cemoti

Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien

19 | 1995
Laïcité(s) en France et en Turquie

Introduction

Jean-Paul BURDY et Jean Marcou

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/cemoti/1684
DOI : 10.4000/cemoti.1684
ISSN : 1777-5396

Éditeur
AFEMOTI

Édition imprimée
Date de publication : 1 janvier 1995
ISSN : 0764-9878

Référence électronique
Jean-Paul BURDY et Jean Marcou, « Introduction », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], 19 | 1995, mis en ligne le 14 mai 2006, consulté le 08 septembre 2020.
URL : http://journals.openedition.org/cemoti/1684 ; DOI : https://doi.org/10.4000/cemoti.1684

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

Tous droits réservés

Introduction

Jean-Paul BURDY et Jean Marcou

1 La laïcité est une construction historique. S'inspirant de principes définis à l'époque des Lumières et de la Révolution française, la France comme la Turquie ont inscrit la laïcité dans leur législation et leurs textes fondamentaux: au début de ce siècle pour la France, au milieu de l'entre-deux-guerres pour la Turquie. Rares sont les Etats de la planète à l'avoir fait: à peine une dizaine en tout. Ce n'est pas le seul point commun entre les deux républiques et Etats-nations. La mise en application du principe de laïcité -dans des conditions historiques évidemment spécifiques à chacun des pays- y a été contestée dès l'origine, sur des terrains communs: la place de la religion dominante dans l'Etat et dans la société; l'existence et le financement de l'enseignement religieux; la laïcité du système scolaire public, etc. La récurrence de la "querelle scolaire" en France (république laïque, mais néanmoins longtemps "fille aînée de l'Eglise [catholique]", faut-il le rappeler?), et le retour dès les années 1950 du refoulé islamique dans une République turque dont les fondations restent kémalistes un demi siècle après la mort d'Atatürk, en témoignent d'évidence. Le dernier avatar de cette contestation dans le champ social, et plus précisément scolaire, la querelle dite des "foulards islamiques" en France, du port du "türban" en Turquie, est, chronologiquement, quasiment parallèle. L'approche comparée qui est l'objet de ce dossier des CEMOTI essaie donc de mettre en valeur convergences et différences dans l'évolution de la laïcité dans les deux pays.

LE MODELE FRANCAIS DE LAÏCISATION DEPUIS LA REVOLUTION DE 1789

2 La laïcité s'entend, en France, de l'Etat : c'est "la République" que les Constitutions de 1946 et 1958 définissent comme "laïque", par référence à la Déclaration des droits de l'homme du 26 août 1789, et sur un socle législatif construit entre 1880 et 1905. Si le mot même de laïcité date des années 1860, le concept a donc une définition institutionnelle et politique qui remonte historiquement et culturellement à la Révolution française, qui met à bas une monarchie de droit divin, et une société perçue comme issue d'un ordre voulu par Dieu.

Du Concordat de 1801 à la Loi de séparation de 1905

3 La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, et la proclamation de la liberté de conscience, traduisent la volonté de rupture préparée par les Lumières: la Révolution française a eu un effet de cristallisation et d'accélération d'un processus de laïcisation amorcé dès l'Ancien régime. La Constitution civile du clergé du 12 juillet 1790 (nationalisation des biens de l'Eglise; ministres du culte prêtant serment de fidélité à la Constitution, et payés par l'Etat) ouvre une décennie conflictuelle dont l'armistice sera le Concordat de 1801. Celui-ci fait franchir à la société française "un premier seuil de laïcisation" (J.Baubérot), qui ne passe pas par une phase de séparation, mais par une mise sous tutelle de l'Eglise par le pouvoir d'Etat, par le biais du contrôle des nominations, des rémunérations, et de la fonction d'enseignement confiée à l'Eglise : le catholicisme devient "la religion de la majorité des Français"; protestantisme et judaïsme, religion très minoritaires, sont alors également institutionnalisés à travers des consistoires. Bien que régulièrement secouée par des débats politiques virulents sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat, en particulier lors du vote des lois scolaires, la France traverse le XIXe siècle sous le régime du Concordat.

4 Avec l'affirmation de la République à partir des années 1880, et alors que l'Eglise continue à refuser le système républicain, la société française s'organise en un ordre "légal-rationnel" (Max Weber): la laïcisation des normes collectives rejoint la sécularisation des conduites individuelles. La laïcité de combat devient laïcisme, idéologie porteuse de mobilisation sociale, de soutien militant aux valeurs d'une République laïque, voire anticléricale. Les républicains de la génération de Gambetta, Jules Ferry ou Paul Bert, entendent déconfessionnaliser l'Etat, et faire passer à la France son "second seuil" de sécularisation. La place respective de l'Eglise et de la République se joue alors au plan des symboles. Les fondateurs de la laïcité républicaine lui donnent une consistance quasi mystique, appuyée sur une doctrine déiste et rationaliste, à la fois durkheimienne et solidariste: Ferdinand Buisson, grand pédagogue laïque, parlera ainsi de la "foi laïque". La pédagogie républicaine passe par le combat de Marianne et de Marie, par des rituels éducatifs, des cérémonies, des fêtes et des défilés qui entrent nécessairement en concurrence avec celle de l'Eglise; par la construction d'édifices ou de monuments républicains (mairies, écoles et statues); par l'abolition du caractère religieux des cimetières, devenus communaux par les lois de 1881 et 1885, etc.

5 On sait que la place respective de la République et de l'Eglise dans l'espace social français se mesure dans l'organisation du système scolaire, et dans l'évolution de la querelle scolaire depuis 1850, année du vote de la célèbre loi Falloux qui, entre autres, place les écoles publiques sous la tutelle confessionnelle: elle est alors violemment dénoncée par un retentissant discours de Victor Hugo. Les lois scolaires de la IIIe République trancheront par leur ampleur et leurs conséquences sur la formation de l'électorat et des élites républicaines: obligation et gratuité de l'enseignement primaire; programmes d'instruction civique; sécularisation des personnels enseignants, etc. Cet ensemble législatif, accompagné d'un vigoureux effort de construction d'écoles et de formation des maîtres, légitime d'Etat-éducateur et sa morale d'Etat républicaine. L'ordre des facteurs n'est donc pas celui qu'on croit généralement: l'école laïque, et plus généralement le caractère laïque du système d'enseignement, sont antérieurs de deux décennies à la République laïque. C'est bien sur les fondations scolaires que s'édifie la République, et non l'inverse.

