

DIALOGUE MÉDITERRANÉEN SUR LA PENSÉE RELIGIEUSE ET LA SÉCULARISATION DES SOCIÉTÉS

*

SÉANCE DU MERCREDI 10 NOVEMBRE 2010
COLLÈGE DES BERNARDINS

*

COMPTE-RENDU

« *Sécularisation et laïcités* »

Étaient présents : Jacques Huntzinger, Sylvie Taussig, Fabienne Robert et Marjorie Moya.

Intervenants : Valentine Zuber, Sihem Debbabi Missaoui, Mohamed-Sghir Janjar et Jean Baubérot.

La séance s'ouvre sur la présentation du séminaire et des séances à venir.

Deux dimensions : les observations de terrain et les débats intellectuels, sur les deux rives de la Méditerranée.

Trois phases :

- Étude des concepts : la réforme, la sécularisation, l'herméneutique
- Étude des terrains : le monde sunnite, le monde chi'ite, l'islam turc et l'islam européen
- Études des domaines : la démocratie, le droit, la femme

Sylvie Taussig, responsable du groupe de réflexion sur « les musulmans en France » au Collège des Bernardins, présente à son tour les travaux en cours et les objectifs du séminaire. Il s'agit également d'un séminaire fermé. Les participants s'interrogent sur les raisons du malaise autour de la présence musulmane en France en articulant les dimensions théorique et pratique. Il s'agit dans un premier temps d'identifier les blocages (nés d'amalgames entre « Islam » et « islam ») avant, dans un second temps, de se concentrer sur les concepts problématiques (l'islamophobie par exemple).

INTERVENTION DE VALENTINE ZUBER « *La convergence des modèles de sécularisation en Europe* »

Valentine Zuber est Maître de conférences à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE, Paris) où elle occupe la chaire « Sociologie des religions et de la laïcité ». Elle est également membre du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL) et de l'Institut Européen Sur les Religions (IESR). Historienne de formation, spécialiste du protestantisme et de la laïcité, elle a publié Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme (XVIe-XXIe siècles) (Honoré Champion, 2007) et, avec Jean Baubérot, Une haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le « pacte laïque » (1870-1905) (Albin Michel, 2000).

Comment est-on passé en seulement deux siècles de l'Europe des Etats confessionnels à une Europe communautaire et séculière où les religions ne sont plus que des lobbies parmi les autres ? Comment les religions, autrefois les alliées (voire tutelles) incontournable du pouvoir politique, ont-elles été peu à peu

écartées de ses sphères jusqu'à se retrouver actuellement presque entièrement privatisées ? L'histoire comparée de la réalisation du processus de sécularisation en Europe permet d'apporter des éléments de réponses à ces interrogations.

Aujourd'hui, une sorte de *modus vivendi* s'est établi entre les religions et les États : les sphères religieuse et politique sont séparées et indépendantes. Néanmoins, les traces des affrontements passés sont parfois encore visibles. On ne peut comprendre la persistance de traditions politiques particulières ainsi que des revendications religieuses traditionnelles ou nouvelles qu'en considérant le poids d'une histoire plus ou moins traumatique, dans les décisions les plus contemporaines.

De l'Europe chrétienne à l'Europe moderne.

L'Europe est le seul continent à avoir été complètement christianisé (même s'il n'a pas été le premier à être évangélisé). L'Édit de Milan signé en 313 et le catholicisme devenant religion de l'État romain d'Occident à la fin du IV^{ème} siècle officialisent ce phénomène. L'Europe est donc le plus vieux continent chrétien et cette commune appartenance chrétienne est l'une des composantes forte de son identité. Néanmoins, cette christianisation a aussi connu des ruptures profondes, comme les schismes orthodoxe et protestant.

Le résultat de ce phénomène est que l'on se trouve aujourd'hui avec un héritage complexe. L'Europe est tout à la fois catholique, protestante, orthodoxe, musulmane, juive, humaniste, etc. Ces traditions sont marquées par des différences institutionnelles qui permettent un premier tri :

- Les traditions à hiérarchie (catholicisme, anglicanisme, orthodoxie, luthéranisme)
- Les traditions à délibérations populaires ou collectives (presbytériens, franc-maçonnerie).

S'ajoutent à cela des différences d'États qui ont influé sur les politiques en fonction de leur poids dans les différentes sociétés, selon que ces traditions représentaient la majorité ou la minorité religieuses. Les relations entre pouvoirs temporels et spirituels ont pris différentes formes :

- Le régime de l'État confessionnel, sous l'ancien régime. Il se caractérisait généralement par le principe de coïncidence entre la religion du prince et la religion des sujets (« *Cujus regio, ejus religio* » ou « une foi, une loi, un roi »).
- Évolution des États absolutistes vers une meilleure prise en compte des minorités. L'influence de penseurs comme John Locke a amené les États à gérer les minorités religieuses selon un principe de tolérance (tolérance religieuse *a minima*, tolérance civile *a maxima*). Concrètement, le pluralisme toléré était souvent chrétien et même intra-confessionnel (minorités protestantes). Les minorités juives et musulmanes restaient dissidentes et les croyants considérés comme des sujets de seconde zone.
- Passage de la tolérance civile à la proclamation de la liberté religieuse pour tous (liberté de conscience traditionnelle associée à la complète liberté de culte), avec la Révolution française. Le résultat a été la dissociation complète entre citoyenneté, droits individuels et confession religieuse. Les convictions religieuses sont devenues peu à peu des « opinions ». La religion n'était plus désormais au fondement de l'unité ni de l'identité nationale. Mais même sous la Révolution française, l'utilité sociale de la religion était pourtant réaffirmée par le pouvoir politique et l'héritage gallican.

Les conquêtes napoléoniennes vont exporter ce modèle politique et créer une véritable révolution dans les rapports entre religions et sociétés dans l'Europe entière (États libéraux du XIX^{ème} siècle).

La sécularisation sociale et politique au XIX^e siècle.

La question de la sécularisation des États et des sociétés s'est posée dans les différents États européens dans des termes différents suivant la confession dominante et les traditions politiques.

