuvent être réalisées dans un pays musulman<sup>2</sup>. C'est le modèle centraliste du changement, jacobinisme français, qui a servi alors de référence et d'émulation pour les modernistes turcs. En conséquence, à l'instar de la laïcité française, la sécularisation est conçue avant tout comme un projet politique plutôt que comme un processus sociétal – d'où l'utilisation courante du mot français « laïcité » et son équivalent en turc, « laiklik »<sup>3</sup>.

En Turquie (comme dans d'autres pays musulmans), la laïcité est considérée comme la condition *sine qua non* de la modernité plutôt que de la démocratie. La laïcité en Turquie comme vecteur de pénétration des valeurs de la modernité occidentale signifie aussi la mise en place d'équivalents généraux destinés à organiser et harmoniser la vie sociale de la population turque. Comme auparavant en France, la République kémaliste a institué la vie sociale dans un pays musulman en changeant la manière de mesurer, d'organiser le temps et l'espace.

---

1- Op.cité Regards – Revue, p21

2- Sükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, New York, Oxford, 1995, p. 3-32.

3. Nilüfer Göle, « La laïcité, l'espace public et le défi islamiste en Turquie », Revue *Confluences Méditerranée*, 2000.

4- Idem, « Authoritarian Secularism and Islamist Politics : The Case of Turkey », in *Civil Society in the Middle East*, Augustus R. Norton éd., Leyde-New York-Cologne, E.J. Brill, vol. 2, 1996.

C'est ainsi par la politique érigée par Kamel Atatürk, et le support de la loi qu'il a changé les pratiques comme le montre le code civil turc qui instaure la rupture avec la loi religieuse, la charia. La Turquie a adopté un code civil afin de régler les affaires de la sphère privée, de la famille, des droits de la femme en dehors de la sphère du religieux. La loi n'émerge pas à la suite de négociations avec la société, mais se révèle là comme un instrument didactique «didactic secularism»<sup>1</sup>, pour changer les moeurs, les habitudes sociales ou culturelles. Dans le cadre d'un projet de modernisation, elle devient l'instrument didactique, disciplinaire pour encourager, apprendre, voire imposer de nouvelles pratiques sociales. C'est dans cette égalité fondatrice que réside l'originalité, mais aussi la singularité de la laïcité qui n'est pas du tout un message transcendant mais plutôt un modèle qui séparerait le sacré et le profane, la loi du précepte religieux, sans pour autant établir le respect accordé à la liberté de conviction, quelle qu'elle soit, ne se conformerait pas à l'exigence d'égalité réclamée par la démocratie. Dans le cas contraire, un modèle qui ne garantirait pas le droit au choix philosophique ou religieux, ne satisferait pas à l'exigence de liberté inhérente à la démocratie. C'est dans la recherche constante de cet équilibre entre l'égalité et la liberté que la laïcité a résolument fait entrer les Etats européens dans l'ère de la Modernité. Sans pour autant considérer cette notion comme un danger ou une nouvelle religion menaçant l'intégrité sociale et politique de ces pays.

Malgré toutes les étapes et les circonstances par lesquelles cette notion est passée, il reste qu'il y est beaucoup d'ambigüités qui planent autour, et y'a des courants qui en profitent pour amalgamer et donner des sens péjoratifs au vrai intérêt du principe comme c'est le cas en Belgique, que les défenseurs de la laïcité au sens strict constituent un courant de pensée parmi d'autres, à côté des cultes reconnus. Mais alors, il faudrait, en contrepartie, lever définitivement l'ambigüité, et tenter de trouver un accord commun autour de la laïcité comprise dans son acception la plus large qui est celui d'un Etat neutre qui reconnaît la liberté de pensée. Car dans ce cadre, la laïcité « *ne signifie pas seulement la coexistence pacifique des religions, renvoyées dans la sphère privée, mais elle garantit la neutralité des institutions de l'Etat, et, surtout, extrait l'espace public de toute influence confessionnelle* En ce sens, la laïcité n'est pas un courant de pensée comparable aux cultes. Elle est, au contraire, la matrice et l'espace qui déterminent les limites du champ religieux dans la Cité, qui rendent la vie en société possible et garantissent pour tous l'égalité des droits et la liberté de conviction »<sup>2</sup>.

En dépit de ces appréhensions qui plane autour de cette idée, La sécularité dans son inspiration fondamentale consiste à organiser l'autonomie du politique par rapport au religieux. De ce fait elle n'est ni positiviste ni anti-religieuse dans le sens où elle chercherait à mettre fin à la religion, son principe ce n'est pas le rejet total de la religion de l'espace public mais l'organisation de son usage symbolique. On peut en effet lire dans la "Déclaration universelle sur la laïcité au XXIe siècle" « La laïcité n'est donc l'apanage d'aucune culture, d'aucune nation, d'aucun continent »<sup>3</sup> (art. 7) dont Jean Baubérot se gardera bien de s'en réclamer l'auteur. Ce précepte vise une justice universelle entre tous les êtres, quel que soit leurs origines, continent ou pays, c'est un processus d'élargissement des droits inaliénables des humains, qui s'inscrit dans la valorisation de la citoyenneté et le vivre ensemble de toutes les personnes qui compose une même société avec leurs divergences morales et religieuses, comme il favorise l'établissement de relations pacifiques et la participation à la réalisation du bien commun, c'est l'essence même de la laïcité.

---

1-Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 68.

2- « Regards fait peau neuve » in *Regards*, 643, Bruxelles, 19/06/2007, p. 5.

3-Michel Wieviorka, « Introduction » in Jean Baubérot et Michel Wieviorka (dir.), *op. cit.*, p. 5.

## 2- Quelques définitions erronées du concept de laïcité.

La première approche que porte le terme de laïcité, on pourrait l'associer en premier plan au sens politique, et un état laïque dans son essence fondamental c'est qu'il donne aucun avantage pour aucun courant, dogme ou croyance et ne privilégie aucun mode de vie ou croyance sur une autre, il garantit la pleine liberté de croyance et d'expression pour toutes les personnes avec quelques restrictions qui sont définies par la loi. L'expansion que connaît l'esprit laïque en occident est résulté de la théorie elle-même comme mesure pragmatique sur laquelle l'état se base pour délimiter les amalgames qui pourraient se produire entre les différents domaines politiques et les croyances<sup>1</sup>.

C'est par cette mesure que les états occidentaux ont bâti un principe d'une harmonie politique et une neutralité de l'exécutif sur laquelle la politique intérieure se base, qui la tient loin de toute pression du religieux, même avec l'alternance au pouvoir de différents courants idéologiques et de croyances, l'état ne sera pas en échec étant donné quelle est préservée par le principe de laïcité, comme il garantit la neutralité des Hommes politiques et religieux et aussi leurs orientations vis-à-vis de leur fonction. Bien que ce principe de sécularité ait été proposé par de nombreux réformateurs musulmans comme base politique dans leurs pays pour fonder une réforme et une bonne transition démocratique, sur le plan théorique ils se sont basés sur la philosophie laïque, sur le plan pratique ils ont proposé la séparation du religieux du politique<sup>2</sup> comme c'est le cas dans les pays européens depuis deux siècles, en particulier le cas français qui a influencé la République Kamérite turque.

Malgré tous les points positifs, et peut être même la solution réelle et définitive quelle pourra apporter pour les crises que vivent les pays arabo-musulmans, Elle reste incomprise et même si c'est le cas, ça reste superficielle et mal interprétée même au sein de l'élite intellectuelle ou il est parfois considérée comme de l'athéisme.

La sécularité à laquelle appellent certaines élites musulmanes au sein de la politique nationale c'est une vision qui va régir l'ensemble de la société avec leurs croyances, bien que ce principe reste étranger à l'ensemble de la population qui la voit pas dans cette définition<sup>3</sup>, car ils le considèrent comme une nouvelle religion venue pour faire barrage à la religion nationale (dans ce cas l'islam) ou même de l'éliminer complètement, comme elle s'est étendue pour influencer certains intellectuels qui ont repris cette définition populaire. Comme c'est le cas chez les intellectuels religieux qui reprennent les définitions anti-cléricales des mouvements laïques en Europe pour réfuter cette idéologie et dire qu'il n'y a pas lieu d'une laïcité dans les pays musulmans, dans cette vision des choses ils les préparent à une définition qui correspond avec l'idéologie de la *charia* d'où est surgi leur courant de pensée, la laïcité dans cette nature veut dire au premier plan l'appel à séparer l'église de l'état et le refus de son ingérence dans nos affaires terrestres.

---

1- Borhan Ghalioun, critique de la politique, L'état et la religion, centre culturel arabe, 4ème édition, 2007, p 336

2- Ibid, p. 359

3-Ibid,

4-Dhaher Adel, les fondements philosophique de la sécularité, 2 éd 1995 DAR AL SAQI. Beirut. p.39

Ainsi l'idéologie de la *Charia* appuie que l'islam est État et religion de ce fait il n'est absolument pas concerné par cette exhortation, à partir du moment que l'islam ne possède pas d'institution telle que l'église qui voudrait s'emparer des affaires de l'état.

Bien que la sécularité comprend beaucoup de points positifs, plus que les négatifs, c'est un fondement principal d'un état de droit, un état moderne qui a la valeur de reconnaître la différence d'opinions, de croyances et de coexistence comme elle garantit la liberté d'expression pour tous, c'est une valeur humaniste universelle.

Parmi les définitions courantes de la laïcité on cite aussi ces trois exemples:

A- La laïcité c'est pas une lutte ou un refus catégorique du religieux, mais elle essaye une séparation du religieux et du politique. Malgré que cette séparation peut être difficile et créer des tensions, en particulier qu'on l'état est obligé d'intervenir pour l'imposer la sauvegarder. Dans ce cas l'état peut utiliser de certains pour contraindre et forcer au respect de cette idéologie, la France est un exemple par excellence de cette force, dans ce cas on déduit de par le long chemin historique de ce concept que, la laïcité, son but n'était pas d'exclusion des croyances, mais l'éloigné du cercle de l'état et le laisser au libre choix des citoyens et de la société.

B- La laïcité n'est pas une simple mesure du profane et du spirituel, elle comprend une vraie rupture entre tout ce qui est religieux dans le domaine du politique, ce qui inclut que le pouvoir doit disposer d'une liberté totale vis-à-vis du religieux, et le religieux pareil, donc cette séparation doit être totale. La laïcité dans cette acceptation n'est pas un courant ou philosophie ou même une idéologie, et éviter de prendre la laïcité pour une nouvelle religion en lui donnant un caractère "sacré". Pour l'édification d'une laïcité on peut la fonder sur trois principales idées essentielles qui sont: la raison, la science et le progrès.

La laïcité peut se concrétiser et être vraie au moment où elle n'est pas une idéologie, c'est ce qui nous pousse d'un côté à nous pencher sur la relativité de cette norme et le refus qu'elle se transforme pour une nouvelle forme de religiosité, alors qu'elle s'est érigée contre tout ce qui est sacré.

C- La laïcité ce n'est pas aussi, un contrat, contrat social ou un pacte, car parler d'un contrat il faut préciser les différents acteurs de ce pacte et aussi comme il a été conclu, et est ce que c'est entre les états et les religions.

Cependant on sait, la laïcité c'est la séparation entre l'état et la religion, en contradiction avec un pacte, contrat. Dans un autre sens c'est un accord entre l'état et la religion de ne pas se séparer, dans cette situation y'aurait pas une vraie laïcité<sup>1</sup>.

Dans cette conjoncture, elle ne présente aucun danger pour la religion ou un contenu hostile en vers la croyance; au contraire, elle porte dans son apanage le respect et la promotion des différentes croyances, est du devoir de l'état de défendre et garantir la liberté des cultes, en effet, la laïcité n'est pas une lutte avec les cultes, mais une lutte pour sa survie, et empêcher le retour du religieux dans les institutions et les espaces publics.

Cette sauvegarde va mener l'état à engager une certaine lutte, celle-ci qui ne doit pas être une lutte contre les religions, mais contre son influence et ses ingérences dans la vie politique des pays.

---

1- Jean Baubérot, "vers un nouveau contrat laïque?", éd. Le seuil, paris 1990. p 38.

Le vingtième siècle était l'ère des naissances des mouvements et des courants totalitaires qui visaient la soumission de l'intégralité de la population sous son joug, et ils représentent une force et une influence plus ample que celle que représentait les traditions fondées sur des bases religieuses. Mais avec la poussée des sciences modernes qui, " ont nourri l'esprit critique et ont contribué à fragmenter peu à peu le monopole du religieux sur le politique; et à transformé l'Homme d'un instrument au profit d'un pouvoir politique"<sup>1</sup>, avec cette perspicacité la portée de la laïcité il privilégie la violence légale, par la loi, en vue d'une vie meilleure, l'état dans cette éventualité n'a pas l'intention d'imposer une vision d'une partie de la population pour le reste de la société par la force ou la violence politique. Mais c'est une proclamation de la liberté de conscience.