6 Deux textes fondamentaux fondent l'apogée du "deuxième seuil de séparation". La Loi du 1er juillet 1901 sur les associations permet d'examiner la situation des

congrégations, et plus particulièrement des congrégations enseignantes, qui se sont multipliées après 1880 : nombre d'entre elles seront interdites d'enseignement. La Loi de séparation des Eglises et de l'Etat, qui abolit le Concordat de 1801, est adoptée par la Chambre en juillet 1905, et par le Sénat le 9 décembre 1905. Il n'y a plus ni religion officielle, ni religion privilégiée par l'Etat :

7 - Article 1: "La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt public".

8 - Article 2: "La République ne reconnaît, ne salarie, ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimés des budgets de l'Etat, des départements ou des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes". Les biens ecclésiastiques deviennent propriété de l'Etat; les édifices du culte sont propriété des communes (églises, temples), des départements (séminaires, évêchés), ou de l'Etat (cathédrales). Il n'y a donc pas eu en France de fermetures d'églises, ni de restriction à la liberté de culte. On n'y décèle pas non plus la volonté d'éradiquer les religions, ni d'interdire ou de restreindre le libre exercice des cultes: l'objectif, politique et idéologique, est d'asseoir la laïcité de l'Etat et de ses institutions, en restreignant les réseaux d'influence de l'Eglise -au premier rang desquels l'Ecole.

Application et destin d'une loi libérale

9 La loi de 1905 n'est pas un contrat, une entente ou un pacte conclus avec les Eglises considérées une par une, mais un acte unilatéral de la puissance publique, qui place toutes les Eglises sur le pied de l'égalité juridique. C'est ce caractère non contractuel qui légitimera son refus par l'Eglise. La loi établit une double rupture : avec la tradition de l'établissement de l'Eglise catholique dans la société politique; avec la tradition régalienne, du gallicanisme de Louis XIV aux Articles organiques de Napoléon Ier, selon laquelle l'Etat régente les choses religieuses : l'article 1er établit bien cette rupture. Cette loi libérale témoigne d'une nouvelle orientation de la pensée laïque: le rapporteur évoque, à plusieurs reprises et comme "un état de fait", la pluralité religieuse de la société française, que le législateur doit protéger en garantissant les libertés fondamentales en la matière.

10 Pour autant, la religion n'est pas extirpée du corps social par le biais de méthodes coercitives, et d'une propagande unilatérale: les libertés fondamentales sont confirmées en matière religieuse, et l'Etat, neutre, ne prend aucune mesure de force ou de contrainte contre les Eglises, pour autant qu'elles n'interfèrent pas dans le domaine politique. En métropole, la laïcisation des espaces, des personnels et des pratiques a été progressive : les crucifix n'ont disparu que progressivement des salles de classes ou des tribunaux; et, par exemple, les religieuses n'ont quitté que récemment les salles des hopitaux publics. Dans les départements hors métropole, et plus largement dans l'Empire colonial, la République est encore moins laïciste. Elle y encourage les réseaux scolaires confessionnels, qui assoient largement la présence culturelle de la France à travers la scolarisation des élites locales (c'est vrai aussi dans l'Empire ottoman). Elle y reconnaît aux communautés confessionnelles le droit de régir les individus en matière de statut personnel (état et capacités des personnes), et de produire des normes juridiques distinctes: le "Code du statut personnel musulman" écarte ainsi, dans l'Algérie française, les musulmans des droits civiques; il est encore en vigueur à Mayotte, territoire français d'outre-mer, pour les "citoyens de la République qui n'ont pas le statut civil de droit commun" (Art.75 de la Constitution de 1958).

11 La relation Eglise-Etat-société n'est pas brutalement déséquilibrée au profit du pôle laïque par cette législation. Parce qu'on ne peut confondre anticléricalisme et attitude antireligieuse; et parce que l'Eglise conserve, au-delà de son action spirituelle, d'importantes fonctions sociales, dont des fonctions d'assistance et d'éducation. Mais il ne faut pas négliger non plus, au-delà de la dimension "séparative" des lois de la période 1880-1905, que les fondements philosophiques de la laïcité sous-tendent alors la volonté de bâtir une "morale laïque", exigence positive étroitement solidaire de l'idée républicaine de construction du lien social. L'application de la laïcité en France a cependant été pragmatique, et a été sensible aux groupes de pression religieux, pour l'essentiel catholiques. La séparation est donc loin d'être absolue, et l'Eglise catholique garde jusqu'à aujourd'hui des liens multiples avec l'Etat. On mentionnera en particulier :

12 - le régime concordataire de 1801 en Alsace et Moselle, héritier de l'occupation allemande de ces provinces entre 1870 et 1918: l'Etat y salarie les cultes et organise un enseignement confessionnel;

13 - la présence, dans les établissements scolaires publics (collèges et lycées), d'aumôneries;

14 - le subventionnement par l'Etat et les collectivités locales des écoles confessionnelles, principalement catholiques: 17% des enfants sont à l'heure actuelle scolarisés dans des établissements catholiques, ce pourcentage étant beaucoup plus élevé dans certaines régions de l'Ouest de la France; et au total, plus du tiers des élèves français ont, à un moment ou à un autre de leur scolarité, fréquenté un établissement confessionnel;

15 - l'entretien par l'Etat, les départements et les communes, de l'important patrimoine immobilier religieux construit avant 1905;

16 - la reconnaissance d'utilité publique, ce qui leur donne des avantages fiscaux non négligeables, des associations diocésaines ou plus largement religieuses non cultuelles, etc.

17 On a là, parmi bien d'autres facteurs culturels, des éléments d'explication à l'impression ressentie par une partie de la population musulmane en France d'être moins dans un pays laïque que dans un pays catholique.

18 La Première guerre, marquée par l'Union sacrée patriotique et la cohabitation des combattants de toutes origines idéologiques dans la boue des tranchées ouvre, pour plus d'un demi siècle, une phase nouvelle dans l'histoire de la laïcité française. On passe, globalement, d'une laïcité de confrontation à une laïcité de compromis: profitant d'une loi de séparation qui est loin de lui être matériellement défavorable, et ayant de facto reconnu la République, l'Eglise de France semble en passe de reconquérir une certaine partie de son influence sociale; la gauche, historiquement anticléricale, atténuera dès les années vingt son hostilité à l'Eglise, jusqu'à lui proposer une politique de la main tendue lors du Front Populaire. La laïcité sera durement attaquée par le régime de Vichy dans lequel une large partie du clergé français, très pétainiste au moins jusqu'en 1942, verra une "divine surprise". Vichy s'en prend rapidement aux piliers de la laïcité républicaine que sont l'Ecole (fermeture des écoles normales, restitution du droit d'enseigner aux religieux, autorisation des congrégations, etc.), la franc-maçonnerie et le judaïsme français. Dès 1940, sa législation antisémite est un déni immédiat de la laïcité inclusive. C'est donc clairement contre la remise en cause vichyste que la Constitution de 1946 entérine le principe de la laïcité de l'Etat, réaffirmé

dans l'article 2 de la Constitution de 1958: "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".