- L'État doit-il avoir une religion ? Les peuples peuvent-ils ne pas en avoir ? Actuellement, dans certains États, le souverain est souvent le seul à ne pas jouir de la liberté de conscience accordée à tous ses concitoyens (Angleterre, Danemark, etc.). La définition de « Droits de Dieu » (législation contre le blasphème, honneurs rendus par les politiques à la religion, etc.) est parfois considérée comme étant attentatoires à la liberté des personnes.
- Une ou plusieurs religions ? Selon les États, les moyens de reconnaissance du pluralisme ont été de plusieurs sortes : soit on a procédé à l'extension des avantages réservés à la religion dominante, soit on a proclamé la neutralité de l'État, soit on a été jusqu'à la rupture entre les États et les religions.

- La subvention des cultes. La tendance régaliennne l'a emporté. En mettant les ecclésiastiques dans le droit commun, les États ont pu mieux contrôler les Églises : subventions directes (fonctionnarisation des clercs) ou impôt dédié payable par les individus (obligatoire ou facultatif).
- La création de deux sphères institutionnelles séparées. La laïcisation a abouti à la création d'institutions confessionnelles propres et indépendantes de celles de l'État (journaux, hôpitaux, établissements scolaires). En effet, plus la société s'est émancipée de la tutelle des Églises à travers la laïcisation des institutions nationales, plus les Églises ont eu tendance à inventer de nouvelles institutions proprement confessionnelles qui sont alors entrées en concurrence avec celles des États.
- Les rapports entre la loi morale et la loi civile. Les Églises (et de la manière la plus visible, l'Église catholique romaine) ont du mal à concevoir que la loi morale puisse être radicalement différente de la loi civile. C'est pourtant ce qui est généralement advenu lors de la progressive sécularisation des sociétés européennes (divorce, IVG, repos du dimanche, funérailles).

En l'espace de deux siècles, on est ainsi passé de l'État confessionnel à un État neutre d'un point de vue religieux. Ce processus passe par plusieurs étapes que l'on peut décomposer :

- La reconnaissance de la liberté religieuse (liberté de conscience, liberté de culte)
- L'abrogation des discriminations confessionnelles
- Le désétablissement des religions officielles et la séparation institutionnelle
- La proclamation de la neutralité de l'État et/ou l'institutionnalisation du pluralisme
- La création de symboles non-religieux dans la définition de l'identité nationale
- La prise en charge par l'État de la formation des citoyens et de leur santé
- La dissociation entre la morale religieuse et la loi civile

La convergence des modèles européens?

On assiste à un déclin général des pratiques religieuses dans les États européens. Mais alors que les appartenances religieuses sont moins évidentes, les croyances religieuses restent un phénomène prégnant en Europe (c'est ce que les sociologues nomment « *believing without belonging* » et « *belonging without believing* »). Il existe des disparités entre les pays européens ; il est ainsi possible de les classer en trois groupes distincts :

- Les pays de tradition catholique : Irlande, Portugal, Italie, Espagne, Autriche, Belgique, France
- Les pays de tradition protestante : Finlande, Danemark, Suède
- Les pays mixtes : Allemagne, Royaume-Uni, Pays-Bas

Contrairement aux États-Unis d'Amérique qui proposent un modèle de pluralisme légal ouvert, l'Europe est plutôt marquée par le modèle d'un pluralisme « fermé » (unification des modèles juridiques). Cela veut dire que les États conservent pour la plupart des relations privilégiées avec certaines Églises, considérées comme étant des traditions nationales.

On assiste cependant à une convergence européenne, caractérisée par le renforcement des garanties de liberté de conscience et du principe de non discrimination en matière religieuse. On distingue trois grands modèles :

- Système de droit conventionnel (États catholiques) : concordat avec l'Église catholique, accords négociés avec les autres religions
- Églises nationales et cultes reconnus : modèle en régression
- Absence de statut de culte

Les frontières sont cependant de plus en plus brouillées entre les différents modèles. Des constantes et des critères communs se dégagent dans tous ces systèmes (gestion européenne des minorités religieuses, utilité publique et intérêt général des doctrines religieuses, etc.).

Conclusion : les problématiques de la modernité tardive : permanences et renouvellement

En ce qui concerne l'attitude des religions et des États en modernité tardive, on peut pointer quelques permanences :

- Du côté de certaines religions : la pérennité de l'intransigeantisme religieux et de la revendication politique.
- Du côté des États : la persistance de réflexes régaliens de contrôle dans la gestion de certains cultes.

Mais on a aussi assisté à de véritables « révolutions coperniciennes » depuis l'établissement généralisé de l'État libéral au XIX^{ème} siècle :

- Les Églises et leur opposition à l'État totalitaire moderne a changé la donne dans les relations Églises-sociétés
- Une indépendance accrue des Églises vis-à-vis des États
- Un détachement profond des sociétés et des individus vis-à-vis des institutions religieuses traditionnelles
- La fin de la fiction libérale de la relégation obligatoire des religions dans la sphère privée
- Des revendications récentes issues de plusieurs traditions religieuses différentes qui réclament la possibilité d'une meilleure visibilité dans l'espace public
- L'inéluctable sécularisation des mœurs
- La sécularisation du temps religieux qui devient de plus en plus commercial.

Cependant, les défis que peuvent poser la venue et les manifestations de nouveaux acteurs dans le paysage religieux européen interrogent la généralisation du pluralisme séculier des sociétés européennes modernes. Face à l'énigme que représente pour nous la société européenne de l'avenir, confrontés à une pluralisation et une globalisation accélérée, la tentation du repli sur les valeurs traditionnelles est tentant pour bon nombre d'Européens.

Les débats d'il y a quelques années sur la définition de ce qui pouvait représenter l'identité européenne avec le polémique sur les « racines chrétiennes » de l'Europe n'ont certainement pas été clos par le choix final de l'expression d'« héritage spirituel ». Les débats actuellement en cours (la question des minarets, de l'identité nationale, de l'adhésion de la Turquie à l'UE, etc.) ne font pas l'économie du rappel de l'identité religieuse traditionnelle de ces sociétés face à ce qui reste dans les imaginaires comme l'autre, l'islam. Après la gestion d'un long divorce entre État et religion, on assiste à la recréation d'une famille de type recomposée, avec tous les aléas, défis, affrontements, alliances que cette réorganisation sociale et symbolique peut comporter.

INTERVENTION DE SIHEM DEBBANI MISSAOUI

« *Islam et sécularisation* »

Sihem Debbani Missaoui est Docteur d'État en Lettres arabes et civilisation de l'Islam et Professeur des Universités à la Faculté de la Manouba, à Tunis, où elle dirige deux séminaires en Anthropologie politique. Médiéviste et arabisante, elle est l'auteur de nombreux travaux sur la civilisation islamique classique.