En ce qui concerne les convictions et les croyances, l'état à deux rôles principaux qui s'opposent complètement, il peut défendre une idée particulière ou une vision du monde ou ce qu'on peut appeler une vision du "bien" et dans ce cas les pouvoirs interprètent des réactions et des comportements en accord avec l'époque que nous vivons<sup>2</sup>. Et avec le désenchantement du monde selon l'expression de Max Weber, il s'avère que la religion commence à se retirer en partie à cause des crises, et qui coïncide aussi avec le développement des sciences et des technologies modernes et ses influences sur l'ensemble de la société.

---

1-Guy Haarscher, « La laïcité », cinquième édition, Paris, puf, 2011. p6

2- Ibid

### 3- Les états séculiers / laïques et les différentes lois qui régissent ce statut :

Comme tout projet politique objectif, la loi constituante est de jouer un rôle dans la direction des institutions publics, la société civile, et de garantir à chaque individu ses droits et devoirs, aussi de lui garantir ses libertés personnelles et collectives, ainsi les lois sur la laïcité sont nées pour garantir la liberté de conscience en premier lieu. Dans ce but, sont érigés les lois sur la laïcité dans les états, en particulier en occident, et ce, pour assurer la plus totale liberté de conscience : tous les hommes doivent pouvoir disposer librement de leur conscience, liberté absolue de conscience; C'est- à-dire que c'est le droit de croire ou de ne pas croire, et pour croire ou ne pas croire je n'ai d'autorisation à demander à personne.

la liberté de conscience est encore plus étendue, il s'agit d'une liberté plus large qui englobe toutes les options spirituelles, religieuse, le culte donc mais aussi les convictions, athée et agnostique.

#### A)- En France;

Quelques textes qui réglementent le quotidien en France, précisent ces libertés :

la loi du 13 juillet 1983 qui applique ce principe de la liberté d'opinion, de croyance à la fonction publique :

*« Aucune distinction ne doit être faite entre les fonctionnaires en raison de leurs opinions politiques, syndicales, philosophiques ou religieuses, de leur sexe, de leur état de santé, de leur handicap ou de leur appartenance ethnique ».*<sup>1</sup>

comme elle comporte, cette laïcité, quelques éléments qui participent à la définir d'une manière plus explicite:

- Égalité des options spirituelles.
- Séparation Eglise-Etat et neutralité de celle-ci.
- Ecole publique.

Egalité : c'est le deuxième principe de la laïcité : stricte égalité des citoyennes, des citoyens. Il ne peut y avoir de liberté véritable si la loi n'est pas la même pour tous.

Ce principe d'égalité signifie en particulier égalité quelle que soit l'option spirituelle,

- égalité stricte entre croyants de toutes religions, athées, agnostiques.
- Athée ou croyant, monothéiste ou polythéiste, libre penseur ou mystique : aucune hiérarchie ne peut être fondée sur le choix effectué entre ces options.

Et c'est pour cela aussi que la laïcité est un idéal universel car cet idéal accepte tout le monde, toutes les options spirituelles sur un pied d'égalité.

---

1-la constitution française, loi du 13 juillet 1983.

L'égalité entre toutes les options spirituelles est réalisée en France :  
Le préambule de la Constitution du 4 octobre 1958 indique Article 2 :

*« 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 »<sup>1</sup>*

Séparation Eglise- Etat et neutralité de l'Etat : La laïcité émancipe l'Etat par rapport aux options spirituelles et par rapport aux religions en particulier dans un pays laïque l'organisation de la société par rapport aux convictions des uns et des autres, le rapport du religieux au politique ne peut pas être : La laïcité dit que les hommes ont des intérêts communs : justice sociale, enseignement, santé, sécurité... et distingue deux sphères :

- Une sphère publique
- Une sphère privée

Séparation donc de l'Eglise et de l'Etat, avec neutralité de la République : elle n'est ni religieuse, ni agnostique, ni athée : elle se définit en dehors des différentes confessions, c'est Le projet de loi, préparé par Combes qui a été adopté sous le gouvernement de Rouvier le 9 décembre 1905. Dorénavant, ainsi que le précise l'article 1er de la loi :

*« La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte »<sup>2</sup>*

comme elle se distingue aussi par son école laïque et ouverte à tous, car elle considère l'école comme étant la base du fondement de la société et aussi des générations futures, qui de par leurs construction intellectuelle; acquisition du savoir et de la technique peuvent choisir le chemin de leurs destinées et orienter leurs vies vers des choix libres qui obéissent à leurs propres raisons, sans aucune contrainte extérieure; dans la conception du droit français, "L'Ecole publique"<sup>3</sup> doit préparer l'homme et le citoyen et qui fait le pari de l'intelligence et de la raison :

Une Ecole créée en raison d'une volonté politique de promouvoir l'instruction pour tous, accueillante de tous les enfants du peuple, une école pour laquelle il n'y a ni étranger, ni personne inférieure du fait de son origine ou de sa conviction spirituelle, neutre dans son atmosphère comme dans ses contenus et ses programmes, une neutralité assurée par une déontologie des enseignants, transmettant les valeurs laïques et favorisant le développement de l'esprit critique : de ce fait ne mettant aucune limite au travail de la pensée, qui permet ainsi de passer de la notion de liberté de conscience à la notion de conscience libre, car celui qui est instruit peut choisir de façon éclairée.

---

1- Constitution française, 4 octobre 1958, article 2

2- Ibid, loi du 9 décembre 1905, article 1.

3- Ibid, loi 30 octobre 1886, cette loi elle impose dans les écoles publiques la présence d'un personnel exclusivement laïque; C'est le nom de Jules Ferry qui est rattaché à la construction du socle du système éducatif français à partir de 1879.

## B)- Cas du CANADA

L'intelligentsia concourt avec les autorités publiques pour présenter le Canada comme un pays « humaniste séculier » qui a institutionnalisé les droits de l'individu, des groupes et des religions dans un modèle multiculturel, sans influence indue des Églises réactionnaires comme aux États-Unis, sans culture d'État hégémonique comme en France, sans Église établie comme en Grande-Bretagne et sans impôt religieux comme en Allemagne. L'ordonnement juridique canadien<sup>1</sup>, qui établit comme fondement du Canada « la suprématie de Dieu et la primauté du droit », reconnaît sans équivoque la liberté de conscience et l'interdiction de la discrimination : « Chacun a les libertés fondamentales suivantes : liberté de conscience et de religion ; liberté de pensée, de croyance, d'opinion et d'expression, y compris la liberté de la presse et des autres moyens de communication ; liberté de réunion pacifique ; liberté d'association. »

De plus, « la loi ne fait acception de personne et s'applique à tous et tous ont droit à la même protection et au même bénéfice de la loi, indépendamment de toute discrimination, notamment des discriminations fondées sur la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, le sexe, l'âge ou les déficiences mentales ou physiques» (art. 2 et 15 de la *Loi constitutionnelle de 1982*)<sup>2</sup>.

Le régime constitutionnel canadien ne comporte aucune clause explicite sur la séparation des Églises et de l'État. Le progrès du pluralisme religieux et l'interventionnisme généralisé de l'État ont contribué à la disparition ou à la modification des lois fédérales et provinciales qui avantageaient les deux Églises établies par les pouvoirs publics à l'époque coloniale et visaient à renforcer les fondements chrétiens de l'ordre social. L'ordre légal contemporain ne prévoit ni privilèges ni immunités ecclésiastiques ; le transfert spécifique et permanent de ressources n'est mentionné ni garanti par aucune loi ; les exemptions fiscales sont plus restrictives que dans le droit britannique ; enfin, la régulation du repos dominical est justifiée aujourd'hui par des considérations non religieuses.

La loi générale du pays, renforcée par diverses chartes de libertés provinciales, n'établit cependant pas une armature laïque ni un espace public neutre ; elle établit théoriquement la neutralité des pouvoirs publics face aux différentes entreprises idéologiques et culturelles, religieuses ou non qui, à la différence des États-Unis, sont les bienvenues tant dans l'espace privé que dans l'espace public. Cette apparente neutralité est cependant compromise en permanence par les privilèges constitutionnels des catholiques romains et des protestants en Ontario et au Québec<sup>3</sup>.

---

1- Voir les textes constitutionnels canadiens, p. 509-541, in Jacques Zylberberg et Claude Émeri (sous la direction de), *La Démocratie dans tous ses États : Argentine, Canada, France*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993

2- « Déduction pour dons applicable aux religieux », art. 110, *Loi de l'impôt sur le revenu du Canada et règlements*, Les Publications CCH/FM Ltée, Farnham (Québec) 23e éd., 1994, p. 793.

3- Art. 93, *Loi constitutionnelle de 1867*; art. 29, *Loi constitutionnelle de 1982*

Mais les chartes au Canada et au Québec, ont traduit en droits les valeurs universelles d'égalité et de liberté. La liberté de conscience est reconnue, comme la liberté de religion :

*Charte canadienne des droits et libertés*<sup>1</sup> :

Art. 2a) Chacun a les libertés fondamentales suivantes :

a) liberté de conscience et de religion.

*Charte des droits et libertés de la personne* :

Art. 3 Toute personne est titulaire des libertés fondamentales telles la liberté de conscience, la liberté de religion, la liberté d'opinion, la liberté d'expression, la liberté de réunion pacifique et la liberté d'association.

Ces chartes, sont directement inspirées des conventions internationales, dont le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*<sup>2</sup> qui énonce ceci, à l'article 18 :

1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement.

2. Nul ne subira de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix.

3. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui.

4. Les États partis 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.

En 1993, le Comité des droits de l'homme des Nations Unies a adopté l'*Observation no 22*<sup>3</sup> générale relativement à cet article. Il a statué que la liberté de pensée, de conscience et de religion comprenait le droit d'avoir des « convictions théistes, non-théistes et athées, ainsi que le droit de ne professer aucune religion ou conviction » . Cela fait en sorte aussi que « nul ne peut être contraint de révéler ses pensées ou son adhésion à une religion ou une conviction » .

---

1- *Partie I de la Loi constitutionnelle de 1982*, constituant l'annexe B de la *Loi constitutionnelle de 1982 sur le Canada* (R.-U.), 1982, c. 11, reproduite dans L.R.C. (1985) app. II, no 44 (Charte canadienne).

2- (1976) 999 R.T.N.U. 171, [En ligne]. [[www2.ohchr.org/french/law/ccpr.htm](http://www2.ohchr.org/french/law/ccpr.htm)].

3- Observation générale N° 22. "le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ( Art.18)", 30/07/93, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4,

4- Ibid,par.2.

5- Ibid,par.3

## C)- Les États Unis d'Amérique:

Le « Premier amendement » à la Constitution américaine spécifie :

« *Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof [...]* »<sup>1</sup>. Cet acte de séparation américain n'avait pas pour but d'établir et de créer une idéologie laïque et encore moins une société laïque, mais de limiter le pouvoir de l'État. Les pères fondateurs ont simplement interdit au pouvoir législatif fédéral d'établir lui-même une ou plusieurs religions officielles. Il a fallu cependant près de deux siècles de lutte pour édifier, entre l'Église et l'État, le mur désiré par Jefferson.

Actuellement, deux versions divisent les acteurs exécutifs, législatifs et judiciaires. La version la plus dure prétend construire un « mur » entre l'État, interprété dans un sens extensif, et les phénomènes religieux. Ce projet de dichotomisation complète entre la société civile et l'espace civique se garde bien de mettre en cause le poids quotidien des religions et encore moins les composantes religieuses de l'*American Way of Life*. La version « permissive » voudrait supprimer les médiations entre l'État et les religions et interprète le précepte constitutionnel comme une interdiction d'*une* religion d'État. A l'époque contemporaine, à travers les pratiques et les doctrines contradictoires de l'administration et du pouvoir judiciaire, l'on assiste au succès de la version dure. Les mêmes pères fondateurs ont interdit au pouvoir législatif d'interférer avec le libre exercice de la religion. La neutralité de l'État et le succès de l'entreprise religieuse ont limité les possibilités de généralisation et même d'émergence d'une idéologie laïque. *Le pouvoir judiciaire, plus que le pouvoir politique, est l'arbitre* contemporain des rapports entre la religion et l'État. Les décisions judiciaires ne constituent pas un corpus homogène ; contradictoires, les jugements peuvent être classés en trois catégories : les unes concernent la séparation au sens strict, les autres concernent les rentes de situation des courants dominants, les dernières concernent l'opposition entre la liberté religieuse et les intérêts généraux de l'État<sup>2</sup>.