19 A partir des années 1950, la laïcité française est une attitude sociologique et un mouvement de la société, plus qu'un enjeu ou une action politiques : la laïcisation est là déchristianisation et sécularisation, fruit des évolutions politiques et sociales sur la longue durée, dont l'effritement de la société paroissiale dans l'urbanisation accélérée des trente glorieuses n'est qu'une des dimensions. Le lien social, par ailleurs remis en cause par ces évolutions, est de plus en plus laïcisé, par exemple dans la vie associative; ou dans le constat de l'inculture religieuse croissante des enfants scolarisés. Dès lors, la laïcité dans le domaine scolaire n'apparaît plus comme une question de première importance. Force est de constater que la législation qui, des années cinquante aux années soixante-dix, instaure et développe l'aide de la collectivité publique à l'enseignement privé, va parvenir à s'imposer en franchissant des obstacles qui semblaient pourtant a priori devoir être plus sérieux. Ainsi, après la loi Marie du 4 septembre 1951 qui accorde des bourses aux élèves des établissements privés, la très importante loi Debré du 31 décembre 1959, adoptée dans le contexte favorable des débuts de la Ve République, organise pour l'essentiel le financement de l'enseignement privé par l'Etat que nous connaissons encore aujourd'hui. Certes, ce texte ne laissera pas les laïques sans réaction: après une pétition qui a recueilli plus de 10 millions de signatures en quatre mois, et lors d'une manifestation qui rassemble plusieurs centaines de milliers de participants à Vincennes, en juin 1960, ils font le serment solennel de parvenir à l'abrogation de la loi Debré, et d'obtenir que "l'effort scolaire de la République soit uniquement réservé à l'Ecole de la Nation". Ce voeu ne sera pas exaucé, et dix ans plus tard, la loi Pompidou du 1er juin 1971 pérennisera les principaux apports de la loi Debré sans rencontrer de résistance majeure. Il est vrai que le financement public de l'enseignement privé, et son contrôle corrélatif par l'Etat, ont entre-temps débouché sur une forme de laïcisation de cet enseignement, principalement en alignant ses programmes et ses méthodes sur ceux de l'Ecole publique.

20 Les grands débats de société semblent désormais se situer ailleurs que sur le terrain scolaire. Le mouvement de Mai 68, qui touchera au premier chef le système éducatif, le démontre amplement: la laïcité n'apparaît à aucun moment comme l'un des thèmes majeurs du mouvement étudiant ou du mouvement social. Ce déclin se confirme dans les années soixante-dix: ce n'est pas pour défendre l'Ecole publique ou promouvoir l'enseignement confessionnel que l'on se mobilise à l'époque, mais pour demander la "Paix au Vietnam", affirmer des sensibilités régionalistes, s'opposer au programme nucléaire civil ou à l'extension du camp militaire du Larzac, revendiquer l'émancipation des jeunes ou la libération des femmes, etc. Et si une loi Debré parvient à provoquer des manifestations lycéennes massives en 1973, elle concerne la suppression des sursis militaires et non le financement de l'école privée. Même la législation sur la contraception et l'interruption volontaire de grossesse n'avivera alors que modérément l'affrontement entre les principes de la morale sexuelle de l'Eglise et la revendication de libéralisation menée depuis plusieurs décennies par des mouvements d'inspiration laïque comme le Mouvement Français pour le Planning Familial (MFPF). Ce sont les milieux politiques conservateurs et certaines corporations comme l'Ordre des médecins (fondé sous Vichy) qui seront alors la cible des revendications progressistes, plus souvent que le "puritanisme de la calotte". En 1977,

la loi Guermeur clôt le mouvement de législation scolaire des deux premières décennies de la Ve République en prévoyant le financement de la formation des enseignants des établissements privés, et en donnant l'occasion au Conseil constitutionnel, saisi par les parlementaires socialistes, de consacrer ce que l'évolution juridique en cours laissait à penser: à savoir que le principe de laïcité était désormais compatible avec celui de la liberté de l'enseignement.

21 Il faudra attendre la première alternance politique de la Ve République, après l'élection de François Mitterrand en 1981, pour voir resurgir au premier plan de l'actualité le débat sur la laïcité du système éducatif. Au programme du candidat Mitterrand figurait, en effet, la mise en place "d'un grand service unifié et laïque de l'éducation nationale". Le ministre de l'Education nationale, Alain Savary, préférera la négociation sans spoliation ni monopole à l'abrogation de la législation antilaïque que nous venons d'évoquer. En mars 1984 cependant, sous la pression d'une manifestation de près d'un million de personnes, appelée à Versailles par les partis de droite, les associations de parents d'élèves de l'enseignement privé et l'Eglise catholique, le gouvernement socialiste devra purement et simplement abandonner son projet d'unification. Une décennie plus tard, revenue au pouvoir à l'occasion de sa très large victoire aux élections législatives de mars 1993, la droite estimera le moment opportun pour faire adopter précipitamment une loi remettant en cause la loi Falloux de 1850, et autorisant explicitement le financement public de la construction des établissements privés. Cette mesure amène en janvier 1994 une mobilisation considérable des partisans de la laïcité, réplique inversée de celle de 1984. Réponse du berger à la bergère, elle contraindra le gouvernement de M.Balladur, et son ministre de l'Education nationale, François Bayrou, à abandonner un texte déjà largement censuré par le Conseil constitutionnel. Ces regains spectaculaires de la guerre scolaire ont bien montré que, malgré l'apathie des décennies précédentes, cette querelle séculaire, ses clivages et ses arguments, se perpétuaient, et pouvaient à tout moment se raviver.

22 Quoi qu'il en soit, le modèle laïque français contemporain est donc celui d'une séparation des Eglises et de l'Etat, d'un désinvestissement de l'Etat par rapport au religieux. Et, parallèlement, du renoncement des Eglises (quasi exclusivement l'Eglise catholique) à exercer directement ou par médiation un pouvoir politique. Les lois laïques françaises, apparemment imposées lors de crises spectaculaires ont, en réalité, été progressivement définies par des compromis dont l'application a été étalée dans le temps. Le compromis actuel fédère donc une "laïcité de combat" républicaine, moniste, soucieuse de la non-expression des allégeances religieuses ou communautaires de l'individu citoyen dans l'espace public (illustrée, dans l'actuelle "affaire des foulards", par une attitude favorable à l'exclusion des jeunes filles voilées); et une laïcité démocratique, plus souple, plus ouverte aux différences et au libre-jeu de la sécularisation des espaces sociaux, moins exigeante sur la durée et les formes des processus d'intégration à la société française (qui mise ainsi sur les capacités d'intégration de l'école laïque pour résoudre progressivement le problème des foulards).