Dans le monde arabe, il y a un problème de traduction des termes « sécularité », « sécularisme » et « sécularisation ». Les mots arabes utilisés, « *Almâniya* » et « *Ilmâniya* » ont la même racine mais ont des significations différentes : signe, étendard, drapeau, ou monde, ou bien science et savoir, ou encore séparation (coupure, incision). Les termes sont donc équivoques et n'ont aucun rapport avec la religion, l'État ou la société ; il y a pluralité de sens.

Le sens étymologique pose également des problèmes de compréhension. En effet, la référence au « monde » renvoie à la fois aux mondes profane et religieux, et au monde matériel. De même, la notion de « science » est réduite ici à un sens rationnel (expérimentation, exactitude), alors que généralement en arabe, « science » s'entend dans un sens plus large (toutes les connaissances, empiriques, mythiques, magico-religieuses ou rationnelles). Enfin, le concept de « séparation » entre le politique et le religieux met en évidence des buts séparés : le politique règle le monde profane (il veille à instaurer la liberté et l'égalité) alors que le religieux s'occupe d'adorer Dieu et de donner une morale aux croyants.

La sécularité.

Selon la définition de Mohamed Charfi, qui s'éloigne du sens étymologique, la sécularité est le « développement du secteur profane au dépend du secteur religieux ». Cette définition semble élitiste car elle ne prend pas en considération la société globale et ne pense pas le système social comme un système interactionnel.

Pour les islamistes, la sécularité est le contraire du spiritualisme et du cléricalisme, elle est synonyme de séparation entre l'État et la religion, entre la société et la religion. Il s'agit d'un terme qui s'oppose à la religiosité : la religion est mise à l'écart de la vie sociale et de la conscience. Les islamistes salafistes pensent que l'islam ne peut admettre ce type de séparation. En s'efforçant de veiller à la stabilité et au renforcement de son message, qui est à fois religion et cité terrestre, l'islam fait de Dieu un être objectif qui

doit englober toute les sphères de la vie. Le rejet de la sécularité ainsi définie est aussi lié chez les islamistes à deux facteurs :

- Le rejet de l'Occident et des valeurs qui lui sont associées (matérialisme, exploitation, légèreté des mœurs, violence, xénophobie, velléités suprématistes, etc.).
- L'influence de l'Occident sur les sociétés islamiques, d'autant plus aggravée en temps de crise. La diffusion des valeurs occidentales va de pair avec l'ébranlement des valeurs de l'islam (individualisme, perte d'authenticité, d'identité, diffusion des idées athéistes, etc.).

La plupart des islamistes acceptent pourtant certains aspects matérialistes de la modernité occidentale (avancées scientifiques et technologiques, communication, etc.) sous couvert de justifications religieuses (l'islam encourage le progrès, la connaissance, le savoir, la science, la jouissance des biens du monde d'ici-bas, etc.). Cependant, pour eux, l'islam est une réalité plus étendue que la religion. Ils prônent donc la mise en place d'un sécularisme matériel, qui permet de réaliser, selon eux la justice sociale des premiers temps de l'islam à Médine et sous le premier califat.

Un autre courant de pensée propose une réflexion sur un sécularisme critique (Mohamed Arkoun ou Kamel Abdellatif). Afin de dissiper les malentendus et d'avoir une meilleure compréhension de la sécularisation, ces derniers attirent l'attention sur trois éléments essentiels :

- Une meilleure maîtrise des contextes historiques occidentaux et islamiques dans lesquels la notion de sécularisme est apparue est nécessaire ;
- Une connaissance parfaite de l'Islam (religion, histoire de la religion et de l'État, etc.) est indispensable afin de repenser les couples sacré/profane, droit positif/droit religieux, etc. ;
- Il faut enfin repenser les limites du pouvoir politique, et se référer, pour cela, aux dernières enquêtes sociologiques.

L'islam est-il incompatible avec le sécularisme ?

L'islam n'est pas un handicap à la progression du processus de sécularisation. Dans l'islam, la séparation entre le religieux et le profane ne pose pas problème car le lien se fait par la parole, qui est l'intermédiaire entre l'Homme et Dieu. Tant le Coran que l'exemple du Prophète Muhammad vont dans ce sens (parole révélée en langage humain). Le verset 2-256, « pas de contrainte en religion », montre que l'Homme est responsable de ses actes, la croyance tient à l'intime, elle est incommunicable. De même, le Prophète insistait sur le fait qu'il n'était qu'un homme et qu'il n'était pas le garant de l'application systématique des lois.

Les quatre premiers califes de l'islam ont bien compris qu'ils ne pouvaient pas endosser un rôle religieux. Le premier État en islam était donc un état profane. Les califes se sont concentrés sur les conquêtes pour propager l'islam. Sur le plan de la gestion des sociétés, prescriptions divines et traditions arabes tribales se sont mélangées. De même, les Omeyyades se sont comportés en chefs de tribus arabes. Ils n'ont montré que peu d'intérêt pour les affaires religieuses et les *'ulemas* n'intervenaient pas dans les affaires de l'État.

Les Abbassides ont quant à eux instrumentalisé la religion afin de légitimer leur pouvoir (famille du Prophète) ; leur idéologie s'opposait donc clairement à l'islam qui condamne les logiques de clan. Sous leur règne, le religieux est mis en scène à travers une réinterprétation des symboles de l'islam (manteau et sceptre du Prophète, la couleur noir, symbole des *Qu'raish*, l'heure de la prière du vendredi, etc.). Cette théâtralisation avait pour but de préparer le peuple à recevoir le message politique comme un message divin. À partir de cette époque, se soumettre au calife équivaut à se soumettre à Dieu et vice versa (le calife Al-Mansour dit même dans un de ses discours qu'il est « l'ombre de Dieu sur terre »). On assiste alors, selon Abdellatif, à une « politisation du divin » et à une « divinisation du pouvoir ». Les *'ulemas* contribuent à renforcer le pouvoir des califes abbassides en incorporant les règles morales aux règles juridiques.

Cependant, il s'agit là d'interprétations du Coran pour légitimer le pouvoir en place selon les lois du *fiqh*. L'exemplarité du Prophète est élevée au même rang que la sacralité du Coran et le droit est constitué à partir du consensus obligatoire, selon les règles de l'analogie (*taqlid*), du jugement en fonction du droit commun (*istislah*) et du droit coutumier. Le contexte de la révélation n'est jamais pris en compte et les prescriptions deviennent ainsi immuables. Le séculier s'impose en se sacrifiant et en se divinifiant.