La situation exemplaire de séparation et de neutralité dans le champ scolaire est mieux définie. Les systèmes scolaires publics, du jardin d'enfant à l'Université, excluent toute démonstration religieuse, même minimale, et tout enseignement religieux. Les tribunaux ont interdit la prière à l'école publique et ont donné tort aux groupes intégristes chrétiens qui mettaient en cause le monopole pédagogique des théories évolutionnistes. D'autre part les écoles privées, confessionnelles ou non, sont soumises à un système d'habilitation et de contrôle public et ne peuvent recevoir aucune subvention publique d'immobilisation ou de fonctionnement. *Cette quasi-laïcité du secteur scolaire est complétée par l'interdiction légale* de transferts étatiques aux acteurs religieux pour leurs activités religieuses. Même si aucune disposition constitutionnelle n'existe à ce sujet, il s'agit d'un des rares domaines où la jurisprudence de la Cour suprême ne semble pas sinieuse.

---

1- P. Blaustein et G. H. Flanz *Constitutions of the Countries of the World*, éd, « United States of America », *op. cit.*, 1990, p. 1-26.

2-Robert M. Healy, « Thomas Jefferson's "Wall" Absolute or Serpentine ? », *Journal of Church and State*, vol. 30 (3), automne 1988, p. 441-462.

La séparation légale, plus ou moins rigide, l'école publique neutre, la modernisation socio-économique coexistent avec une société civile pluraliste et religieuse<sup>1</sup>.

La religiosité culturelle américaine n'est pas seulement diffuse, elle est supportée par de nombreuses organisations concurrentes dont la majorité se situe dans des versions diverses du christianisme. Ce marché vigoureux de compétition imparfaite affecte toutes les dimensions publiques et privées de la quotidienneté, grâce à des ressources importantes qui ont une double origine : d'une part, l'exemption fiscale pour des activités religieuses; d'autre part, un accès récurrent d'acteurs et d'organisations religieuses aux ressources publiques dans le système clientéliste pour des activités... non religieuses et fictivement non politiques! Cette influence des Églises à l'époque contemporaine peut être constatée dans tous les débats publics importants et particulièrement dans la vie parlementaire<sup>2</sup>.

Société quadrillée par les organisations de la croyance, la société américaine n'est pas une société laïque; son pluralisme dépend moins des institutions publiques que de la concurrence inter et intra-religieuse.

---

1- Selon une étude menée entre 1990 et 1993, 95 % des Américains croient en Dieu, 82% se considèrent religieux et 44 % fréquentent le service religieux dominical. Source : *World Values Survey*, cité par *The Economist*, 8 juillet 1995, p. 19-20.

2- Adoption au congrès de *Freedom of Religion Restoration Act* (1993) qui délimite strictement le droit de régulation étatique de la religion.

# CHAPITRE III

De quelle Laïcité on parle ?

Pendant longtemps, l'État et la religion ont été liés. Le mouvement laïque qui s'est manifesté pour la première fois dans les textes de 1789, est le fruit d'une histoire bien plus ancienne, une histoire qui distingue déjà le royaume de Dieu et l'Eglise, l'idée de séparer le temporel (le politique) du spirituel (la religion) apparaît avec le christianisme dans le nouveau Testament avec la célèbre parabole de Jésus "Rendre à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu"<sup>1</sup> considérée comme précepte fondateur de la chrétienté et des premiers papes et aussi la base de la distinction entre la conscience personnelle inspirée par la Loi de Dieu et la conscience inspirée par les lois des différents états, le pouvoir temporel appartient au chef de l'État et le pouvoir spirituel à l'autorité religieuse. L'état, sur ces bases chrétiennes peut envisager naturellement une distinction structurelle forte entre le religieux et le politique.

La laïcité est le "principe de séparation de la société civile et la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Eglises aucun pouvoir politique"<sup>2</sup>. Elle consiste donc à distinguer les sphères des pouvoirs politique et religieux des zones d'autorité respective : l'Eglise est souveraine dans son domaine de compétences. Ce principe d'aménagement ne peut donc constituer un obstacle à l'épanouissement de la religion puisqu'il assure que l'état n'interviendra pas dans les affaires religieuses. Il est courant de considérer cette distinction entre domaine de l'Eglise et domaine séculier comme l'origine de l'évolution qui a conduit à dépouiller l'Eglise de ses rôles dans la société, et à l'écarter de certains domaines qu'elle occupait. Beaucoup le pensent, surtout parmi les Occidentaux. Ainsi pour un historien comme Bernard Lewis, c'est dans la particularité même du christianisme, et précisément dans la distinction qu'il fait entre ce qui appartient à Dieu et ce qui appartient à César, entre l'Eglise et l'État comme deux institutions séparées, que se trouve le germe du sécularisme, même si ce « germe »<sup>3</sup> a dû attendre plus de quinze siècles (et quelques guerres de religion) pour éclore.

D'autres chercheurs, qui se sont penchés sur les processus par lesquels la sécularisation s'est accomplie, sont arrivés à des conclusions opposées :

«... la religion chrétienne est depuis si longtemps mêlée au tissu social européen qu'il a fallu une mobilisation militante pour créer un espace séculier, mobilisation responsable d'un conflit qui a duré au moins deux siècles. La séparation de l'Eglise et de la société a nécessité une "opération chirurgicale" qui a gravement meurtri l'Eglise et qui, de surcroît, a entraîné la religion dans une réaction politique, surtout dans les sociétés catholiques» . C'est donc un projet contemporain qui vise à travailler les sociétés en profondeur, aussi de les adapter aux développements récents qui sont entrain de s'exercer, et le rôle de la religion devrait aussi s'accommoder aux changements induit par la société moderne.

---

1- Evangile de Mathieu, 22, 21.

2- Le petit Robert, 2007

3- Bernard Lewis

4- David Martin, « Remise en question de la théorie de la sécularisation », in Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, p.26.

La différenciation sociale et la rationalisation constituent des bouleversements majeurs qui transforment la signification sociale de la religion<sup>1</sup>. Sous l'effet de l'émergence de plusieurs champs distincts régis par des règles et des institutions spécifiques, la différenciation sociale fait de la religion un secteur parmi d'autres qui n'exerce plus son hégémonie en matière d'instruction, de solidarité sociale ou de production du droit. L'émergence de nouvelles classes sociales sous l'effet du développement du capitalisme induit des visions du monde concurrentes de la cosmogonie religieuse. La société se substitue à la communauté locale qui ne constitue plus l'univers restreint des individus, et la religion est concurrencée par d'autres formes du lien social. La rationalisation qu'opère le monothéisme avec la croyance en un Dieu unique et transcendant, mais aussi avec le développement de la théologie préparent la voie à la rationalisation instrumentale et à la maîtrise technique du monde.

### 1-La sécularité en occident (exemple de l'état laïque Français)

Ce fait politique n'a pas été éteint soudainement, mais il put se réaliser d'une manière lente à travers l'histoire, le projet laïque de la République s'inspire de la philosophie des Lumières et de la Révolution française. Ils reprennent à leur compte l'opposition soulignée par les philosophes français entre la " raison " et l' " obscurantisme " religieux. L'expérience de la Ière République en France (1792), qui instaure une " liberté de conscience " et met en place une première séparation des Eglises et de l'Etat leur sert également de référence.

Les constituants décidèrent ainsi, dans une perspective de laïcisation de l'Etat, de placer sous les auspices non pas de Dieu mais de « l'Etre Suprême » les deux textes fondateurs qu'ils votèrent; d'une part la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 et d'autre part, la Constitution du 3 septembre 1791. Etait également consacré le principe de liberté de conscience, la Déclaration du 26 août 1789 disposant ainsi que « Nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses. » La constitution montagnarde de 1793 va dans le même axe en édictant que « le libre exercice des cultes ne peut être interdit. » La Constitution de l'an III enfin précise : « Nul ne peut être empêché d'exercer, en se conformant aux lois, le culte qu'il a choisi. »

Les historiens de la laïcité considèrent les textes de CONDORCET dans son rapport sur le projet de décret sur l'éducation qu'il a proposé au conseil législatif en 1792 comme un texte fondateur. Bien qu'il n'a pas été approuvé dans son intégralité il reste une base pour les législateurs. Ce texte a été proposé pour être une loi, mais il a été farouchement critiqué, au final il est modifié pour qu'il soit plus réaliste, comme il a été rapporté par PIERRE Ognier<sup>2</sup>. Condorcet a résumé la spécificité de sa pensée dans un texte volumineux, avec un vocabulaire simplifié. Ce texte fut écrit dans une plus grande discrétion avant sa détention et puis son décès en 1794.

Au premier plan, la philosophie des lumières, en France, elle vise l'instruction de la population, ce qui s'oppose avec les valeurs religieuses et les autorités de l'église catholique. En vérité cette philosophie elle ne vient pas d'une autorité métaphysique ou une inspiration étrange à l'Homme, la philosophie des lumières est un héritage de la pensée Cartésienne qui appuie sur les origines de la vérité.

---

1-David Martin, *A general theory of secularization*. The book society of Canada 1978 p350.

2-PIERRE Ognier, "Histoire de la laïcisation de l'éducation en France" , éd. CNDP, Paris, 1994, p 24-30

La rationalité produite par les lumières c'est les sciences bâties sur les vérités qui sont disposées sur des méthodes concrètes et diverses comme l'observation, les hypothèses, les expériences etc. Cette confiance en vers les sciences a produit des souhaits d'une vie meilleure vers un bonheur authentique.

Au second plan, le progrès des sciences<sup>1</sup> et du savoir et les techniques qui ont résulté de celles-ci, étaient centrés au tour de l'idée de la promotion de l'humanité qui évoluait. Condorcet dans cette occurrence se base sur la volonté de l'homme d'arracher son indépendance et sa liberté de toute tutelle. Dans le même contexte il décrit les longue allure de l'esprit humaniste, comme il insiste aussi sur le fait du recul de la superstition et la poussée de l'esprit rationnel scientifique. Comme il considère les valeurs morales et la tolérance comme essentiel au savoir et au progrès dans la société. L'intolérance et l'extrémisme est nourrit d'ignorance et de superstition est les croyances insensés. Les guerres, tyrannie, racisme, et l'autoritarisme s'entretiennent par l'ignorance.

La laïcité c'est l'indépendance des institutions d'un État par rapport aux religions, donc un programme politique basé sur le principe d'une stricte séparation entre le pouvoir politique et administratif de l'État et le pouvoir religieux<sup>1</sup>. L'État laïque ne s'appuie sur aucune religion officielle, ni ne reconnaît aucune autorité divine, comme c'est le cas pour la France; la politique y étant une affaire humaine et seulement humaine. Toute ingérence des religions dans les institutions d'État est exclue, et toute ingérence de l'État dans les affaires internes des institutions religieuses est également exclue, ce principe est étroitement lié aux droits de l'homme et aux libertés individuelles et collectives que reconnaît la France. Comme l'a dit Charles Taylor, si les institutions doivent être laïques, les individus doivent être libres. L'État dans ce cas de figure est le garant de tous ces principes ainsi il promut les libertés des citoyens et aussi il érige des garanties à leurs applications.

A l'instar de la Convention européenne des droits de l'homme et de sauvegarde des libertés fondamentales, constitue assurément l'instrument le plus élaboré de protection des droits de la personne<sup>2</sup>. Établie dans le cadre du Conseil de l'Europe, elle a été signée à Rome le 04 novembre 1950 et approuvée par la loi du 13 mai 1955<sup>3</sup>. Elle est assortie de 10 protocoles.

Les droits et libertés qu'elle consacre et garantit sont essentiellement civils et politiques, même si certains, comme le droit à l'enseignement, ont un aspect économique. Il s'agit principalement des articles suivants :

- Du droit à la vie;
- De l'interdiction de la torture, des traitements inhumains et dégradants;
- De l'interdiction de l'esclavage, la servitude et le travail forcé;
- Du droit à la liberté et à la sûreté de la personne;
- Du droit à un procès équitable, à une bonne administration de la justice et à la non rétroactivité des lois pénales;

---

1- Ibid. P30

2- Dans le cadre de l'Union européenne une charte des droits fondamentaux a aussi pour objet la protection de certains droits et libertés entre les pays membre de l'Union. Cette Charte n'est toutefois pas actuellement obligatoire.

3- A ce jour la Convention européenne des droits de l'homme a été ratifiée par les 46 États membres du Conseil de l'Europe.

4- art. 2 jusqu'au 14 de la Charte Européenne des Droits de l'Homme.