LE MODELE TURC DE LAÏCISATION, DES TANZÎMÂT AU KEMALISME

23 L'institutionnalisation de la laïcité en Turquie date des origines de la République fondée par Atatürk. La politique kémaliste de laïcisation radicale, à partir de 1924, tend souvent à être présentée comme une rupture ex nihilo d'avec un Empire ottoman dont le sultan-calife incarnerait la toute puissance d'un Etat de la communauté islamique.

C'est oublier que cet Empire pluri-ethnique et multi-confessionnel a, très tôt, fait coexister loi islamique (seriat) et législation impériale (kanûn), et a du trouver des formules juridiques pour faire cohabiter des groupes ethniques, des langues, des religions et des droits différents: héritiers de la dhimmitude arabo-musulmane (zimmî), les millets ("nations"), organisation juridique et sociale des communautés confessionnelles monothéistes non-musulmanes qui tend à se renforcer au fil du XIXe siècle (par exemple dans l'Edit impérial du 18 février 1856), en sont une des dimensions. Dans un Etat omnipotent, le pouvoir temporel pouvait donc être relativement autonome. Cette situation a préparé le terrain à une sécularisation relative dans la seconde moitié du XIXe siècle, et à la définition de compromis politiques et juridiques voulus par les constitutionnalistes. Ceux-ci, freinés par le despotisme islamique hamîdien, ont été repris avec vigueur, à partir de 1908, par les Jeunes-Turcs, qui ont ainsi ouvert la voie au laïcisme kémaliste.

L'Empire, les Tanzîmât et l'islam

24 La pénétration des idées de la Révolution française dans l'Empire à partir du début du XIXe siècle fut sans doute facilitée par la dimension laïque de celle-ci. Pour les élites ottomanes qui cherchaient à comprendre les raisons de la suprématie occidentale et les origines du déclin impérial, la laïcité en elle-même n'avait pas un intérêt majeur. En revanche, comme l'explique Bernard Lewis, le monde musulman, dans "ce mouvement européen qui trouve son expression intellectuelle dans des termes non religieux (....), pouvait espérer trouver le secret insaisissable du pouvoir occidental, sans compromettre pour autant ses propres croyances et traditions religieuses".

25 Les premières réformes initiées par les sultans Selim III (1789-1807) et Mahmut II (1808-1839), puis le mouvement général de réorganisation connu sous le nom de Tanzîmât, qui fait suite à l'Edit impérial de Gülhane de 1839, prennent donc un tour "technique" accentué. Il s'agit, essentiellement, de réformes militaires, administratives, juridiques, éducatives, fiscales et financières. Mais, inéluctablement, ce processus "technique" engendre un phénomène de sécularisation politique et sociale, et débouche sur un renforcement de l'Etat et des pouvoirs du Sultan, en affaiblissant les autorités religieuses et leurs compétences traditionnelles. L'idéal constitutionnaliste qui commence à toucher les intellectuels ottomans au milieu du XIXe siècle, que l'on retrouve en filigrane dans l'Edit impérial de 1856, et qui va être surtout porté par les Jeunes-Ottomans, n'est pourtant pas initialement antireligieux. Namïk Kemal, le théoricien le plus en vue de ce mouvement, s'efforce au contraire de retrouver les concepts du parlementarisme occidental dans le passé et le droit islamiques. Ainsi met-il, par exemple, en parallèle la souveraineté du peuple et la bey'a -cérémonie d'intronisation des Califes supposant un serment d'allégeance des fidèles et des grands dignitaires de l'Etat; ainsi justifie-t-il le gouvernement représentatif par le verset de la troisième sourate du Coran, dans lequel le Prophète se voit enjoindre de tenir compte des conseils de ses adeptes. Les Jeunes-Ottomans, qui par ailleurs voyaient dans l'absolutisme politique des Sultans la conséquence du déclin des contre-pouvoirs religieux, et dans les Tanzîmât une suite de mesures administratives imposées par l'Occident, devront attendre 1876 pour assister enfin à la proclamation de la première constitution ottomane. Mais il est déjà trop tard: les Tanzîmât ont largement démontré leur incapacité à restaurer la puissance de l'Empire; et pour réagir aux pressions des grandes puissances et à la perte des territoires balkaniques, le sultan Abdül-Hamîd II (1876-1909) suspend brusquement la nouvelle Constitution en 1878. Il va asseoir, pour trois décennies, un régime absolutiste prônant le panislamisme et qui, pour beaucoup

d'historiens, apparaît comme un ultime sursaut de l'Empire avant sa dislocation. Ce Sultan se présente beaucoup plus systématiquement que ses prédécesseurs comme le calife de l'ensemble des musulmans: l'Etat ottoman parle alors au nom de l'islam, et n'hésite pas à réprimer brutalement certaines minorités chrétiennes autochtones (les Arméniens principalement).

26 Mis sous le boisseau par Abdül-Hamîd II, le constitutionnalisme ressurgit à la fin du siècle, mais il a sensiblement évolué. Les aspirations constitutionnalistes des Jeunes-Turcs, qui se préparent à renverser le régime hamîdien, trouvent alors leurs références dans une vision laïque de l'histoire, inspirée du positivisme d'Auguste Comte et de la franc-maçonnerie européenne (bien implantée dans les Balkans, et en particulier à Salonique). Elles tendent à inscrire plus nettement l'action politique en dehors du religieux avec, cependant, deux courants opposés quant à l'analyse de l'évolution à donner à l'Empire: les uns (en particulier la Ligue pour l'Initiative privée et la décentralisation du prince Sabaheddin, et plus tard l'Entente libérale) prônant une monarchie constitutionnelle ottomane fédérale et décentralisée; les autres (en particulier le Comité Union et Progrès) optant pour une monarchie nationaliste turque incarnant un Etat fort inspiré, à bien des égards, de la république jacobine et centralisée.