Après les Abbassides, des prédicateurs ont pris la parole et le pouvoir au nom de dieu, profitant de crises sociales pour asseoir leur influence. À ces occasions, la période médinoise a été sublimée et l'exemplarité et le charisme du Prophète agrandies. Les *'ulemas*, pendant des siècles, ont œuvré à l'instrumentalisation des symboles religieux aidant à l'intériorisation de la soumission. De même aujourd'hui, une certaine littérature

islamique, des vidéos, des sites Internet, etc., diffusent un sens unique du Coran, qui résonne favorablement dans les oreilles de la jeunesse musulmane, face à un impérialisme opprimant et humiliant.

Conclusion.

Aujourd'hui, la jeunesse musulmane (tunisienne) est avide de participer à la modernité, à la consommation, etc. Mais souvent privés de culture, d'emploi, ces jeunes se tournent vers des prédicateurs qui profitent de cette situation. Cette islamisation est effrayante et menace la sécularité qui n'est pourtant pas incompatible avec l'islam. Les intellectuels libres sont parfois menacés et considérés comme des apostats. Les femmes sont elles aussi directement menacées. Bourguiba a réussi à imposer l'émancipation des femmes avec la réforme du statut personnel ; mais aujourd'hui, cette émancipation semble être en danger.

INTERVENTION DE MOHAMED-SGHIR JANJAR **« Enjeux de la sécularisation au sud de la Méditerranée »**

Mohamed-Sghir Janjar est le Directeur-Adjoint de la Fondation du roi Abdul-Aziz pour les Études islamiques et les Sciences humaines, à Casablanca. Directeur de publication de la revue Prologues, il crée la collection « Religions et sociétés » dans laquelle est publié et traduit en arabe Le religieux et le politique dans le champ islamique, par Mohamed Chérif Ferjani, ouvrage qui a reçu le Prix du Grand Atlas pour l'essai et la traduction en 2009.

Trois constats peuvent être formulés sur le processus de sécularisation tel qu'il apparaît dans les sociétés musulmanes sur la rive sud de la Méditerranée :

- Il existe une certaine permanence dans la pensée arabo-musulmane moderne : les sociétés arabes de la rive sud de la Méditerranée n'ont pas d'autre choix que de se mettre à l'école de l'Occident et s'amarrer à son processus de modernisation.
- le processus de modernisation n'a pas cessé de travailler les sociétés du sud de la Méditerranée de façon profonde et permanente depuis, au moins, la seconde moitié du XIX^{ème} siècle.
- La conjoncture actuelle des musulmans favorise la tentation de « réduire, selon l'expression de Jean Baubérot, la réalité à l'actualité et au vécu médiatisé ». Il est important de se méfier du spectaculaire.

Les notions de « laïcité » et « sécularisation » dans le champ intellectuel et politique arabe.

Il est avant tout nécessaire de procéder à une « archéologie des termes ». En effet, nous n'avons pas de connaissance précise des modes d'introduction et de diffusion du terme « laïcité » dans le vocabulaire arabe moderne. Deux mots existent en arabe, « 'Almâniya », qui fait référence à la science, et « 'Ilmâniya » qui fait référence au monde. Le malentendu autour de la prononciation (et donc de la traduction) de ces deux termes nourrissait déjà la controverse entre Ernest Renan et Jamal Din Al-Afghani.

Ce débat devient dès lors récurrent au sein de l'élite intellectuelle musulmane. Tout au long du XX^{ème} siècle, l'ambiguïté persiste et aujourd'hui encore, certains prononcent « 'Almâniya », en le faisant dériver de « 'Alam » (monde), tandis que d'autres le prononcent « 'Ilmâniya » en l'associant à « 'Ilm » (science).

De même, la langue arabe n'opère pas une distinction claire entre sécularisation et laïcité. Ainsi, tout se qui se dit en Europe sur la sécularisation, se dit avec le terme « modernité » (« hadatha » ou « tahdith ») en pays musulman.

La réflexion autour du concept de laïcité est devenue problématique pour les deux grandes tendances (réconciliatrice de Mohamed Abduh et moderniste de Farah Antun) de la pensée arabe moderne. L'influence d'Ernest Renan a d'ailleurs été néfaste. En faisant de la laïcité une conception française des relations entre le politique et le religieux, il a conduit les penseurs musulmans dans une impasse : s'ils adhéraient à l'idée de sécularisation des champs politique et juridique, ils voyaient mal comment faire de l'islam une affaire privée, exclue de l'espace public.

Au-delà de ces préoccupations intellectuelles autour des concepts de sécularisation et de laïcité, il semble que le processus de sécularisation a toujours été latent ; il a été vécu mais non pensé, non assumé et souvent rejeté intellectuellement. On assiste à une réinvention de la tradition, à une volonté de donner un ancrage religieux à la sécularisation.

Un processus latent de sécularisation.

Si on se limite au domaine constitutionnel, on constate que seule la Turquie peut être considérée comme un État laïque. Mais cela fait-il des autres États musulmans des États confessionnels (fusion de l'État et de la religion dans la constitution) ? Comment interpréter l'expression « l'islam est la religion d'État », commune à plupart des États musulmans sur la rive sud de la Méditerranée ?

Deux lectures sont possibles :

- Une première lecture considère que les États arabes compensent leur carence de légitimité politique en ayant recours à la religion pour asseoir leur pouvoir. Ces États sont souvent pris à leur propre piège : ils ont donné dans la surenchère. Ils se sont efforcés de couper l'herbe sous le pied des islamistes en islamisant le droit (phénomène de « *shari'atisation* »). En réalité, il s'agit là de « mesures cosmétiques », de gestes symboliques qui renforcent encore plus l'étatisme arabe. Il n'y a pas de concessions faites aux islamistes ; le droit est toujours voté par le parlement.
- Une seconde lecture considère le credo « l'islam est la religion d'État » non pas comme l'entrée de la religion en politique, mais comme sa sortie (selon Yadh Ben Achour). La stratégie de contrôle du champ religieux par les États arabes, et ce bien avant l'arrivée des islamistes, fait qu'il est interdit d'être plus musulman que son prince. Le non-dit du credo en question est qu'il n'y a pas d'islam au-dessus de l'État et pas de Dieu en dehors du chef. C'est par cette voie que la sécularisation pénètre la société (dans les domaines du couple, de la famille, des mœurs, de l'économie, du travail, etc.). C'est également par cette voie que s'opère le cheminement vers la religion du for intérieur : le croyant devient libre de choisir sa conviction religieuse et laisse à l'État la gestion des manifestations extérieures et collectives.