- Du droit au respect de la vie privée et familiale;
- Du droit à la liberté de pensée, de religion et d'expression;
- Du droit de réunion, d'association et de la liberté syndicale;
- De la clause générale de non discrimination;

Les protocoles consacrent des droits plus spécifiques comme,

- Le droit d'appel en cas de condamnation pénale<sup>1</sup>;
- Le droit à une indemnisation en cas d'erreur judiciaire<sup>2</sup>;
- L'égalité en droit de la famille, entre époux et dans les relations parents-enfants<sup>3</sup>;
- Le droit des étrangers ;
- L'abolition de la peine de mort ;
- Le droit de recours individuel devant la Cour européenne des droits de l'homme ;
- Le droit de propriété .

## 2-La sécularité dans les pays orientaux ( exemple de la Turquie )

Le pays qui donne l'exemple dans ce domaine restera la république laïque de Turquie, qui a été érigé par le célèbre KAMEL ATATURK, le fondateur d'une république à l'image de la république française, qui a exclu la religion du domaine public avec la loi sur la laïcité de 1905,

Sous l'influence des courants de pensée laïcistes en Europe et au prix de transformations radicales, l'élite turque du début du XXe siècle - comprenant notamment les adeptes de l'athéisme et du positivisme-, a troqué l'islam politique impérial pour le nationalisme laïc. En théorisant le turquisme, Ziya Gökalp cherche à « mettre fin à la théocratie dans laquelle les lois sont faites par les califes et les sultans » tout en préservant l'islam. S'il dénonce l'anticléricalisme, Mustapha Kemal ne rejette pas en bloc la religion, et c'est parfois au nom de la transcendance religieuse qu'il justifie la laïcisation de l'Etat : « pour purifier et élever la foi islamique, il est indispensable de la désengager de l'instrumentalisation politique qui a prévalu durant des siècles » . Il ne faut pas oublier que le Califat islamique est toujours en vigueur au moment de la proclamation de la République et Atatürk envisage un moment de le conserver avant son abolition en mars 1924. Il faut attendre 1928 pour que l'islam ne soit plus religion d'Etat, et 1937 pour voir la laïcité formulée dans la constitution sous le terme *laiklik* comme on l'a déjà indiqué au par avant .

---

1- art 2 du septième protocole.

2- art 3 du septième protocole

3- art 5 du septième protocole

4- art 4 du quatrième et 1er du septième protocoles.

5- Sixième protocole concernant l'abolition de la peine de mort

6- art. 3 du neuvième protocole.

7- art. 1er du premier protocole.

8- centre d'analyse politique *Les cahiers bleus n°17, Islam et Sécularité : Réformismes et enjeux géopolitique*

Si l'islam est utilisé comme ressource symbolique au profit du kémalisme et de ses trois piliers -Laïcité, République et Nation-, la Constitution turque ne l'évoque dans aucun de ses articles et garantit « la liberté de conscience, de croyance et de conviction religieuses ». Aussi, « nul ne peut être astreint à prendre part à des prières ou à des rites et cérémonies religieux, ni à divulguer ses croyances et ses convictions religieuses et nul ne peut être blâmé ni incriminé en raison de ses croyances ou convictions religieuses ». Dans le même temps, « l'éducation et l'enseignement religieux et éthique sont dispensés sous la surveillance et le contrôle de l'Etat ».

Les sociétés musulmanes modernes sont travaillées en profondeur par la sécularisation<sup>1</sup>. La religion a perdu son pouvoir structurant. Pour s'en convaincre, il suffit de mesurer le déclin irrémédiable (voire la disparition dans certains cas) d'un ensemble de fonctions autrefois dévolues à la religion. Les hommes de religion (les saints, les jurisconsultes...) ne sont plus au centre de la vie sociale des sociétés musulmanes modernes mais à leur périphérie. Le savoir théologique est marginalisé de la production de normes morales ou juridiques. Il y a une disjonction évidente entre la transformation des rapports sociaux induits par la vie moderne et la capacité du langage religieux à accompagner ces changements. La religion est devenue un secteur de la vie sociale.

Contrairement au point de vue assez largement répandu dans les opinions publiques et les médias occidentaux qui affirme l'incapacité des sociétés musulmanes d'entrer dans la modernité et, notamment, d'acclimater en leur sein la sécularité et la démocratie, qui en sont des caractéristiques majeures, la société turque avec son émancipation dans ce domaine fait exception par rapport aux autres pays de confession musulmane, en effet depuis presque un siècle la constitution turque s'est doté d'un outil efficace, celui de la "laiklik" pour se poser sur le chemin de la modernisation de ses institutions républicaines, et ainsi mettre en avant un moteur d'évolution contemporain, celui là, inscrit ce pays dans la liste des nations qui n'a rien à envier aux pays occidentaux.

Bien que la politique imposée par Attaturk pour répandre le laïcisme<sup>2</sup> n'était pas de ce qu'on pourrait appeler pratique démocratique, considérée comme une idéologie moderniste est liée aux actions autoritaires de l'Etat pour contrôler l'espace public – pratiques rigides au début de la République, surtout pendant la période du parti unique de 1923 à 1946, qui laissent place à des pratiques plus flexibles à partir de la démocratisation entamée en 1950, et retrouvent encore aujourd'hui un terrain propice en face d'un islamisme politique qui cherche à investir la vie publique, en particulier avec la prise du pouvoir par les islamistes depuis 2002.

Mais si on lit l'histoire républicaine de la Turquie on montre qu'une série de réformes juridiques a institué un social en équivalence avec le social occidental. Le principe de la laïcité est au coeur de cette construction. À la différence du processus de sécularisation, mouvement qui s'inscrit sur la longue durée, la laïcité relève plutôt d'une volonté de la politique étatique qui définit à la fois les institutions et une vie sociale conforme à ses principes.

---

1- Ibid

2- Semih VANER, Daniel HERADSTVEIT et Ali KAZANCIGIL, sécularisation et démocratisation dans les sociétés musulmanes, éd l'Harmattan, Paris 1988, p13

Dans ce sens-là, la République turque kémaliste a elle aussi procédé à une institution du social à travers une série de réformes juridiques. Parmi les mesures les plus importantes prises dès 1926, le monopole de l'État sur l'enseignement («Tevhidi Tedrisat », toutes les institutions de l'éducation ont été mises sous l'autorité du ministère de l'Éducation)<sup>1</sup> qui a interdit toute reconnaissance officielle de l'enseignement religieux et consacré la suprématie de l'éducation séculière et moderne à l'échelle nationale. L'avènement de l'État-nation a donc été accompagné par la centralisation de l'éducation et la formation de ses propres élites nationales. Ce monopole souligne combien l'école était et reste le vecteur essentiel pour arracher les individus à leurs racines, traditionnelles et religieuses, et leur permettre de faire l'apprentissage de la citoyenneté. Il montre aussi une volonté de rupture avec le passé, avec les élites ottomanes et musulmanes, pour produire au sein de ses écoles ses propres élites républicaines, laïques et kémalistes et ce qui a encouragé l'émancipation de la femme par leur accès à l'éducation et leur participation à la vie publique.

Le projet Kamaliste d'une République turque laïque est atteint grâce aux outils qu'il a mis en disposition de celle-ci à savoir le vecteur de la loi que l'on change les pratiques comme le montre le code civil turc qui instaure la rupture avec la loi religieuse, la charia. La Turquie a adopté un code civil afin de régler les affaires de la sphère privée, de la famille, des droits de la femme en dehors de la sphère du religieux. La loi n'émerge pas à la suite de négociations avec la société<sup>2</sup>, mais se révèle là comme un instrument didactique pour changer les moeurs, les habitudes sociales ou culturelles (comme, par exemple, la non-reconnaissance du mariage religieux). Dans le cadre d'un projet de modernisation, elle devient l'instrument didactique, disciplinaire pour encourager, apprendre, voire imposer de nouvelles pratiques sociales.

Comme par ailleurs le kémalisme laïc en Turquie avait encadré et contraint l'islam, le renouveau de l'islam et le « revoilement » des femmes musulmanes dans les années quatre-vingt ont remis brutalement dans l'agenda politique turc la question de la relation entre République et islam. Le port du foulard<sup>3</sup> a engendré, à son tour, un mouvement de défense de la laïcité de la part des femmes en Turquie. Dès 1986, des associations civiles de femmes et de jeunes ont pris position pour la défense de la laïcité et contre le port du foulard. Le projet kémaliste, imposé d'en haut pendant longtemps, a été repris par le « bas », par une vie associative non négligeable pour qui la figure féminine de la laïcité continuait à être au centre du conflit.

La Turquie, a su mettre en place un encadrement institutionnel et juridique, permettant de faire face aux enjeux politiques entre le républicanisme laïc et l'islam public. On peut brièvement dire que la perspective de l'adhésion à l'Union européenne a permis à la Turquie de réformer l'idée autoritaire qu'elle se faisait de la République et de créer un consensus politique entre deux Turquies : laïque et musulmane. Cela nous amène à la question de l'islam dans son rapport à l'espace public européen.

---

1- NILÜFER GÖLE; L a laïcité républicaine et l'islam public op.cit p142

2- Ibid; Semih VANER, Daniel HERADSTVEIT et Ali KAZANCIGIL. P22

3- op.cit; L a laïcité républicaine et l'islam public.

D'un côté, face à la présence de l'islam en Europe, on assiste à un épuisement du discours multiculturaliste, les Pays-Bas en sont le meilleur exemple. Ou encore, dans le cas de l'Allemagne, on entend une défense ouverte des valeurs chrétiennes de l'Europe. Et, en France, on entend le renouveau d'un discours sur la défense des valeurs républicaines et laïques et le désir de dresser des frontières entre les musulmans et les Européens. L'Europe se perçoit comme une identité face à la présence islamique, plutôt que comme un projet qui s'élabore en déplaçant les frontières d'inclusion et d'exclusion. Une redéfinition séculière et universelle du projet européen devient ainsi un enjeu politique majeur à l'échelle du globe.

### 3-un aperçu sur la situation politique, religieuse dans les pays maghrébins et les défis auxquels ils font face.

Depuis l'ère des indépendances et au fur et à mesure du durcissement des régimes au pouvoir, le religieux est devenu une sorte d'*asile politique* pour toutes sortes de revendications citoyennes dans ces jeunes états récemment acquis leurs autonomies. Là où la liberté de parole et d'opinion s'est progressivement restreinte, le recours au religieux a crû telle une valeur refuge en attendant d'un droit social et politique qui a assumé une vocation d'autant plus messianique qu'il reste le maillon faible ou la pièce manquante de l'État postcolonial<sup>1</sup>. C'est en ce sens que s'est développée la situation politique et sociale au sein des pays qui ont acquis leur indépendance au 20ème siècle, à l'exemple des pays nord-africains ( de l'Algérie, Tunisie, Maroc) nous pouvons entrevoir des logiques de sécularisation<sup>2</sup> et de citoyenneté au sein même du fait religieux contemporain.

En porte à faux avec les prédicats de nombreux politologues occidentaux, d'intellectuels et autres clercs médiatiques euro arabes qui ont essentialisé l'islam et ses manifestations, l'évolution récente des sociétés du Maghreb et d'Orient révèle en pointillés une rationalisation à l'oeuvre au sein des sociétés. Les conséquences de cette rationalisation pourraient être plus significatives qu'un réenchantement religieux dont se réclament parfois ces sociétés. C'est cette rationalisation derrière le phénomène d'*apparence religieuse*<sup>3</sup> qui sont à sonder, pour les droits civils qu'elle est susceptible de faire avancer dans l'actuelle vague de libéralisation politique, voire de démocratisation. La plupart des « spécialistes de l'islam » n'ont voulu observer que cette visibilité du religieux, sa sphère discursive, alors que nous cherchons à saisir les infra logiques qui l'animent. D'une certaine manière, les logiques actuelles de la sécularisation s'articulent autour de la question lancinante de *l'islam et des fondements du pouvoir* telle qu'elle fut évoquée en 1925 de manière critique et clinique par le théologien égyptien Ali Abderraziq\*. Comment penser des États dont le système politique doit dorénavant affirmer la prééminence du peuple, la primauté de sa souveraineté en lieu et place des figures mythiques ou plutôt mythifiées du Calife, du Sultan, de l'Émir, du Cheikh et de l'Imam ? Comment passer du modèle théologique de la masse obéissante au Représentant de Dieu sur terre, au gouvernement issu de la volonté du plus grand nombre ?

---

1- Colloque international 6 – 8 Juin 2013, sous le thème "Religion et Politique : logiques de la sécularisation et de la citoyenneté en islam" l'Institut de hautes études internationales et du développement à Genève, Suisse.

2- Ibid.

3- Ibid.

\* Ali Abderraziq: (1888-1966) théologien réformiste égyptien, docteur à l'université Al-Azhar et Cadi de Mansura.