27 Le gouvernement Jeune-Turc, issu de la révolution constitutionnelle unioniste de 1908, et radicalisé tant par les tentatives contre-révolutionnaires que par la perte des territoires balkaniques, va impulser, à la veille de la Première guerre une laïcisation accrue de l'Etat et de la société, que la guerre va confirmer: limitation, en 1913, de l'aire d'intervention des tribunaux religieux; rattachement, en 1915, de tous les tribunaux au ministère de la Justice; "fonctionnarisation" des oulémas; contrôle des fondations pieuses (Vâkïf) par le ministère des Finances; affaiblissement des prérogatives ministérielles du cheykh ül-islam en 1916, etc. Bien que s'inscrivant dans un contexte de référence accrue à l'islam comme fondement de la nation turque (en partie en réponse à la radicalisation nationale de nombre de composantes de l'Empire), la sécularisation est donc réelle, fortement teintée de centralisation et de contrôle étatique. Inspirée par Ziyâ Gökalp (qui, pour rendre le français laïque, utilise le terme ottoman de lâdînî, qui peut aussi se comprendre comme irreligieux) et les idéologues du Comité Union et Progrès, et exigée par les conditions de guerre, cette politique vise moins à limiter le champ d'intervention de l'islam qu'à mettre les institutions religieuses sous le contrôle de l'Etat. Elle s'inscrit dans le contexte plus large de modernisation et d'occidentalisation de la société turque (système scolaire, y compris féminin; vêtements et statut des femmes au regard des espaces publics et du travail dans l'économie de guerre, etc.), face auxquelles l'islam est loin de réagir de manière homogène, compte tenu de la composition plurielle de la religion majoritaire de l'Empire.

LAÏCITE ET LAÏCISME KEMALISTESLes mesures de laïcisation

28 La laïcité (le terme turc "lâiklik" est alors créé en turc moderne à partir du vocable français) est l'un des moyens principaux qu'entend utiliser Mustafa Kemal à partir de 1923 pour modeler une "civilisation turque moderne", par l'adoption, de gré ou de force, de valeurs, de textes juridiques, de modes de vie, européens. Mais cette laïcité n'est pas conçue dans les mêmes termes qu'en France. Elle a pris en Turquie des dimensions multiples -politiques, juridiques, sociales, culturelles-, dont certaines sont étrangères au mode de fonctionnement français.

29 La religion n'est que progressivement évacuée de la sphère politique : l'acte historiquement le plus symbolique -et au grand retentissement dans le monde musulman- est l'abolition du califat le 3 mars 1924. L'institution avait survécu provisoirement à l'abolition du sultanat en novembre 1922, et à la proclamation de la République le 29 octobre 1923. La Constitution, approuvée par la Grande Assemblée Nationale le 20 avril 1924, prévoit cependant, dans son article 2, que "la religion de l'Etat turc est l'islam". Ce n'est que le 10 avril 1928 que cet article sera amendé, et cette référence à l'islam supprimée. L'aboutissement de cette évolution intervient en 1937, peu avant la mort d'Atatürk, lorsque le laïcisme et les cinq autres principes du kémalisme définis en 1931 ("républicanisme, progressisme, populisme, étatisme et nationalisme") sont enfin intégrés à la loi fondamentale. Par cette inscription, la Turquie devient le premier, et reste le seul Etat laïque du monde musulman. Cependant, à la différence de la laïcité française, la laïcité turque vise non à séparer l'Etat de la religion de la quasi totalité de la population, mais à établir un contrôle de l'Etat sur un islam national. Pour exercer sa tutelle, le régime dispose de moyens juridiques et administratifs non négligeables. La Direction des Affaires religieuses placée sous l'autorité du Premier Ministre, et la Direction générale des Fondations pieuses (Vâkïfs) ont été dotées de pouvoirs considérables. La Direction des Affaires religieuses contrôle toutes les mosquées, les couvents et mausolées; elle nomme ou destitue les imams et muezzins, après avoir surveillé leur formation dans les écoles de prédicateurs, ou à la nouvelle Faculté de théologie moderne à Istanbul; elle supervise les ouvrages d'enseignement de l'islam, les livres de prière et les manuels de morale religieuse, etc. Il y a là les moyens d'un contrôle permanent de l'appareil clérical, et d'orienter la vie religieuse du pays.

30 Dans une Turquie qui n'a jamais été sociologiquement plus musulmane qu'après 1924, du fait de la disparition pendant la guerre ou du départ après le conflit et en application du traité de Lausanne de la plupart des populations non musulmanes, la deuxième mesure est l'adoption, en 1924, pour mise en application en 1926, du code civil suisse. Ce texte touche au coeur du champ d'application de la seriat: la vie religieuse et familiale, et le statut des femmes. Brèche d'importance dans la forteresse musulmane assise sur le domaine de la vie privée, même si son application est loin d'être égale dans l'ensemble de la nouvelle république. Parallèlement à la suppression des tribunaux religieux, le système judiciaire est entièrement réorganisé, et largement inspiré du modèle français: la laïcisation est là totale.

31 Un ensemble d'autres mesures étalées sur une décennie entendent renforcer la sécularisation et la laïcisation de la société turque. On rappellera, pêle-mêle : la réforme de l'alphabet et la réforme linguistique qui ont, incontestablement, une dimension de rupture laïciste d'avec la religion d'origine arabe, mais aussi d'avec l'histoire ottomane; l'obligation de lancer l'appel à la prière, et de prier en turc, et non plus en arabe; l'adoption du calendrier chrétien, avec le dimanche comme jour de repos hebdomadaire; l'intégration des écoles religieuses au système scolaire public (les minorités religieuses pouvant conserver leurs établissements dans les grandes villes côtières); les réformes vestimentaires, qui intègrent la période kémaliste dans la continuité d'une série de réformes du même type menées depuis les Tanzîmât, etc. Certaines mesures s'inscrivent, quant à elles, dans l'héritage des millet: ainsi en va-t-il de la mention, sur les cartes d'identité, et en application du traité de Lausanne, de

l'appartenance religieuse, qui porte en elle-même un potentiel de ségrégation (on sait les récentes polémiques sur le même sujet en Grèce).

Le laïcisme kémaliste

32 Dans une large mesure, l'islam turc ainsi défini a été instrumentalisé au profit du projet kémaliste de création de l'Etat-nation territorialisé et unifié, au même titre que l'histoire ou la langue. L'islam est devenu un "appareil idéologique d'Etat". Une preuve en est la fonctionnarisation des imams, y compris de ceux qui interviennent auprès des communautés turques dans l'émigration. Une autre en est la définition de facto de l'islam national comme sunnite de rite hanéfite, qui ne prend pas spécifiquement en compte les minorités plus hétérodoxes et plus mystiques, telles celle des alévites (alevî, d'ailleurs favorables à la laïcité), ou les nombreuses confréries (tarîkât) caractéristiques de l'espace religieux turc. L'interdiction des confréries religieuses (la plus connue est celle des derviches tourneurs) est une décision importante. Elles n'étaient pas la cible principale du laïcisme kémaliste, mais il est apparu assez vite qu'elles pouvaient devenir une vigoureuse force de résistance sociale aux mesures de laïcisation: elles sont dissoutes par une série de décrets dès septembre 1925.