L'articulation sécularisation-laïcisation dans les sociétés de la rive sud de la Méditerranée.

Comme on vient de le voir, on ne peut pas se limiter à la seule dimension constitutionnelle. Car si elle nous éclaire sur l'étatisme arabe et sur sa gestion du religieux, elle ne nous informe pas sur les dynamiques qui sont en œuvre dans les sociétés. D'où l'intérêt de faire appel à la théorie de sécularisation telle qu'elle s'est élaborée chez les historiens et les sociologues des religions. Séparer les processus de sécularisation et de laïcisation permet d'une part de sortir du paradigme stérile et essentialiste de la compatibilité ou de l'incompatibilité entre l'islam et la laïcité.

La laïcisation, telle que définie par Jean Baubérot, comme un « processus de différenciation institutionnelle, voire de marginalisation de l'institution religieuse », permet de constater une certaine émancipation du religieux dans les sphères de la politique, de l'éducation de la santé, etc. Cette évolution ne s'est pas forcément réalisée en suivant le modèle occidental. À ce titre, la colonisation a joué un rôle significatif dans l'importation du modèle de laïcisation dans les sociétés arabo-musulmanes. Les notables arabes vont profiter du nouveau système éducatif et entraîner ainsi le déclin du rôle des *'ulémas*, l'élite religieuse traditionnelle. Ces derniers, en devenant fonctionnaires, ne remplissent plus leur fonction de promotion sociale des étudiants et freinent la différenciation institutionnelle entre le religieux et le politique.

La sécularisation, « progressive et relative perte de pertinence sociale du religieux », est perceptible sous deux aspects :

- Tous les pays arabes se modernisent et se sécularisent à partir du milieu du XX^{ème} siècle : urbanisation accélérée, décollage culturel, scolarisation massive, transition démographique, changement de la structure familiale, accès des femmes au marché du travail, etc. Les lois et les représentations religieuses doivent s'adapter à ces mutations sociales.
- On observe des tensions entre les mutations sociales d'un côté, et le droit et la religion de l'autre côté. L'adaptation est lente mais à l'œuvre : réforme du code de la famille au Maroc au début des années 2000, reconnaissance de la liberté de conscience en 2008.

Il existe bel et bien une dynamique de sécularisation dans les pays arabo-musulmans de la rive sud de la Méditerranée ; la gestion des tensions par l'État est toujours à la défaveur de la religion. Du processus de sécularisation résultent des tensions internes au champ religieux qui amènent globalement la religion à se modifier elle-même et à chercher à restreindre ses prétentions sociales. Ce fait est à étudier de façon approfondie à travers toutes les tentatives théoriques de modernisation de l'islam, ainsi qu'à travers les mutations que connaissent les valeurs, représentations et pratiques religieuses (études de terrains).

INTERVENTION DE JEAN BAUBÉROT

« *La distinction entre la sécularisation, la laïcisation et la laïcité* »

Jean Baubérot est Président d'honneur de l'EPHE, Directeur d'Études émérite de la chaire « Histoire et Sociologie des Laïcités » à l'EPHE. Fondateur de GSRL, il y demeure Chercheur statutaire. Grand spécialiste des laïcités, il a dirigé et publié de nombreux ouvrages (Histoire des religions, E.J.L., 2008, et Une laïcité interculturelle. Le Québec avenir de la France ?, Éditions de l'Aube, 2008) dont le dernier, avec Micheline Milot (à paraître), Les laïcités sans frontières. Théories et pratiques internationales.

La sécularisation et laïcisation.

Les concepts ne sont pas des choses ni des réalités. Ce sont des modes opératoires pour pouvoir saisir un certain nombre de faits et les mettre en perspectives. Au départ, la sécularisation a été un progrès pour une sociologie religieuse assez attachée aux institutions et qui parlaient du phénomène de sécularisation en termes de déchristianisation. La réflexion sur la sécularisation a connu une révolution copernicienne avec les théories de la sécularisation, qui ont apporté un gain de scientificité. L'intérêt des sociologues s'est alors davantage porté sur l'observation des mutations de la place des religions dans le social plutôt que sur l'étude du déclin de la pratique religieuse individuelle.

Dans les années 1960, les sociologues Peter Berger et Thomas Luckmann théorisent deux concepts :

- Le pluralisme : l'État régulait le pluralisme, à la façon d'un arbitre, indépendant des religions et de leur fonctionnement social. Peu à peu, cette analyse a décliné au profit de la notion de pluralisme religieux. Ils théorisent le passage de la sécularisation au pluralisme religieux, dans lequel les Églises régulaient elles-mêmes leurs concurrences. Les théories de la sécularisation deviennent donc un paradigme, un langage commun qui s'impose aux autres sociologues. Elles sont les conditions préalables du débat autour du processus de sécularisation.
- La sécularisation : concept qui a permis de passer d'une sociologie pastorale à une véritable sociologie des religions, mais qui a également contribué à refermer la sociologie des religions sur elle-même. En effet, les relations avec le politique sont évacuées car ce dernier est envisagé de façon plus militante que théorique.

À partir de la fin des années 1970 et du début des années 1980, le lien entre religion et politique devient plus complexe (Révolution islamique en Iran, évangélisme aux États-Unis, etc.). Cette situation crée une malaise chez les théoriciens de la sécularisation. Deux réactions s'opposent : un refus total d'abandonner une conception englobante de la sécularisation et un rejet total du concept (Berger renie ces précédentes analyses et parle alors de « retour du religieux » ou de « désécularisation »).

On voit donc se dessiner trois sens de la sécularisation :

- La sécularisation, qui est le concept global ;
- La sécularisation latente, qui fait référence au concept global, considéré comme le seul sens véritable ;
- La sécularisation manifeste, ou « laïcisation ».

On ne saurait réduire la sécularisation à la sécularisation manifeste : il peut y avoir sécularisation sans laïcisation (comme c'est le cas, à certains moments, aux États-Unis) et laïcisation sans sécularisation (comme au Canada).