Si depuis plus d'une trentaine d'années, l'islam a représenté un étendard politique pour toutes sortes de mouvements visant à transformer l'État et la société, la question qui se pose désormais est de savoir si la réislamisation effectuée n'a pas abouti paradoxalement à une sécularisation et à une citoyenneté aux logiques plures et complexes. De plus, toutes sortes de processus tels que la désacralisation du pouvoir et du savoir, le libéralisme économique et la globalisation des échanges, la géopolitique du pétrole, les moyens de communication ubiquitaire et les nouveaux médias, l'émergence des sociétés civiles et la démocratisation de la vie politique concourent à redéfinir les champs respectifs du religieux et du politique.

Durant les trois dernières décennies, la plupart des sociétés arabo musulmanes ont connu une transformation démographique qui s'est traduite par une urbanisation et une alphabétisation de masse dont les effets se traduisent aujourd'hui par des revendications citoyennes autour d'un État de droit. La nouveauté constatée avec les soulèvements populaires que connaît ces pays actuellement, est que ces revendications semblent ne s'accompagner d'aucune connotation métaphysique ou religieuse, comme on l'a vu dans les révolutions arabes à l'exemple de celle du jasmin en Tunisie, la révolution du 25 janvier 2011 en Égypte ou encore celle qui tend vers un même point en Algérie.

La question culturelle, ne se limite pas à la culture politique mais se concentre surtout sur le rôle de l'islam au sein de nos sociétés au Maghreb en particulier l'Algérie, Tunisie et le Maroc. En effet, la religion islamique est souvent avancée comme l'explication principale de l'absence de démocratie dans le monde arabo-musulman et en particulier dans notre société qui essaye par tous les moyens de réfuter tous les principes de développement par haine des autres cultures en particulier celles qui nous viennent de l'Occident. Pour en savoir un peu plus on se penche sur le cas de la Tunisie et les rapports qu'entretient cet État avec la religion.

Très largement majoritaire en Tunisie sous la forme du sunnisme de rite malékite, l'islam pourrait posséder une influence politique à partir de l'apparition d'un mouvement contestataire islamiste qui l'utiliserait au sein de l'espace public. Ce mouvement, qui prend forme avec le Mouvement de la tendance islamique, qui prend l'appellation ENNAHDHA émerge durant les années 1970. Il est alors alimenté par la crise économique croissante<sup>1</sup>. et un contexte de déception généralisée vis-à-vis des idéologies socialisantes (dont l'Égypte nassérienne était le porte-drapeau et qu'incarnait Bourguiba). Se présentant alors comme le « catalyseur de toutes les déceptions », il était considéré par beaucoup comme la seule alternative possible au régime en place<sup>2</sup>. Cependant, les premiers appels à une « réislamisation » de la société étaient en réalité venus de certains milieux au sein même du Néo-Destour<sup>3</sup>, ce qui affaiblit l'hypothèse d'une rupture radicale avec le système<sup>4</sup>.

---

1-TESSLER, Mark, « The Origins of Popular Support for Islamist Movements. A Political Economy Analysis », in ENTELIS, John P. [édité par], *Islam, Democracy, and the State in North Africa*, éd. Indiana University Press, Bloomington, 1997, p. 109

2- MAYORAZ, Éric-Alain, op. cit., p. 98

3- CAMAU, Michel et GEISSER, Vincent, op. cit., p. 274

4- Ibid., p. 276

Or, en raison de la faiblesse du reste de l'opposition soumise à la répression<sup>1</sup>, le champ de la contestation a été laissé aux seuls islamistes, l'engagement de certains de leurs dirigeants au sein de la Ligue tunisienne des droits de l'homme (LTDH) ayant sans doute contribué à une certaine modération de leurs discours<sup>2</sup>. Ainsi, ils parvinrent à rassembler trois catégories de population aux intérêts pourtant divergents<sup>3</sup>: les déshérités, déçus de la politique économique bourguibienne qui commençait à s'essouffler, les intellectuels, dont la parole était opprimée, et les femmes, pour qui le Code du statut personnel, législation moderniste sur les droits de la femme entré en vigueur en 1956 et qui leur accordait des droits très importants, comportait certaines faiblesses face à leur réalité quotidienne . Le succès de ce mouvement trouva plus tard un écho chez les étudiants de gauche et d'extrême-gauche touchés par la « fin des idéologies » liée à la chute du système de référence communiste. Pour expliquer ce phénomène, Ilhem Marzouki fait l'hypothèse d'une « crispation identitaire » qui serait la réaction d'une société assoiffée de modernisation mais frustrée par la mainmise politique d'un régime autoritaire

Car, soumise jusque-là aux décisions venant des hautes sphères de l'État, elle soutenait dès lors les islamistes car ces derniers offraient aux individus un rôle jusque-là inédit : celui d'acteur politique . En revanche, selon Mark Tessler, le soutien au mouvement islamiste traduisait plutôt des motivations instrumentales, destinées à faire pression sur le régime, plus qu'une adhésion au programme du mouvement .

Malgré tout, face à ce nouveau défi, le régime adopta rapidement une stratégie vis-à-vis de cette force politique montante : il existe l'hypothèse d'une instrumentalisation du mouvement par le président Bourguiba qui l'aurait encouragé dans un premier temps afin de contrer les partis de gauche et d'extrême-gauche qui critiquaient de plus en plus ouvertement sa politique, notamment en matière économique , mais aussi afin de calmer la pression interne exercée par certains courants du Néo-Destour. Pourtant, pour Dale F. Eickelman, cette inclusion du discours religieux dans la rhétorique officielle révélait plutôt l'évolution de la jeune génération tunisienne qui disposait d'une meilleure instruction et qui commençait donc à concevoir de façon plus critique le pouvoir politique par rapport à ses aînés . Mais rapidement, c'est-à-dire dès les années 1980, la répression s'abat sur les islamistes au fur et à mesure qu'ils s'expriment ouvertement, notamment par des manifestations dans les rues des villes tunisiennes, les procès politiques se multipliant et étant accompagnés de plusieurs condamnations à mort pour certains de leurs dirigeants.

---

1- TESSLER, Mark, op. cit., p. 113

2- CAMAU, Michel et GEISSER, Vincent, op. cit., p. 303

3- MARZOUKI, Ilhem, « Le jeu de bascule de l'identité », in LAMLOUM, Olfa et RAVENEL, Bernard, *La Tunisie de Ben Ali. La société contre le régime*, éd. L'Harmattan, Paris, 2002, p. 92-93

4- *ibid.*, p. 95-96

5- *Ibid.*, p. 99

6- *Ibid.* MARZOUKI, Ilhem. P 97

7- TESSLER, Mark, op. cit., p. 115

8- MARZOUKI, Ilhem, op. cit., p. 97

9- EICKELMAN, Dale F., op. cit., p. 30

L'arrivée au pouvoir du président Ben Ali apporta d'abord une accalmie du climat politique et les leaders furent amnistiés. Mais dès le début des années 1990, le mouvement islamiste est à nouveau la cible de la répression qui justifie l'accroissement du contrôle étatique sur la sphère politique et l'interruption de l'ouverture démocratique au nom de la garantie de la sécurité nationale et de la continuité de la conception étatique de la modernité. Dans cette perspective, Delphine Cavallo insiste sur la conception du monde politique selon laquelle « les droits de la communauté politique nationale deviennent supérieurs aux droits individuels si ceux-ci menacent l'unité nationale »<sup>1</sup>. Mais, malgré certaines violences qui ont été imputées aux islamistes, le mouvement *Ennahda* n'a jamais souscrit dans aucune de ses prises de position à une stratégie violente de prise du pouvoir, ce qui s'inscrit dans la tradition réformiste de l'islam tunisien qui remontait déjà à l'époque précoloniale<sup>2</sup>. Au contraire, il a, à l'instar d'autres mouvements islamistes, décidé d'utiliser les instruments légaux à sa disposition afin d'atteindre ses objectifs.

De son côté, le régime, en criminalisant le mouvement, réussit à unifier autour de lui la classe moyenne, effrayée par les éventuelles conséquences d'une prise du pouvoir des islamistes, et même plusieurs personnalités de l'opposition légale<sup>3</sup> au nom de la lutte contre l'extrémisme , mais également contre le terrorisme, en particulier à partir des attentats du 11 septembre 2001, affaiblissant ainsi les critiques à son égard.

Le cas voisin de l'Algérie sert, au même moment, de repoussoir<sup>5</sup>, permettant au gouvernement de légitimer son approche répressive<sup>6</sup>, d'apposer sa marque sur la vie religieuse du pays et d'accroître de ce fait l'étatisation de la sphère religieuse. d'apposer sa marque sur la vie religieuse du pays et d'accroître de ce fait l'étatisation de la sphère religieuse. Cela se traduit par la création d'un ministère des affaires religieuses, par la limitation de l'accès aux mosquées en dehors des heures de prière, par la nomination des imams ou le contrôle de leurs discours. Dans le même sens, le président Ben Ali effectue à quelques reprises le pèlerinage à la Mecque, les appels à la prière sont diffusés à la radio et à la télévision publique et le secteur académique est mis à contribution, notamment au travers de prix, afin de promouvoir la conception officielle de l'islam. Cette politique réduit d'autant la marge de manoeuvre des islamistes qui utilisaient les mosquées comme lieu de diffusion de leur projet politique en raison de la répression auxquels le reste de l'espace public était soumis<sup>7</sup>.

---

1- CAVALLO, Delphine, « Développement et libéralisation économique en Tunisie. Éléments d'analyse des discours de légitimation », in LAMLOUM, Olfa et RAVENEL, Bernard, *La Tunisie de Ben Ali. La société contre le régime*, éd. L'Harmattan, Paris, 2002, p. 62

2- ENTELIS, John P., « Political Islam in the Maghreb. The Non-violent Dimension », in ENTELIS, John P. [édité par], *Islam, Democracy, and the State in North Africa*, éd. Indiana University Press, Bloomington, 1997, p. 44-45

3- HERMASSI, Abdelbaki, « Changement socio-économique et implications politiques. Le Maghreb », in op. cit., p. 329

4- KRÄMER, Gudrun, « L'intégration des intégristes. Une étude comparative de l'Égypte, la Jordanie et la Tunisie », in SALAMÉ, Ghassan [sous la dir. De], *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabo-musulman et islamique*, éd. Fayard, Paris, 1994, p. 286

5-LAMLOUM, olfa, « L'indéfictible soutien français à l'exclusion de l'islamisme tunisien », in LAMLOUM, olfa et RAVENEL, Bernard, *La Tunisie de Ben Ali. La société contre le régime*, éd. L'HARMATTAN, Paris, 2002, p. 107

6- ENTELIS, John P., « Political Islam in the Maghreb. The Non-violent Dimension », in ENTELIS, John P. [édité par], *Islam, Democracy, and the State in North Africa*, éd. Indiana University Press, Bloomington, 1997, p. 47

7- HERMASSI, Abdelbaki, op. cit., p. 324

Dans le même temps, le gouvernement tunisien se fait le porte-parole d'un islam « tolérant », contestant aux islamistes le monopole sur ce type de thématique et récupérant leur discours sur l'identité arabo-islamique de la Tunisie mais le modifiant pour l'insérer dans la tradition étatique de construction d'une identité tunisienne moderne, l'opposant toutefois à la conception plus séculariste des deux premières décennies de la présidence Bourguiba.

Pour autant, certaines franges de l'opposition légale, dont le Parti démocratique progressiste (PDP) et le Forum démocratique pour le travail et les libertés (FDTL), légalisé le 25 octobre 2002, ou de l'opposition non-reconnue, comme le Parti communiste des ouvriers de Tunisie (PCOT), cherche aujourd'hui à coopérer avec les islamistes. Cela viserait un double objectif : d'une part, rechercher un consensus afin de faire pression sur le régime et demander des réformes minimales et, d'autre part, renforcer leur propre position sur l'arène politique afin de se démarquer des partis de l'opposition considérés comme plus proches du gouvernement. Alors que d'autres, notamment à l'extrême-gauche (tel le Mouvement du Renouveau ou *Ettajdid*), continuent de refuser de donner une reconnaissance aux islamistes qu'ils considèrent comme allant à l'encontre d'un principe de sécularité illustré notamment par le statut progressiste de la femme tunisienne<sup>1</sup>. Ils se retrouvent ainsi sur la ligne défendue par le gouvernement et participe alors de l'amalgame fait par la population entre les positions de l'opposition et celles du gouvernement.