33 La laïcité kémaliste a été un laïcisme de combat imposé par la force à une religion ne concevant pas la sécularisation, et à une société qui n'y était guère préparée, sinon peut-être dans les grandes villes. Ce laïcisme a été très actif, et parfois virulent, pendant toutes les années 1930. Pour n'en retenir que quelques dimensions visibles autant que symboliques, on rappellera qu'aucune mosquée importante n'a été construite à Istanbul, et encore moins à Ankara, pendant cette période; et que la basilique-mosquée de Sainte-Sophie, symbole de la victoire de Mehmet le Conquérant sur l'Empire byzantin, est transformée en musée national. Et si l'on veut poursuivre le parallèle entre la symbolique républicaine française et l'évolution turque, on peut considérer que l'unité du corps national, figurée par les profils, bustes, statues et citations d'Atatürk, ressortit, dans une certaine mesure, d'une religion laïque, avec ses symboles, sa liturgie et ses fêtes.

34 On comprend mieux, dès lors, la satisfaction de la France radicale et anticléricale qui inspire largement Atatürk: l'on présente l'abolition du califat comme "une victoire de la Raison et des Lumières sur la superstition et l'obsurantisme". Edouard Herriot, grande figure du radicalisme IIIe République et inamovible maire de Lyon, est un des fervents soutiens de Kémal, fasciné, comme d'autres observateurs occidentaux de la modernisation à marche forcée de la Turquie, par le laïcisme et la ferveur positiviste de la République kémaliste. Le Ghazi est devenu "le petit père Combes de l'islam", le pourfendeur des hodjas et des cheikhs, le champion de la Raison souveraine, le pédagogue de la république laïque, digne émule des "hussards noirs" de la République des Jules. Dans la réalité, les choses sont évidemment moins simples qu'il y paraît. La Turquie nouvelle est anticléricale, mais non anti-religieuse. L'islam-religion y a sa place en tant que source de la vie spirituelle, et élement structurant de la culture nationale, de l'identité turque. D'autre part, l'impact du laïcisme a été variable selon les régions et les couches sociales. Globalement très surestimée et par les kémalistes, et par nombre des témoins étrangers (français, en particulier), la laïcité kémaliste a trouvé ses appuis pour l'essentiel dans les couches urbaines, dans les groupes des fonctionnaires, des enseignants et des militaires, dans l'ouest du pays plus qu'en Anatolie. Et les structures religieuses elles-mêmes n'ont pas été partie prenante du processus, alors que le clergé français, passé le refus initial des années 1880-1905, s'est ensuite adapté sans

dommages à la nouvelle législation de séparation. Il n'est dès lors pas étonnant que ce manque fondamental de base sociale large aux réformes ait provoqué, et des résistances sur le moment, et, ultérieurement (à partir des années 1950), le retour du refoulé ou du réprimé.

LES LIMITES CONTEMPORAINES DE LA LAÏCITE EN FRANCE

35 Dans une France largement sécularisée, et qui ne se perçoit plus depuis longtemps comme "fille aînée de l'Eglise", c'est la rencontre avec l'islam -actuellement deuxième religion, bien avant le protestantisme et le judaïsme-, qui fait vaciller depuis une décennie un équilibre que l'on pensait stabilisé, hormis les récurrences de la querelle scolaire. La déstabilisation découle de la difficulté à accepter l'idée même que la France, qui se revendique comme lieu de fondation et d'élection de la laïcité universaliste, se doive d'intégrer des fidèles d'une religion -l'islam- dont on postule, sans doute un peu rapidement, mais sous la pression du renouveau religieux et d'un islamisme radical depuis deux décennies, qu'elle est intrinsèquement incompatible avec la laïcité. La question de l'islam et des populations musulmanes en France est un héritage de l'histoire coloniale et post-coloniale; c'est également un des volets des problèmes politiques et sociaux liés à l'immigration en France. Cet islam, qui sort de plus d'un demi siècle de quasi clandestinité, émerge dorénavant dans l'espace public, témoignant ainsi moins d'une réislamisation ou d'une offensive fondamentaliste que d'un changement d'attitude des musulmans dans leur rapport à la société française. Le modèle français est donc confronté à des faits de plus en plus "têtus": déclin et perte de crédibilité des idéologies séculières fondées sur l'idée de progrès; non-réversibilité confirmée des mouvements migratoires; affirmations, dans le contexte de l'aggravation des inégalités et des exclusions, des revendications identitaires de type communautaire, passant par des signes multiples; relativisation de la capacité d'intégration des appareils classiques, au premier rang desquels l'Ecole, etc. Il y a donc là, à l'évidence, et avec une acuité croissante, un défi à la laïcité. On insistera ici sur trois problèmes concernant les rapports de l'islam, de l'Etat et de la société.

La difficile relation de l'Etat à l'islam en France.

36 En France comme dans le reste de l'Europe, l'islam est une réalité religieuse et sociale plurielle, voire morcelée : par la diversité des origines géographiques des fidèles; par la diversité des statuts juridiques et sociaux (musulmans nationaux, étrangers, immigrés); par la diversité des références doctrinales (sunnisme de différentes écoles juridiques, chiisme) et des référents étatiques extérieurs (Arabie Saoudite, Algérie, Maroc, Turquie); et par la diversité des attitudes sociales par rapport à la religion, qui oscillent entre un pôle majoritaire "laïcisé" participant d'un Islam-culture, et un pôle actuellement très minoritaire mais activiste, tenant d'une pratique rigoureuse et d'une réislamisation dynamique, fondamentaliste ou politique. Se pose alors le problème de la représentation de l'islam en France auprès de l'Etat. En charge des Cultes, les ministres de l'Intérieur successifs depuis une décennie (principalement Pierre Joxe, puis Charles Pasqua) ont essayé de susciter des organes représentatifs (autour du Conseil représentatif de l'islam de France, CORIF, pour le premier; de la Mosquée de Paris pour le second), dans l'optique de la structuration d'un consistoire islamique comparable aux consistoires protestant et juif: initiatives qui traduisent une réorientation du traitement institutionnel de l'islam par le pouvoir politique. Les divisions de l'islam en France, et les interférences extérieures (héritages historiques de la période coloniale; "politique arabe" de la France; développement du conflit algérien, qui déborde de plus en plus sur la France) empêchent une concrétisation convaincante du projet

consistorial de "l'islam de France". La "Charte des musulmans de France", remise le 10 janvier 1995 par Dalil Boubakeur, recteur de la Mosquée de Paris, à Charles Pasqua, a été immédiatement critiquée par plusieurs associations musulmanes françaises dont la représentativité sociale n'est guère contestable (par exemple l'Union des organisations islamiques de France, UOIF).

La construction de lieux de cultes musulmans.