Il semble donc opportun de renoncer à des concepts trop globaux et utiliser plusieurs concepts. La distinction permet aussi de séparer les champs sociaux et de placer la sécularisation dans un champ socio-culturel et la laïcisation dans le champ politique et juridique.

La laïcité.

La première définition de la laïcité en France a été donnée par Fernand Buisson, qui a été philosophe et acteur de cette laïcité. Il donne deux finalités : la liberté de conscience et de culte et l'égalité de tous quelles que soient leurs appartenances religieuses ou autres (principe de non-discrimination). Pour atteindre ces objectifs, il existe deux moyens : la mise en place d'un État laïque (indépendance et neutralité, sans tomber dans l'ignorance) et la séparation de l'Église et de l'État.

Aujourd'hui, on a tendance à parler de laïcitéS. Le singulier est intéressant car il permet d'articuler les différents indicateurs. Le pluriel permet de mieux appréhender les contextes historiques et géo-politiques, d'insister davantage sur un indicateur en particulier, de faire une typologie et de réaliser des études plus précises (contrairement au terme de « sécularisation » qui apparaît trop plurivoque).

Si l'on prend l'exemple de la France, on remarque qu'elle réunit deux des six types de laïcité : la laïcité séparatiste et la laïcité de foi civique. Sous la V^{ème} République, on est passé de l'une à l'autre.

- La laïcité séparatiste est celle qui a triomphé sous la III^{ème} République, la laïcité historique. Elle est dans la lignée de la pensée de John Locke (philosophie politique libérale), comme le constate le Conseil d'État dans sa synthèse sur un siècle de laïcité.
- La laïcité de droit civique, inspirée de la philosophie de Jean Jacques Rousseau, est aussi celle d'Émile Combes en 1905.

Ce glissement s'est produit à partir de 1989, sous trois aspects :

- Depuis 1989, date de la première « affaire du foulard islamique », la laïcité française n'a plus les mêmes fondements historiques. Jusqu'alors, la laïcité reposait sur le conflit des deux France, réglé par la loi de 1905. Avec l'arrivée de l'islam dans les débats sur la laïcité, le fondement historique est plus le processus de colonisation/décolonisation (à tel point que c'est désormais le Haut Conseil à l'Intégration qui est désormais chargé de faire des déclarations en matière de laïcité). Il semble donc que seuls les immigrés ont à réussir un examen de passage sur la laïcité pour être reconnus comme citoyen français. Il y a donc là une mutation par rapport à la laïcité historique.
- En outre, la laïcité a toujours reposé sur un clivage gauche/droite, jusqu'en 1984 et la loi Savary. Depuis 1989, un consensus politique s'est formé : tous les partis se réclament de la laïcité.
- Enfin, on est passé d'une laïcité de l'État laïque, à une laïcité qui s'applique à l'individu et à l'espace public. La laïcité devient plus un processus médiatique que politique, comme il l'était à l'origine. Le politique intervient en second lieu, en réaction aux différentes « affaires ».

La différence entre l'actuelle laïcité de droit civique est celle d'Émile Combes est que cette dernière s'appliquait à tous les Français alors que dans la configuration actuelle, seule une partie de la population est visée et accusée de ne pas faire allégeance aux valeurs communes.

Cette nouvelle laïcité va de pair avec le fait de considérer la religion comme une valeur patrimoniale de l'identité nationale. Les lieux de culte deviennent un enjeu de l'identité nationale. Par exemple, la construction de la cathédrale d'Évry, pour concurrencer les autres lieux de cultes visibles de la ville, marquer le territoire (une mosquée ne pourrait être ce lieu de transcendance et de symbole de l'identité française). Seul le catholicisme, au niveau patrimonial, peut jouer ce rôle de symbole d'une identité française trans-historique.

Conclusion.

Le désenchantement de la sécularisation amène à une vision rétrogressive de l'histoire. Les philosophes des Lumières sont invoquées alors qu'ils étaient résolument tournés vers l'avenir. Il s'agit là de nostalgie et d'un repli identitaire vers ce qui aurait été une période clé pour l'Europe. Inversement, face à la mondialisation, un constate un durcissement : la France est à la recherche de drapeaux identitaires (la « catho-laïcité » devient ainsi étendard national). L'idée d'une « laïcité, exception française » date de 1989 et elle permet de cliver la France face à ce que l'on nomme le communautarisme anglo-saxon et islamique. Cela spécifie un nationalisme français par rapport à une globalisation anglo-saxonne jugée dominante.

Ces mutations font que la France est prise dans des prophéties auto-réalisatrices. L'islam s'intègre dans la société française (dans la réalité), mais pas dans l'actualité. Mais l'actualité créant de la réalité, c'est le phénomène inverse qui est le plus visible. La question est de savoir si la France va rendre l'islam compatible avec la laïcité, et non l'inverse. La production de l'idéologie française telle qu'elle se présente aujourd'hui risque de créer une incompatibilité entre l'islam et la laïcité.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Nous ne sommes pas dans un simple clivage Nord/Sud. Les débats sur les deux rives autour de la sécularisation et de la laïcité sont vivaces.

Intervention de Jean Baubérot.

Les débats sont transversaux. Les chrétiens ne sont pas d'accord entre eux, les musulmans non plus, etc. Cela permet de désethniciser ou de déconfessionnaliser les débats.

Intervention de Jacques Huntzinger.

La dernière remarque de l'exposé de Jean Baubérot est très intéressante pour notre approche, notre problématique et pour notre méthodologie.

Intervention de Sylvie Taussig.

La question de la parole, de la langue est très importante (idée d'un processus vécu mais rejeté intellectuellement). Il y a d'un côté la parole comme phénomène latent et de l'autre, une parole qui contredit le phénomène latent ; mais la parole, ça n'est pas que des mots, c'est aussi des actes qui ont des effets aussi forts qu'un processus latent. Tout s'articule autour de la problématique de la parole : quelle est la place de la parole en islam ? La place de la tradition (qui n'est pas la même que dans la tradition judéo-chrétienne) ?

Intervention de Mohamed-Sghir Janjar.

Le temps de la religion diminue dans la société maghrébine. Aujourd'hui, ce temps est considérablement réduit. Si des forces veulent redonner une place conséquente à la religion, cela ne constitue pas une tendance de fond.

Dans les sociétés musulmanes, chaque nouveauté est systématiquement refusée par les *fuqhawas*. Puis on s'aperçoit que la société consomme malgré tout. Les *fuqhawas* changent alors d'avis et finissent par rendre licite l'objet qui posait problème.