Il semble donc que la religion islamique joue bien un rôle sur la scène politique tunisienne et qu'elle serve de justification à l'exclusion des islamistes de l'espace public. Pourtant, ce rôle n'est pas dû à l'islam en tant que tel mais aux différents acteurs politiques tunisiens qui en font chacun leur propre lecture, en fonction de leurs croyances personnelles mais aussi parfois de stratégies et de positionnements politiques. Or, l'exclusion des islamistes du jeu politique ne peut résoudre les problèmes, notamment socio-économiques, soulevés par le mouvement et va à l'encontre du principe même de pluralisme. Au contraire, selon Burhan Ghalioun, la répression a paradoxalement conduit à la « réislamisation des mentalités » et à la « traditionalisation des mœurs »<sup>2</sup>, ce qui irait partiellement dans le sens de l'hypothèse identitaire de Marzouki. Pour John P. Entelis, cette exclusion conduit également à un vide politique qui ne peut que déstabiliser encore plus le régime<sup>3</sup> si ce vide n'est pas comblé par d'autres formations ayant une réelle assise populaire.

---

1- KÉFI, Ridha, « Que faire des islamistes ? », Revue *Jeune Afrique l'intelligent*, 22 janvier 2006 consultable sur

[http://www.jeuneafrique.com/jeune\\_afrique/article\\_jeune\\_afrique.asp?art\\_cle=LIN22016quefase\\_tsim0](http://www.jeuneafrique.com/jeune_afrique/article_jeune_afrique.asp?art_cle=LIN22016quefase_tsim0),

2- GHALIOUN, Burhan, « La condition de la modernité », in LAMLOUM, Olfa et RAVENEL, Bernard, *La Tunisie de Ben Ali. La société contre le régime*, éd. L'Harmattan, Paris, 2002, p. 146

3- ENTELIS, John P. [édité par], *Islam, Democracy, and the State in North Africa*, éd. Indiana University Press, Bloomington, 1997, p.15

Toutefois, leur inclusion sans acceptation des règles du jeu démocratique, où chaque acteur est prêt à reconnaître l'autre, et ce dans un système dominé par un régime autoritaire où l'opposition légale est structurellement faible, peut mener, selon Robert Malley<sup>1</sup>, au simple remplacement d'une hégémonie par une autre. En revanche, d'autres auteurs, dont Hamadi Redissi, continue de voir dans l'islam même le principal obstacle dans le processus de démocratisation du monde arabo-musulman. Selon ce dernier, « il existe bien une inadéquation entre la religion musulmane et les valeurs de la démocratie, qu'il s'agisse du principe d'égalité ou de la liberté de conscience [...]»<sup>2</sup>. Dans ce cas de figure, seul un régime laïc permettrait l'émergence d'un système réellement pluraliste. Pourtant, il faut reconnaître que l'islam n'est pas si monolithique que certains peuvent le penser et qu'une articulation entre islam politique et démocratie est possible, les cas du Bangladesh ou de l'Indonésie, malgré leurs défauts, indiquant qu'islam modéré et démocratie peuvent être compatibles.

Pour conclure sur le cas de la Tunisie, il faut en observer une certaine maturité au sein de sa population, mais aussi de sa sphère politique, comme ça s'est constaté après sa révolution du jasmin et la prise de pouvoir par les islamistes d'ENNAHDHA, qui à la suite de protestation populaire contre sa politique mais aussi contre la nouvelle constitution qui a pris des notions religieuses plus que démocratiques, en particulier en ce qui concerne le statut de la femme et de la famille, à pousser le parti islamiste à léguer le pouvoir, organiser une transition pacifique au profit d'une nouvelle génération imprégnée par l'idéologie démocratique, sociale et aussi laïque, cette génération qui a été préparé par la politique engagée durant les 20 ou 30 dernière années dont les principes laïques ont été ancré.

---

1- MALLEY, Robert, op. Cit p450

2- Ibid.

#### 4- principe de sécularité comme substitut politique au régime d'échec en Algérie?

Le fait est, selon Mohamed Charfi, que « depuis plusieurs décennies, la plupart des militants pour la démocratie et les droits de l'homme dans les pays musulmans réclament la laïcité, tandis que les théologiens et les intégristes s'y opposent de manière farouche. Cette opposition a pris toutes les formes démagogiques possibles au point que, aux yeux de l'opinion, laïcité ne signifie plus séparation entre Etat et religion. Le mot est maintenant chargé du sens d'athéisme ; l'Etat laïc serait nécessairement hostile à la religion. C'est cependant un aspect secondaire dans notre travail. L'essentiel est que la laïcité à la française s'adapte mal à l'islam [...]. La spécificité de l'islam sunnite est que la construction et l'entretien des mosquées et des établissements d'enseignement religieux ont toujours été financés principalement par l'Etat [...]. La nature de l'islam est telle que, dans un pays musulman, l'Etat ne peut se soustraire à ses obligations religieuses. La démocratie implique non pas la séparation entre l'islam et l'Etat, mais, au sein de l'Etat, la séparation entre la fonction religieuse et les fonctions politiques. Ce serait un compromis raisonnable et bien adapté aux circonstances, à condition que cessent les abus que l'on constate aujourd'hui »<sup>1</sup>.

Mais où situer exactement la séparation entre ces deux fonctions ? C'est dans le domaine des codes de la famille et du statut des personnes que les Etats, parce que législateurs, sont intervenus pour y introduire un certain nombre de réformes, si bien qu'aujourd'hui les écoles de *fiqh* s'avèrent être désormais des écoles nationales<sup>2</sup>. Et rien ne témoigne mieux de l'ambiguïté des situations juridiques que le 1er article des codes civils. Le Code Civil algérien de 1975 précise, en effet, que « la loi (*nass tashrīʿī*) régit toutes les matières auxquelles se rapporte la lettre ou l'esprit de l'une de ses dispositions. En l'absence d'une disposition légale, le juge (*qâdī*) se prononce selon les principes (*mabâdī*) de la *Sharī'a* islamique et, à défaut, selon la coutume (*urf*). Le cas échéant, il a recours aux principes du droit naturel (*qânûn tabīʿī*) et aux règles (*qawâ'id*) de l'équité (*'adâla*) ».

Qui ne voit combien large est alors le champ qui est laissé à la jurisprudence, laquelle dépendra donc toujours de la formation des juges (Facultés de *Sharī'a* ou Facultés modernes) et des orientations du Ministère de la Justice, voire du Ministère des Affaires Religieuses.

C'est dans ce sens que vient la théorie d'instaurer une sécularité institutionnelle à l'image de celle que suggère Habermas; où il propose une méthode d'articulation de la neutralité du politique vis-à-vis du religieux, et cette question appelle une réflexion institutionnelle. Sur ce point Habermas n'entend pas transiger avec l'idée de séparation des deux sphères. C'est un des grands apports de la démocratie constitutionnelle, explique-t-il : on ne saurait permettre aux Eglises de pénétrer, encore moins d'englober, la sphère de l'Etat<sup>3</sup>. Notre auteur construit ce schéma de séparation, en se situant sur un double terrain, celui des règles juridiques et sur celui des règles langagières.

Sur le premier point, le philosophe allemand ne souhaite pas certes, comme le voudrait un «sécularisme strict», que l'Etat n'entretienne pas de relations avec les communautés de croyances.

---

1- Albin Michel. *Islam et liberté, le malentendu historique*, éd confluence 1999, Paris, pp. 192-194.

2- M. Borrmans, « Droit musulman et législations nationales », in *Les Courants internes à l'islam*, Michel Younès (dir.), Lyon, ProFac, 2009, pp. 15-35.

3- Philippe Portier, « Liberté et religion dans la pensée de Jürgen Habermas », *Politeia*, n°10, 2006, p.251-267.

Dans le cas de l'Algérie il est pas nécessairement d'abroger l'article 2 de la constitution qui stipule que l'islam est la religion de l'état (peut être juste une révision de cet article, qui stipulera que l'islam est religion du peuple). La séparation se fait ici «à l'allemande», sur un mode partenarial. Outre qu'il doit leur reconnaître des droits larges, celui notamment de s'organiser à leur gré (ce qui emporte la possibilité d'établir une distinction entre les fonctions des hommes et celles des femmes) et de se développer *ad extra*, il doit pouvoir leur apporter un soutien financier (dans le cas de notre pays garder le ministère des affaires religieuses et reconnaître les autres cultes non-musulmans et leurs rites), et instituer même, afin de profiter de leurs «ressources de sagesse» un dialogue ouvert et régulier avec leurs représentants. La question des droits culturels est abordée également. Habermas considère qu'elle doit être prise en compte généreusement par l'Etat : les individus doivent pouvoir faire valoir librement dans l'espace social les traditions auxquelles ils sont attachés, en matière par exemple d'habitudes vestimentaires, d'abattages rituels ou d'interdits alimentaires.

Il n'est évidemment rien là qui fasse signe vers une politique de l'hétéronomie (soumission). On ne saurait admettre que l'autorité religieuse s'installe à l'intérieur de l'appareil d'Etat (comme c'est le cas en Iran), et dicte de là ses contenus à la loi positive. Les normes posées par le pouvoir gouvernemental doivent, demeurées autonomes vis-à-vis des décrets religieux, et faire droit aux principes d'égalité et de liberté propres à la démocratie constitutionnelle. La reconnaissance des traditions culturelles ne vaut d'ailleurs, de son point de vue, que dans les limites de cet espace normatif : parce qu'elles sont contraires au droit républicain, il faut dénoncer avec force, affirmer-t-il, les pratiques des « mariages arrangés » ou des mutilations corporelles, et déplorer de même l'arrêt dans lequel la Cour suprême des Etats-Unis a donné aux Amish le droit de ne pas prolonger la scolarité de leurs enfants au-delà de 14 ans. A distance de la pensée multiculturaliste « lourde » (qui admet les droits collectifs et l'idée de pluralisme juridique), Habermas rejoint ici la pensée d'un Ricoeur<sup>1</sup>.

Sur le second point - celui qui concerne les règles langagières -, le théoricien de Francfort marque la même volonté de limiter l'expansion du religieux. On peut aborder la question à partir de la distinction, posée par notre auteur lui-même, entre la sphère de la décision politique (l'espace gouvernemental) et la sphère de la formation de l'opinion (l'espace politique public)<sup>2</sup>.

Pour certains analystes, comme Nicolas Walterstorff<sup>3</sup>, le langage religieux doit pouvoir être présent dans les deux sphères : rien n'interdit, dans cette perspective, que les lois puissent prendre appui sur un argumentaire théologique, ou même scripturaire. Pour d'autres, comme Robert Audi, qui considère que la démocratie doit être fondée sur la recherche du consensus, il faut éviter dans les deux espaces l'utilisation de la sémantique religieuse : « Les citoyens doivent s'en tenir à des arguments dont les sources seraient neutres par rapport aux différentes conceptions de la vie bonne » .

---

1-Ibid, « Paul Ricoeur et la question politique, in Jérôme Porée et Gilbert Vincent (dir.), Ricoeur. Une pensée en dialogue, Rennes, PUR, 2010, p.123-145.

2-Jürgen Habermas, « Retour sur la religion dans l'espace public », *Le Débat*, nov.-déc. 2008 art. cit., p.29.

3-Nicholas Walterstorff, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Rowman & Littlefield Publishers, 1996

4-Robert Audi, "The place of religion argument in a free and democratic society", *San Diego Law Review* 30 (1993), p.691-692.

Habermas propose une voie médiane. Le langage de la foi doit demeurer à l'extérieur de la sphère de la décision politique. Il reprend ici la clause restrictive (*proviso*) chère à John Rawls : ni le gouvernement, ni l'administration, ni l'autorité judiciaire ne peuvent en démocratie faire usage d'un argumentaire religieux pour fonder leurs actes, d'abord parce que ce serait manquer à l'idée de « neutralité de l'Etat à l'égard des visions du monde », ensuite parce « les lois doivent être justifiées dans une langue que tous les citoyens comprennent »<sup>1</sup>.

Dans cette perspective, il se montre fort critique à l'égard des rituels de la « religion civile » aux Etats-Unis, à l'égard notamment des prestations de serment sur la Bible. En revanche, notre auteur n'entend nullement exclure la parole religieuse de l'espace de la discussion publique. Pour une raison d'égalité sans doute : « La solidarité entre membres d'une même communauté démocratique exige que des citoyens séculiers puissent dans la société civile et dans l'espace politique public rencontrer leurs concitoyens religieux d'égal à égal »<sup>2</sup>. Pour une raison d'utilité aussi : les religions ont dans leur rhétorique même (pensons à l'idée de Création par exemple, qui surélève le principe de la sacralité de l'humain) des ressources de sens qui peuvent renforcer encore l'impact civilisateur de leurs propositions, et permettre au « dialogue civique » de parvenir à des « résultats rationnellement acceptables ».