37 La construction de mosquées apparaît comme une exigence sociale croissante pour une population confinée dans quelques grands édifices (l'un historique : la Mosquée de Paris; l'autre très récent: la mosquée d'Evry), quelques dizaines de petites mosquées de quartier qui débordent dans la rue le vendredi, et dans quelques milliers de salles sommairement aménagées dans des caves, des garages ou des hangars, représentatives d'un islam prolétaire et semi-clandestin. Les obstacles à la construction de mosquées sont multiples. Pour une partie de la société française, ils sont culturels et sociaux: dans le contexte des tensions liées à l'immigration, une frange non négligeable de l'électorat est hostile à de telles constructions. D'où des comités de "riverains" focalisant sur les risques de "trouble de voisinage" des arguments au fond hostiles à l'islam et aux populations musulmanes. Ils sont aussi politiques et juridiques: la décision d'autorisation de construction, qui est du ressort des maires des communes, se heurte à la diversité des origines des fidèles, des influences étatiques, et des canaux financiers parfois obscurs. Et parfois à des entraves politiques: certains refus municipaux, appuyés sur des plans d'occupation des sols opportunément mis en avant, sont attentatoires au libre-exercice des cultes garanti par la loi de 1905. L'inauguration, à l'automne 1994, de la Grande mosquée de Lyon, n'a ainsi pas clos une décennie de polémiques de toutes natures: sur le principe même, sur la localisation, sur le financement, sur les administrateurs, etc. Les solutions de la loi de 1905 (élaborées pour des religions disposant déjà d'un grand nombre d'édifices achevés) ne sont pas adaptées à un islam alors inexistant sur le territoire métropolitain. La situation est donc très inégalitaire, et la population musulmane est évidemment fort dépourvue. Au point que le rapport Marchand à l'Assemblée nationale (mai 1990) est allé jusqu'à proposer la possibilité d'envisager un subventionnement public (d'Etat) à la construction de mosquées, "en tout état de cause préférable à l'intervention des pays d'origine". Le législateur devra donc sans doute intervenir dans ce domaine, sous réserve de la définition préalable d'organes effectivement représentatifs de "l'islam de France".

L'affaire du "foulard islamique".

38 La question des foulards est le dernier avatar, amplement médiatisé, de la confrontation de la laïcité à l'islam depuis 1989, année symbolique s'il en est, sur le lieu tout aussi emblématique de la laïcité qu'est l'Ecole publique. Elle révèle la difficulté à intégrer une frange des musulmans pratiquants dans les termes d'un contrat qui faisait de la séparation du religieux et du politique la base de la coexistence entre le droit et l'appartenance religieuse. Elle résulte de la crise, et de l'effacement parfois radical, du tissu associatif laïque structuré, au sein des milieux populaires, par les partis, syndicats et associations de gauche (au sens large); puis par des mouvements associatifs nés au début de la décennie 1980, autour du mouvement "beur" (SOS Racisme, France-Plus, JALB, etc.). C'est donc dans un contexte de crise du lien social et de double problème d'insertion, dans le marché du travail, et dans la citoyenneté, que se développe "l'affaire du foulard islamique", qui prend une ampleur relative à chaque rentrée scolaire. Elle oppose rapidement, à travers déclarations, circulaires et jugements de tribunaux administratifs, les partisans de la "tolérance laïque" aux partisans de la

"laïcité de combat". Le port du foulard semble traduire une revendication d'identité communautaire, et répondre à une carence sociale. Celle-ci est partiellement comblée par des mouvements islamiques ou islamistes qui entendent structurer les communautés musulmanes sur place, en particulier dans les banlieues. Certains de ces groupes ont des revendications radicales du point de vue de la République laïque: la loi de Dieu passant avant la loi de la République, les musulmans devraient bénéficier de droits dérogatoires par rapport à la loi commune. Le mot d'ordre de certaines manifestations: "Mon foulard oui, la laïcité aussi", traduisant alors une conception instrumentaliste de la laïcité comme seul droit d'exprimer sa différence.

39 Au-delà des inévitables exploitations politiques, le foulard fait l'objet d'interprétations alternatives, radicales ou nuancées :

40 - il est la preuve de l'essoufflement de la "morale laïque républicaine", et de l'incapacité de la société française à prendre en compte toutes ses composantes sociales et culturelles, sinon en terme d'exclusion des seuls musulmans (le port de la kippa étant toléré sans restrictions, et les aumôneries ayant droit de cité dans les établissements scolaires publics);

41 - il est la preuve d'un néo-cléricalisme musulman, voire d'une offensive de l'islamisme radical sur le front de l'école publique, pour tester la capacité (ou l'incapacité) de la laïcité républicaine à défendre ses principes fondateurs;

42 - il est le symbole fort de l'infériorité et de l'oppression des femmes en islam. Ou, au contraire, il est la manifestation, en France, de ce que que l'on peut, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Nilüfer Göle sur le cas turc, être "musulmane et moderne", et revendiquer le port du foulard comme élément de l'identité féminine et musulmane, et élément de l'indépendance de la femme dans la société moderne.

43 A chacune de ces interprétations correspond une attitude laïque spécifique: la laïcité ouverte mise sur les capacités d'intégration de l'école laïque; le "laïcisme républicain" soutient le processus d'exclusion des jeunes filles voilées; une laïcité féministe entend soit lutter radicalement contre le foulard; soit, au contraire l'autoriser, si le port résulte du libre-choix des jeunes filles, et sous réserve qu'une reconnaissance d'un droit à la différence ne conduise pas à la différence des droits. L'affaire confortant, en tout cas, les tenants d'une attitude néo-concordataire, qui vise une ré-institutionnalisation du rapport entre l'Etat et les confessions.

44 Car l'un des effets les plus importants de cette affaire est d'avoir contribué à mettre en lumière l'inadaptation et les lacunes du droit français pour traiter des problèmes de la laïcité tels qu'ils se posent aujourd'hui. Lorsqu'à la rentrée 1989 -année du bicentenaire de la Révolution-, le ministre socialiste de l'Education nationale, Lionel Jospin, se trouve confronté au port du foulard dans des collèges de l'enseignement secondaire, il découvre qu'il est singulièrement désarmé sur le plan juridique. Sa récente Loi d'orientation sur l'Education (10 juillet 1989), qui pourtant abordait dans son article 10 les droits et obligations des élèves, n'avait aucunement prévu ce problème. L'avis demandé par le ministre au Conseil d'Etat, et rendu le 27 novembre 1989, mettra bien en lumière ce fondement juridique limité et inadapté. Pour conseiller Lionel Jospin sur ce problème très précis, la Haute assemblée ne dispose en fait que des principes généraux posés par les textes ayant valeur constitutionnelle (Art.2 de la Constitution de 1958; art.10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen; 12e alinéa du Préambule de 1946), et par les lois laïques de la Troisième République (Lois sur l'école laïque des années 1880; Loi de séparation de 1905). C'est sur ce fondement en tout cas,