Pourquoi la parole religieuse n'arrive pas à trancher ? Pourquoi est-il si difficile d'interpréter le texte ? Pourquoi ne peut-on pas fixer certaines paroles de manière définitive ? Tout semble avoir été fixé il y a longtemps : en islam, le Coran (parole divine) est l'équivalent du Christ ; il n'y a donc pas de place pour l'interprétation du message coranique. Cette option a gagné et cela bloque les chercheurs aujourd'hui. Il faut parvenir à « réactiver » le texte.

Intervention de Valentine Zuber.

Olivier Roy pointe le fait que les islamistes sont paradoxalement des grands utilisateurs de la modernité. Quelle est précisément la nature des rapports que les islamistes entretiennent avec la modernité ? Ils l'utilisent tout en la rejetant. Peuvent-ils être considérés comme modernes ?

Intervention de Mohamed-Sghir Janjar.

Chez les musulmans, la science est sacrée. L'islam encourage la connaissance. Beaucoup d'intégristes sont issues d'écoles d'ingénieurs. Cependant, il est important de relativiser ce phénomène. Leur ouverture sur la modernité est à nuancer. Si les intégristes s'intéressent à la science en tant que techniques et pratiques (comme toute la société d'ailleurs), ils délaissent complètement l'épistémologie des sciences en général. Dans les pays arabes, l'apprentissage philosophique des sciences n'existe pas.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Peut-on parler de « dérèglements transitionnels » concernant le débat sur l'islam et la sécularisation (expression de Mohamed-Sghir Janjar) dans le monde maghrébin ? Et le monde maghrébin est-il un champ avancé dans ce domaine par rapport au reste du monde musulman et notamment au Machrek ?

Intervention de Mohamed-Sghir Janjar.

En deux générations, les sociétés maghrébines ont fortement évolué. Ses sociétés sont soumises à des mutations tellement profondes qu'ils n'ont pas le temps de recourir à d'autres formes de lien social ; le recours au religieux va alors de soi. Prenons deux exemples :

- Le capital intellectuel des filles a dépassé celui des pères en une génération. L'autorité venant des pères, comment s'organise une société dans laquelle les filles ont le pouvoir ? La religion vient équilibrer cette situation en légitimant un comportement, une façon de pensée (patriarcat).
- La scolarisation de masse a engendré une génération de lettrés. Cette génération a tendance à aller à la source des textes sacrés et à les réinterpréter. Ils n'ont pas d'autres références, contrairement aux générations précédentes. Que faire face à ce phénomène ? Faut-il essentialiser l'islam ?

Intervention de Sylvie Taussig.

On retrouve le même phénomène avec le judaïsme au XVII^{ème} siècle en France. Les publications en yiddish ont permis d'échapper à la censure des rabbins (qui parlaient hébreu) et d'ouvrir l'accès aux textes sacrés. Cela a surtout été le fait des femmes qui ont pu réinterpréter les textes (lectures féministes). Il ne faut donc pas essentialiser les textes.

Concernant l'islam, l'accélération du temps (conséquence de la mondialisation) donne une impression de décalage, de rendez-vous manqués. C'est ce qui fait de l'islam un cas particulier. Par exemple, en France, on organise le culte musulman (création du CFCM) au moment où tous les cultes se dérégularisent. La situation est plus complexe et il est important de travailler sur ce décalage.

Intervention de Mohamed Sghir Janjar.

Bien sur il y a des décalages et la modernisation n'est pas univoque et rectiligne.

Intervention de Sihem Debbani Missaoui.

Est-ce que la situation telle que nous l'avons décrite entre islam et sécularisation n'est valable que pour le Maghreb ? Qu'en est-il au Machrek ?

Intervention de Mohamed-Sghir Janjar.

C'est en Iran que l'on observe les changements les plus importants, si l'on en croit les indicateurs concernant les femmes et les paysans (fécondité, taux de scolarisation, d'alphabétisation, etc.). Ces évolutions se sont produites sous la révolution islamique ; les évolutions ne dépendent donc pas des régimes politiques. Par exemple, dans des sociétés fermées comme les pays du Golfe, on observe le taux le plus élevé de divorces. Ces décalages créent parfois des situations complexes que les États ne peuvent pas contrôler.

Intervention de Sihem Debbani Missaoui.

D'un côté, on encourage la progression de l'islam au niveau étatique, ce qui entraîne la répression de la pensée religieuse moderne. Les écoles coraniques fleurissent dès la maternelle. L'État contrôle les mœurs, surtout en matière de sexualité, de mariage, etc. D'un autre côté, la femme tunisienne est libre et émancipée : elle est occidentalisée (et cela entraîne sa diabolisation). On assiste au retour du maraboutisme, d'une médecine prophétique. Il existe donc un bricolage entre l'apparence (ce qu'on doit montrer à la famille, à la société) et ce phénomène de retour du religieux par l'État. Le sécularisme est manifeste mais l'islamisme est latent.

Intervention de Sylvie Taussig.

La réflexion sur les rapports entre islam et modernité ou sécularisation dans les pays musulmans est intéressante, mais peut-il y avoir modernité sans pluralisme religieux ? Si l'État tente de contrôler la religion dominante et les musulmans, que deviennent les minorités religieuses ? Et les athées ? Au Maghreb, il n'y a pas de pluralisme religieux.

Intervention de Valentine Zuber.

Il existe quand même un judaïsme maghrébin (tunisien).

Intervention de Sylvie Taussig.

Certes, mais il est quand même impossible de changer de religion.

Intervention de Fabienne Robert.

Vous disiez qu'il n'y a pas de religion au-dessus du prince et vice-versa, mais en effet, qu'en est-il des minorités religieuses ? Le cas de la Turquie est préoccupant car l'État contrôle la religion et la liberté religieuse de la communauté alévi pose quand même problème. Est-ce qu'une sécularisation qui passe par une stratégie d'État ne risque pas, à long terme, de poser problème pour la reconnaissance des libertés religieuses ?

Intervention de Mohamed-Sghir Janjar.

Au Maroc, le roi est le Commandeur de tous les croyants. Pour les athées, la justice marocaine ne prononce pas de condamnation pour apostasie, cela n'est pas prévu dans la loi.