Ce schéma général suppose une conversion des communautés de croyances. De même que les incroyants doivent s'ouvrir aux apports cognitifs de la religion, il faut qu'elles fassent quant à elles, selon Habermas, l'« apprentissage » des principes démocratiques, il convient qu'elles respectent l'autonomie de leurs fidèles. Notre auteur dénonce, de ce point de vue, les prétentions des mollahs iraniens ou afghans, mais aussi les prêtres de *Solidarnosc* ou les évêques allemands qui, sous Adenauer, donnaient des consignes électorales : « Les Eglises n'ont pas le droit de substituer leur autorité spirituelle aux raisons susceptibles de trouver une résonance générale »<sup>3</sup>, il importe qu'elles adhèrent aux principes du libéralisme, aux idées notamment de pluralisme et de la souveraineté populaire comme source de la loi. Il ne s'agit pas simplement dans l'esprit du philosophe de Francfort d'une adhésion de convenance, comme c'était le cas pour l'Eglise catholique avant Vatican II (avec son modèle de la tolérance), mais d'une conversion en profondeur et en sincérité, tant il est vrai que « l'Etat constitutionnel, loin de se satisfaire du *modus vivendi*, dépend d'une légitimité enracinée dans des convictions » .

Dans ce cas de figure en remarque que Habermas de part son discours, vise à récuser le sécularisme intégral, « endurci et exclusif » : en rupture avec la séparation laïciste, il accepte que des relations de coopération puissent s'établir entre les religions et l'Etat. Selon son expression, la « perte de fonction » du religieux ne conduit pas à sa « perte de sens ».

---

1-Ibid, *Entre naturalisme et religion*, p.180.

2-Ibid., « Retour sur la religion dans l'espace public », *Le Débat*, nov.-déc. 2008, p.149.

3- Ibid.p.149.

4- Ibid, *Entre naturalisme et religion*, p.148

Pour autant, cette reconnaissance ne se fait pas, contrairement à ce qu'on a pu dire, sur le mode d'un retour à la pensée substantialiste. Il ne rêve pas d'une régénération théocratique de la société, que rend d'ailleurs impossible le processus de détachement à l'égard du religieux extrémiste qui continue de marquer notre époque. Le politique, de son point de vue, doit conserver son autonomie ; et le religieux s'installer, comme le voulait Kant, « dans les limites de la simple raison »<sup>2</sup>. Le monde du dernier Jürgen Habermas rencontre ainsi, selon son argumentaire propre, tout un courant philosophique de notre temps, où l'on pourrait placer aussi Ricoeur, Walzer ou même Taylor : aux débordements de l'utilitarisme, qui conduit à tant de pathologies sociales, il faut opposer désormais l'alliance de la raison agnostique (pour peu qu'elle s'ouvre à l'impératif de solidarité) et de la raison croyante (à condition qu'elle fasse droit à l'impératif de raisonabilité).

C'est dans un sens d'une laïcité souple que l'Algérie trouvera un épanouissement politique et juridique auquel le peuple aspire et pour une construction d'un pays moderne avec des valeurs humaines qui soustraite à toute censure, les convictions personnelles, dévolues à la liberté de conscience, et l'éthique de vie, autonome dans les limites d'un droit commun qui assure la coexistence des libertés et des pensées. Ensuite, celle d'une souveraineté de la volonté qui est à la source des règles de la vie commune, comme de la conscience et de la raison qui l'éclaire. Rousseau y insistait : pour que la société humaine soit véritablement union, il faut que ses membres consentent aux principes qui la fondent.

---

1- Ibid, p150

2- E- Kant " La religion dans les limites de la raison" 1794, traduit par André TREMESAYGUES, dec 2002

# CHAPITRE IV

Conclusion

Les succès électoraux de l'islam politique ne sont pas la traduction d'une adhésion à ses conceptions du monde, des rapports sociaux et de la politique. Il est d'ailleurs très difficile d'identifier un projet cohérent commun à l'ensemble des mouvements qui en relèvent. En dehors de la revendication d'un « État islamique », qui est plus un étendard qu'une vision claire de ce qu'il doit être, du rejet de ce que les islamistes attribuent, aux influences occidentales (dont la laïcité, le respect total de la liberté de conscience et l'égalité complète entre les sexes), sur toutes les autres questions, l'islam politique n'a rien de spécifique et les mouvements qui le composent sont très divisés. C'est le flou programmatique de ces mouvements et la radicalité de leur discours contre l'hégémonie, et l'arrogance des puissances occidentales et de leurs alliés ( les régimes corrompus et autoritaires des pays musulmans), d'une part, l'absence d'une autre alternative crédible et suffisamment organisée à ces régimes, d'autre part, qui expliquent leur succès.

Il serait donc abusif d'en conclure une quelconque spécificité de l'islam qui en ferait une religion particulièrement incompatible avec la démocratie et la sécularisation, comme aiment le répéter les tenants d'un certain culturalisme essentialiste et les idéologues des guerres de cultures. Même, s'il est trop tôt pour parler d'une sortie de l'islam politique, soit par une conversion à la démocratie des mouvements qui s'en réclament, soit par l'avènement d'une alternative démocratique laïque qui a du mal à s'imposer, le triomphe total de ces mouvements ne constitue pas un destin fatal auquel le monde musulman ne pourra pas échapper et avec lequel il faut composer.

Il existe dans notre sociétés une profonde aspiration à la modernité, à la liberté, à l'égalité et à la dignité, un mouvement associatif qui porte ces aspirations et des forces démocratiques qui, si elles sont suffisamment unies, reconnues, aidées, pourront contribuer à faire évoluer et ancrer tous ces principes et les concrétiser au sein de notre société.

Tenant compte du droit civil, et des différences des personnes qui vivent au sein d'une société et aussi pour développer une politique égalitaire qui œuvre pour le bien de la communauté, il est fondamental qu'il reste neutre du point de vue religieux. Avec les diversités d'opinions, que ce soit sur les plans politique ou religieux, qui comptent des agnostiques, athées, non-croyants, La liberté de conscience, seule, peut être non seulement un fondement de la construction d'un pays de droit et d'égalité sociale mais aussi l'édification de relations saines et solides avec d'autres pays, ce qui fait de la laïcité comme principe universel, un enjeu majeur pour la construction d'une société démocratique et libre. Ce n'est pas une question étymologique, de vocabulaire, mais une question politique essentielle.

Avec le retour du religieux, et la montée d'un certain extrémisme dans notre société, la question de la science, de la recherche, des savoirs de leur transmission s'en trouve réinterrogée. Les cours des sciences comme d'histoires sont aujourd'hui contestés dans les institutions d'enseignement et même dans les universités par les élèves et les étudiants au nom de leur religion si les données scientifiques remettent en cause les dogmes. La démarche scientifique et ses conclusions sont contestées, l'esprit critique et le doute scientifique reculent.

Les thèses créationnistes ou du dessein intelligent sont présentes jusque dans les milieux scientifiques et universitaires, portées par les sectes évangélistes et islamistes notamment, mais pas seulement, puisque « L'Atlas de la création », publication turque développant subrepticement les positions créationnistes, a été distribué par ses promoteurs gratuitement dans les écoles en Europe par exemple. Le Vatican a réagi pour s'indigner du prix Nobel de médecine 2010 attribué à Robert Edward, père de la fécondation in vitro.

Les jeunes générations vont moins vers les études scientifiques. Certes, la recherche scientifique n'est pas aux abois, mais un état d'esprit se crée qui conteste certaines recherches, état d'esprit qui va au-delà des questions éthiques que pose la science et encore plus la science moderne, questions qui doivent être débattues dans la société et qui ne sont pas nouvelles « sciences sans conscience n'est que ruine de l'âme » disait déjà Rabelais dans Pantagruel au XVI<sup>e</sup> siècle.

Le statut des femmes dans la société se trouve bien entendu au cœur de la problématique. Toutes les religions et en particulier monothéistes tel que l'islam, ont peur de la femme, s'obstinent à la maintenir sous la dépendance et la tutelle de l'homme. De plus, les femmes sont souvent instrumentalisées dans le débat politique comme le montrent les débats sur le voile ou la burka, problème que l'on retrouve dans beaucoup de pays européens à l'image de la France, la Belgique, les Pays-Bas, l'Allemagne, le Royaume uni et l'Espagne entres autres ainsi que les quotas dans les assemblées élues en Algérie. Les Églises interviennent régulièrement, de façon répétée et souvent virulente, contre les lois sur le droit à l'avortement et à la contraception, comme on l'a constaté il y a quelques années en Italie, en Espagne ou en Pologne.

Bien d'autres secteurs d'activité sont affectés par ces débats ou prises de position. Des États de plus en plus nombreux établissent des dérogations à la loi générale au nom de la religion. Citons quelques exemples : Un patient juif, au Canada, a été soigné en priorité aux urgences pour lui permettre de rentrer chez lui avant le Shabbat. Les sikhs, au Royaume-Uni, ont le droit de conduire une moto sans casque afin de garder le turban. La France vient de reconnaître, de plus, dans des conditions non transparentes, les diplômes délivrés par le Vatican. Ce sont de petites touches, qui, prises individuellement, ne portent pas forcément atteinte au fonctionnement de nos sociétés, et c'est bien l'argument qui est mis en avant pour accepter de telles entorses. Mais, n'est-ce pas le doigt dans l'engrenage, car c'est un encouragement à d'autres revendications. Certains services publics se trouvent confrontés quotidiennement à de telles demandes : les cantines scolaires avec des exigences de repas spécifiques (Hallal), les hôpitaux et centres de soins avec les refus de soins par les hommes de la part de femmes ou le refus de transfusion.

Enfin, les enjeux anthropologiques, éthiques ou moraux sont importants, voire essentiels. La pression pour imposer l'idée que les laïcs, et encore plus les athées, sont amoraux et sans spiritualité, si elle n'est pas nouvelle, est constante et régulièrement développée par les instances religieuses. Certains, se disant philosophes, n'hésitent pas à faire le lien inéluctable pour eux entre laïcité, athéisme en particulier chez les fanatiques islamistes et extrémistes religieux qui vouent une haine implacable contre cette idée.

Cette thèse, hélas instillée par le pape Benoit XVI dans ses encycliques ou par des politiques, est évidemment une aberration. Dans son encyclique « Caritas in Veritate » par laquelle il prône un « humanisme véritable » il précise toutefois que « Dieu est le garant du véritable développement de l'homme » et qu'un « humanisme sans Dieu est inhumain », s'arrogeant ainsi aux croyants un monopole d'humanité. Les dérapages que connaît notre monde, tant dans le domaine économique que social avec les inégalités, le viol des libertés ou la prétention de l'Homme de se conduire seul, ne peuvent recevoir de réponse que dans la religion, les valeurs spirituelles notamment chrétiennes, car « l'athéisme soustrait aux citoyens la force morale et spirituelle pour s'engager en faveur du développement humain intégral... »

Pour conclure. Le débat est légitime: La liberté d'opinion, la liberté religieuse et de conscience et la liberté d'expression font partie des droits fondamentaux garantis par les chartes internationales et les organismes des droits de l'homme, et parfois même par celles qu'on ne voudrait pas admettre. Il est donc normal et souhaitable que les opinions religieuses s'y fassent entendre. Il serait souhaitable aussi que les opinions laïques fassent de même et soient beaucoup plus présentes dans les débats nationaux et en particulier dans les pays arabo-musulmans, et faire connaître cette idéologie et éclaircir quelques ambiguïtés et idées reçues à propos de la laïcité politique.

Dans une période de forte sécularisation des sociétés et de réactions virulentes à cette sécularisation où les Églises veulent ré-évangéliser les sociétés et les musulmans réislamiser les leurs, la laïcité est le seul principe qui permette de construire des États démocratiques où pour reprendre la formule du Centre d'Action laïque (CAL) belge : « Liberté (de penser, de s'exprimer, de jouir de son corps, de circuler sur la planète...), émancipation, solidarité, justice, progrès, égalité, tolérance, démocratie, capacité d'indignation, de révolte, autonomie, la recherche d'un bonheur partagé ici et maintenant. Nous devons encore et toujours cultiver l'esprit critique, favoriser la réflexion personnelle et renforcer la démarche libre-exaministe ».

Toute personne agissant pour la promotion de la liberté de conscience et des libertés individuelles, c'est de l'utopie de les réaliser dans un environnement où plane une atmosphère sclérosée par une politique renfermée sur elle-même, où la religion prend le dessus sur les affaires des Hommes; dans cette logique, il n'y aura pas de liberté de conscience ni individuelle sans une sécularité politique, celle-ci n'ayant pas pour fin d'abolir les croyances ou la religion, mais de leur octroyer un cadre raisonnable en leur donnant la possibilité de s'exprimer en aménageant la coexistence du politique et du religieux.