On assiste à un début de diversité religieuse par le biais du tourisme, des migrations et des modifications du code de la nationalité (désormais, c'est la femme marocaine qui transmet la nationalité à ses enfants). Le Maroc en est à ses débuts en ce qui concerne la diversité religieuse, mais cela n'est qu'une question de temps. En outre, l'islamisation du Maroc n'a jamais été complète, elle est encore en cours aujourd'hui.

Intervention de Valentine Zuber.

Cela fait écho aux travaux d'historiens qui contestent l'entière christianisation de l'Europe. Peut-on alors réellement parler de déchristianisation ? A-t-elle vraiment eu lieu ? Cela reste à relativiser.

Intervention de Jacques Huntzinger.

En Tunisie et en Turquie, nous sommes en présence d'une laïcisation autoritaire. Il y a un retour de balancier à mettre en rapport avec ces mêmes retours de balanciers dans les sociétés plus traditionnelles comme au Maroc ou dans les pays du Golfe. Est-ce une phase dialectique de cette progression ?

Intervention de Mohamed-Sghir Janjar.

Dans le monde musulman, la situation des années 1940 et 1950 (occidentalisation, relâchement de la pratique islamique) est différente de l'époque actuelle. La modernité assumée par les élites musulmanes n'est pas la modernité qui traverse la société (les masses) de manière diffuse. On assiste à une individualisation des pratiques religieuses.

Intervention de Sihem Debbani Missaoui.

Qu'en est-il du rôle des *mass media* dans l'endoctrinement des masses ? Quelle est l'influence des prédicateurs à la télévision, sur Internet ?

Intervention de Mohamed-Sghir Janjar.

Il y a une influence sur la pratique religieuse. Mais ce phénomène est aussi plus amplement lié à l'individualisation des pratiques religieuses.

Intervention de Valentine Zuber.

D'autant plus que l'offre médiatique est large et qu'il n'y a pas qu'un seul discours disponible.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Remarquons un fait : les Arabes sont les plus grands consommateurs de TV au monde aujourd'hui. Il y a donc un zapping constant et international (l'influence des prédicateurs se mêle à d'autres flux). La consommation télévisuelle est importante et confirme la tendance au bricolage religieux.

Intervention de Mohamed-Sghir Janjar.

Il y a un télescope des temps historiques. Face à une tradition d'accès à l'écrit (scolarisation), il y a une explosion des media au moment même où la massification de la scolarisation est générale.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Outre ce « foisonnement traditionnel », il est important de retourner aux concepts de sécularisation, de laïcisation et de laïcité et je constate qu'il n'est pas ressorti de nos échanges de définitions claires et partagées. Nous avons remarqué lors de la séance précédente qu'il n'est pas aisé d'appliquer la notion de réforme protestante à l'islam. Aujourd'hui, c'est encore plus vrai avec les concepts de sécularisation, laïcisation et laïcité.

Intervention de Valentine Zuber.

Votre constat me paraît bien pessimiste. Je trouve qu'au contraire, on peut réellement investir ces termes. Jean Baubérot a bien montré que la sécularisation s'applique au champ social alors que la laïcisation et la laïcité s'appliquent aux champs politique et juridique. Je pense que cela fonctionne bien.

Intervention de Mohamed-Sghir Janjar.

Cela est vrai mais uniquement pour le monde intellectuel. Lorsque ces concepts sont évoqués dans les media, ils deviennent flous.

Intervention de Valentine Zuber.

Il est vrai que la traduction arabe de « sécularisation » me paraît problématique. « Modernisation » et « sécularisation » sont deux notions bien différentes.

Intervention de Mohamed-Sghir Janjar.

La traduction arabe du mot « laïcité » est à proscrire car elle est synonyme de discorde dans le monde intellectuel arabe, quelle que soit les tendances. Pédagogiquement, il est préférable d'expliquer le phénomène plutôt que de le traduire.

Intervention de Sihem Debbani Missaoui.

Les savants entre eux ne sont pas d'accord sur les traductions.

Intervention de Valentine Zuber.

Pourquoi ne pas créer un néologisme ? Mais il est vrai que l'exemple turc n'est pas concluant.

Intervention de Jacques Huntzinger.

J'ai été très frappé d'entendre dans un colloque que dans les pays arabes, le concept de laïcité n'était pas un frein à l'islamisme, bien au contraire, la confusion autour de cette notion encourage les discours intégristes.

Intervention de Sylvie Taussig.

C'est un peu la situation en France aussi. Il y a toute une partie de la population qui revendique la laïcité de manière identitaire.

Intervention de Fabienne Robert

La laïcité en tant que concept-outil n'est pas vraiment opératoire. Le terme est devenu très connoté idéologiquement.

Intervention de Marjorie Moya.

L'amalgame entre laïcisme et laïcité fait qu'il y a aujourd'hui un côté péjoratif à parler de laïcité. Mais sociologiquement, ça n'est pas un concept creux.

Intervention de Sylvie Taussig.

Si l'on ne parle pas de laïcité pour ne pas braquer les interlocuteurs du Sud, on risque de braquer les interlocuteurs du Nord.

Intervention de Valentine Zuber.

Ce qui compte, c'est le processus de laïcisation car la laïcité n'est pas un en-soi. La référence à un processus fait qu'on est moins enclin aux jugements de valeurs (anti-cléricaux ou anti-religieux).

Intervention de Marjorie Moya.

Ce qu'il y a d'intéressant dans les traductions arabes, c'est qu'elles sont un bon indicateur de la réception de concepts étrangers. La compréhension des termes « laïcité » ou « sécularisation » par les populations maghrébines est fondée sur ce que l'Europe leur donne à voir. En outre, s'il n'y a pas de définitions claires côté européen, il n'est pas étonnant de que cela donne lieu à plusieurs interprétations et plusieurs traductions.

Intervention de Valentine Zuber.

La notion de « processus » permet d'éviter toute essentialisation.

Intervention de Sylvie Taussig.

Parler en termes de processus, c'est s'enfermer dans un discours de sociologues alors qu'il me semble que le mot « laïcité » est un terme juridique. La laïcité n'est pas un processus.

Intervention de Valentine Zuber.

C'est un concept juridique qui est tout le temps « en process ».

Intervention de Sylvie Taussig.

Il y a une différence entre un concept sociologique et le droit.

Intervention de Mohamed-Sghir Janjar.

Excepté dans les pays du Golfe, le terme « laïcité » est utilisé partout dans le monde musulman. À présent, il faut trouver un mot pour « sécularisation ».