La laïcité n'a pas pour finalité d'éradiquer la religion ni de l'entraver mais de la conserver et de l'accroître. ; Or, l'islam réel s'oppose à l'islam politique, cet islam politique qui impose des idéologies basées sur l'endoctrinement des peuples et les propulse dans des conflits au nom du refus de la modernité, et ainsi enfermer nos sociétés dans des modèles archaïques.

Le seul moyen efficace pour faire rempart à toutes ces idéologies religieuses intégristes, et ceux qui opèrent une polarisation radicale, plaçant cet islam à l'opposé de ce que la modernité politique a produit est celle de la laïcité au niveau du juridique et du politique et au niveau des institutions afin de stopper le marchandage de la religion pour des intérêts personnelles.

La laïcité dans ce cas se présente comme une idéologie pacifiste qui vise à maintenir l'intégrité de l'État en le mettant à l'abri des conflits qui pourraient l'opposer aux religions et les nombreuses ingérences de celles-ci dans ses affaires sachant que le but suprême de l'État est non seulement de gérer les affaires des Hommes sur terre et non dans l'au-delà mais aussi de veiller à l'unité première du peuple souverain, fondée sur la stricte égalité de droits de ses membres, par rapport à ce qui peut la contredire. La laïcité souligne donc la référence au bien commun, à la république, comme fondement et horizon de la démocratie. Cette insistance est évidemment incompatible avec l'attribution à une partie des hommes d'un pouvoir confessionnel sur le tout.

Dans l'absolu, un État moderne et démocratique est un État qui garantit le respect de la liberté de penser et celui là exige la séparation de l'État et de la religion ce qui implique, de fait, que l'État n'ait pas de religion et qu'il soit neutre vis-à-vis de toutes les religions et non-religions.

# Bibliographie

## Les sources:

- Andrew Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium : A Sociological Profile*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2003.
- Antoine MESSARA, *Le modèle politique libanais et sa survie, essai sur la classification et l'aménagement d'un système consociatif*, Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth 1983.
- Antoine AZAR, *Les institutions politiques Libanaises*, Librairie generale de droit et de jurisprudence, Paris, 1969.
- Aïcha ABDEL RAHMANE, *A-chakhsiya al-islamya* (la personnalité islamique), Publication de l'Université Arabe de Beyrouth, 1972.
- Ahmed BAYDOUN, *L'identité des Libanais*, In Fadia KIWAN (dir.), *Le Liban contemporain*, CERMOC, éditions CNRS, Paris, 1994.
- Borhan Ghalioun, critique de la politique, L'état et la religion, centre culturel arabe, 4ème édition, 2007.
- Borhan Ghalioun, La condition de la démocratie, in LAMLOUM, Olfa et RAVENEL, Bernard, *La Tunisie de Ben Ali. La société contre le régime*, ed. L'Harmattan, Paris, 2002.
- B.JODEH, *Lebanon dynamics of conflict*, Zed Books, 1985.
- Dhaher Adel, les fondements philosophiques de la sécularité, 2 ed 1995 DAR AL SAQI, Beirut.
- Carl SCHMITT, *La notion de Politique* Trad. M.-L. Sreihauer. Preface de J. Freund, Clamann-Levy, Paris, 1972); *Théologie et Politique*, Gallimard, 1988. Cf. aussi, Julien FREUND, *L'Essence du politique*, Sirey, 1965; *Qu'est-ce que la politique?* Seuil, 1978.
- C. Coutel, *La République et l'école*, Paris, Presses Pocket, 1991.
- Dahbia ABROUS, *L'honneur et le travail des femmes en Algérie*, edit. L'Harmattan, Paris, 1989.
- DAHER, *Histoire sociale du Liban 1914-1926*, (en arabe) Dar al-Farabi, Beyrouth, 1974.
- Daniel Pipes, *The Long Shadow : Culture and Politics in the Middle East*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1989.
- David Martin, Remise en question de la théorie de la sécularisation, in Grace Davie et Daniele Hervieu-Leger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996,
- David Martin, *A general theory of secularization*. The book society of Canada 1978.
- Dictionnaire de la philosophie, Didier JULIA, librairie Larousse paris, Edition 1979.
- Dic. De Philo, 4ème ed. Revue et augmentée, ARMAND Collin, Paris, 2011.
- Dic le petit Larousse. Larousse/HER 1999
- Dictionnaire de la philosophie, Didier JULIA, librairie Larousse paris, Edition 1979.
- Dic. De Philo, 4ème édition revue et augmentée, ed. ARMAND Collin, Paris, 2011.
- Dic le petit Larousse. Larousse/HER 1999
- Dic le petit Larousse. Larousse/HER 1999
- Dimitry Pospelovsky, *The Orthodox Church in the History of Russia*, St Vladimir's Seminary Press, 1998,
- Edmond RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Beyrouth, publications de l'Université Libanaise, 1973.
- Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981,
- E- Kant " La religion dans les limites de la raison" 1794, traduit par Andre TREMESAYGUES, Dec 2002.
- Evangile de Mathieu, 22, 21.
- Georges CORM, *Le Liban contemporain, Histoire et Société*, La Découverte, Paris.
- Guy Haarscher, *La laïcité*, cinquième édition, Paris, PUF, 2011.
- H. Pena-Ruiz., *Laïcité : le mot et le principe*, extrait de *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Gallimard Folio actuel, Paris, 2003.
- Henri LAURENS, *l'Orient arabe, l'Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, coll. U, 2ème édition, Paris, 2002
- HELMUT REIFELD, FARID EL BACHA, LIBERTE DE RELIGION, publiée par Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Bureau du Maroc. 2013.
- Jean Bauberot, *Laïcité 1905-2005, Entre passion et raison*, Seuil 2004.
- Jean Bauberot, "vers un nouveau contrat laïque?", ed. Le seuil, Paris 1990.
- Kamal SALIBI, *Une maison aux nombreuses demeures, l'identité Libanaise dans le creuset de l'histoire*, NAUFAL, Paris, 1989.

-KRAMER, Gudrun, L'intégration des intégristes. Une étude comparative de l'Égypte, la Jordanie et la Tunisie, in

SALAME, Ghassan [sous la dir. De], *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabomusulman et islamique*, ed. Fayard, Paris, 1994,

-Michel CHIHA, *Politique intérieure*, Publications de la fondation Chiha, Ed. du Trident, Beyrouth, 1964,

-Michael HUDSON, *The Precarious Republic*, Random House. New York 1968 .

-Mohamed Arkoun, *La Pensee arabe*, collection "Quadrillage", PUF, Paris, 2003.

- M. Borrmans, "Droit musulman et législations nationales", in *Les Courants internes à l'islam*, Michel Younes (dir.), Lyon, ProFac, 2009.

-Nouveau vocabulaire des études philosophiques, S. AUROUX, Y. WEIL. ed. HACHETTE 1984.

-Nouveau vocabulaire des études philosophiques, S. AUROUX, Y. WEIL. ed. HACHETTE 1984.

-N. SAADI, *La femme et la loi en Algérie*, Collection *Femme Maghreb 2000*, edit. Le Fennec, Casablanca, 1991 ; edit. Bouchene, Alger, 1991.

-P. Delfosse (Dir.), *Dictionnaire historique de la laïcité en Belgique*, Ed. Luc Pire, Bruxelles, 2005,

-PIERRE Ognier, "Histoire de la laïcisation de l'éducation en France", ed. CNDP, Paris, 1994,

-Robert Audi, "The place of religion argument in a free and democratic society", *San Diego Law Review* 30(1993).

-Sukru Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, New York, Oxford, 1995,

-Semih VANER, Daniel HERADSTVEIT et Ali KAZANCIGIL, *secularisation et démocratisation dans les sociétés musulmanes*, ed. l'Harmattan, Paris 1988.

## Les références:

- Albert HOURANI, *Ideologies of the Mountain and the City*, in Roger OWEN (dir.), *Essays on the Crisis in Lebanon*, Ithaca Press, Londres, 1976.

-Albin Michel. *Islam et liberté, le malentendu historique*, ed. confluence 1999, Paris.

-Bassem EL-JISIR, *Misak 43*, (le Pacte de 43), préface de Farid El khazen, Dar Annahar, Beyrouth, 2<sup>de</sup> édition, 1997 (la première édition date de 1978).

-CAVALLO, Delphine, *Développement et libéralisation économique en Tunisie. Elements d'analyse des discours de légitimation*, in LAMLOUM, Olfa et RAVENEL, Bernard, *La Tunisie de Ben Ali. La société contre le régime*, ed. L'Harmattan, Paris, 2002.

-Charte Européenne des Droits de l'Homme.

-Constitution Algérienne de 1984

-Constitution française de 1905.

-Emeri (sous la direction de), *La Démocratie dans tous ses Etats : Argentine, Canada, France, Sainte-Foy*, Presses de l'Université Laval, 1993.

-ENTELIS, John P., *Political Islam in the Maghreb. The Non-violent Dimension*, in ENTELIS, John P. [édité par], *Islam, Democracy, and the State in North Africa*, ed. Indiana University Press, Bloomington, 1997.

-ENTELIS, John P. [édité par], *Islam, Democracy, and the State in North Africa*, ed. Indiana University Press, Bloomington, 1997.

-Fouad CHEHAB, *Majmou'at khotab*, (Recueil de discours), Publications du Ministère Libanais de l'Information, Beyrouth.

-LAMLOUM, olfa, *L'indéfinition française de l'islamisme tunisien*, in LAMLOUM, olfa et RAVENEL, Bernard, *La Tunisie de Ben Ali. La société contre le régime*, ed. L'HARMATTAN, Paris, 2002,

-Le petit Robert, 2007

-Le petit livre rouge "les citations de Mao Tsetoung".

-MARZOUKI, Ilhem, *Le jeu de bascule de l'identité*, in LAMLOUM, Olfa et RAVENEL, Bernard, *La Tunisie de Ben Ali. La société contre le régime*, ed. L'Harmattan, Paris, 2002.

-Monique GADANT, Zakia DAOUD, Fatima MERNISSI, *Féminisme et politique au Maghreb*, edit. Eddif, Maroc, 1993 ; edit. Maisonneuve & Larose, Paris, 1993.

-Michel Wieviorka, *Introduction* in Jean Bauberot et Michel Wieviorka (dir.)

-Nicholas Walterstorff, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

P. Blaustein et G. H. Flanz *Constitutions of the Countries of the World*, ed. United States of America, 1990.

-Robert M. Healy, *Thomas Jefferson's "Wall" Absolute or Serpentine?*, *Journal of Church and State*, vol. 30 (3), automne 1988.

- Ralph E.CROWN, *The Lebanese Constitution*, Beyrouth, 1960.
- Robert Elsie, *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture*, Londres, C. Hurst & Co. Publishers, 2001.
- TESSLER, Mark, The Origins of Popular Support for Islamist Movements. A Political Economy Analysis, in ENTELIS, John P. [edite par], *Islam, Democracy, and the State in North Africa*, ed. Indiana University Press, Bloomington, 1997.

## Revue:

- Centre d'analyse politique Les cahiers bleus n°17, Islam et Secularite : Reformismes et enjeux geopolitique.
- Editorialiste de l'Orient-le-Jour à l'époque du 17 aout 1975.
- Georges NACCACHE, *L'Orient* - 10 mai 1949, article reproduit dans *Un rêve libanais 1943-1972*, un recueil regroupant les principaux articles de Georges Naccache, éditions FMA 1983,
- G. Haarscher *Entre laïcisation et secularisation. Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire* in *Le Debat*, n°77, nov-dec 1993.
- KEFI, Ridha, *Que faire des islamistes ?*, Revue *Jeune Afrique l'intelligent*, 22 janvier 2006
- "L'honneur et l'argent des femmes en Algérie"*, In *Peuples méditerranéens*, 44-45, n° special, *Les femmes et la modernité*, 1988,
- Nilufer Gole, *La laïcité, l'espace public et le défi islamiste en Turquie*, Revue *Confluences Mediterranee*, 2000.
- Olivier BORUCHOWITCH, *La laïcité ou la Raison citoyenne, " Regards "* Revue juive de Belgique, Etude 2007
- Philippe Portier, *Liberté et religion dans la pensée de Jurgen Habermas*, *Politeia*, n°10, 2006,
- Pierre ZIADE, *Histoire diplomatique de l'indépendance du Liban*, Beyrouth, 1969, document n 42
- *Regards fait peau neuve* in *Regards*, 643, Bruxelles, 19/06/2007,

## Conférences:

- Colloque international 6 – 8 Juin 2013, sous le theme "Religion et Politique : logiques de la secularisation et de la citoyennete en islam" l'Institut de hautes etudes internationales et du developpement a Geneve, Suisse.
- Jurgen Habermas, *Retour sur la religion dans l'espace public*, *Le Debat*, nov.-dec. 2008.