et en référence aux conventions internationales dont la France est partie prenante (Déclaration universelle des droits de l'homme; Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme, etc.), que le Conseil d'Etat répond au ministre que "dans les établissements scolaires, le port par les élèves de signes par lesquels ils entendent manifester leur appartenance à une religion n'est pas, par lui-même, incompatible avec le principe de laïcité, dans la mesure où il constitue l'exercice de la liberté d'expression et de manifestation des croyances religieuses". Certes, le Conseil pose des limites à l'exercice de cette liberté: elle "ne saurait permettre aux élèves d'arborer des signes d'appartenance religieuse qui (...) constitueraient un acte de pression, de provocation, de prosélytisme ou de propagande, porteraient atteinte à la dignité ou à la liberté de l'élève ou d'autres membres de la communauté éducative, compromettraient leur santé ou leur sécurité, perturberaient le déroulement des activités d'enseignement et le rôle éducatif des enseignants, enfin troubleraient l'ordre dans l'établissement ou le fonctionnement normal du service public". Mais il renvoit aux réglements intérieurs des établissements le soin de poser et réglementer ces limites, et confie aux autorités disciplinaires le soin d'apprécier au cas par cas la méconnaissance du principe de laïcité et de la réglementation en vigueur dans les établissements concernés.

45 Reprenant cet avis du Conseil d'Etat dans une circulaire adressée le 12 décembre 1989 aux chefs d'établissement, Lionel Jospin confie donc à ces derniers la responsabilité principale en la matière: apprécier si le port du foulard constitue une violation du principe de laïcité, ou l'exercice régulier d'une liberté reconnue. Cette appréciation se fera pourtant sous le contrôle du juge administratif, que les élèves voilées sanctionnées saisissent dans la plupart des cas. Le Conseil d'Etat, quant à lui, sera amené à rendre sa première décision de principe en la matière, le 2 novembre 1992, par "l'arrêt Kherouaa". Réaffirmant le principe de la compatibilité entre le port du foulard et la laïcité, il maintient son attachement à la méthode mise au point par son avis de 1989: l'arrêt annule un article du règlement intérieur du collège de Montfermeil, dans l'Oise (interdiction générale et absolue du port du foulard) en vertu duquel des sanctions avaient été prises contre des élèves porteuses du foulard; c'est au règlement intérieur de l'établissement de prévoir les modalités d'application du principe de laïcité; c'est au chef d'établissement de régler les cas de violation dont il est saisi. Pour la Haute assemblée, il n'y a là que l'illustration normale d'un Etat de droit, où il appartient à l'Administration de réglementer et de sanctionner, sous contrôle, le cas échéant, du juge administratif garant de la légalité des décisions administratives.

46 Mais cette méthode pragmatique satisfaisante pour le raisonnement juridique aura moins de succès auprès des premiers intéressés, chefs d'établissement et enseignants, qui y voient plutôt une forme de démission des plus hautes autorités de l'Etat. A leur inquiétude s'ajoute le risque d'une récupération politique du dossier, avec le développement d'une "campagne anti-foulards", conduite par l'ancien principal du collège de Montfermeil (où "l'affaire des foulards" a commencé, en 1989), devenu député RPR en 1993, et auteur d'une proposition de loi virulente sur le sujet, déposée à l'Assemblée nationale en juillet 1994. C'est donc pour répondre aux attentes du corps enseignant, et écarter une mise en demeure législative venant de sa propre majorité politique, que le ministre de l'Education nationale du gouvernement Balladur, François Bayrou, rend publique le 20 septembre 1994 une nouvelle circulaire aux recteurs et chefs d'établissement interdisant le port par les élèves de "signes ostentatoires par lesquels ils entendent manifester leur appartenance à une religion. Ces signes sont, en eux-mêmes, des éléments de prosélytisme, à plus forte raison lorsqu'ils

s'accompagnent de la remise en cause de certains cours ou de certaines disciplines, (...) ou lorsqu'ils entraînent des perturbations dans la vie en commun de l'établissement".

47 Initialement salué pour sa clarté, ce texte montre pourtant rapidement ses faiblesses. En premier lieu, sur le terrain des collèges et lycées, il ravive la querelle en provoquant et en légitimant l'exclusion par les conseils de discipline de plusieurs dizaines d'élèves refusant de retirer leur foulard dans les salles de classe. En second lieu, sur le plan juridique, loin de régler définitivement le problème, il ouvre de nouveaux débats. En ne définissant pas, notamment, ce qu'elle entend par "signe ostentatoire", alors que, dans le contexte français, elle est avant tout interprétée comme une réponse au port du foulard, la circulaire Bayrou apparaîtra fatalement comme discriminatoire: car si, comme elle semble l'indiquer, le port du foulard est en lui-même ostentatoire, pourquoi la kippa juive ou les grandes croix catholiques (qui reviennent à la mode), voire les "barbes islamiques" de quelques lycéens de banlieue parisienne, le seraient-elles moins? En outre, si cette circulaire est aussi claire qu'on le dit, et qu'elle prétend poser une règle ferme d'interdiction des "signes ostentatoires" -et en particulier du foulard-, elle est alors, comme le faisait récemment observer le vice-président du Conseil d'Etat, Marceau Long (Le Monde du 20/12/1994), très certainement illégale: un ministre ne peut, par simple circulaire, créer ou retirer des droits, et s'arroger ainsi une compétence qui relève du domaine de la loi ou de celui du décret. En troisième lieu, sur le plan politique, on ne peut manquer d'observer que la circulaire réaffirme le principe de laïcité en affichant une conception forte (presque kémaliste!) des fonctions de l'Ecole laïque au regard de l'unité de la Nation: conception dont on peut se demander si elle n'est pas trompeuse en l'état d'un paysage scolaire français qui permet aux écoles confessionnelles de bénéficier d'une aide de l'Etat et des collectivités locales; aide que François Bayrou a d'ailleurs vainement tenté d'accroître au début de 1994, à travers la proposition d'abrogation des restrictions de financement prévues par la loi Falloux.

LIMITES ET CRISE DE LA LAÏCITE EN TURQUIE

48 La Turquie est actuellement également en situation de devoir redéfinir une laïcité, greffe réussie mais qui, à l'évidence, est confrontée à des difficultés et des oppositions croissantes. Tout d'abord parce que la modernité et la laïcité républicaines imposées par Kémal à travers des modèles juridiques, des tenues vestimentaires, une réécriture de l'histoire, etc., ont manqué de bases sociales. Le refoulement par la force de la religion hors du politique et, partiellement, hors du lien social, ne pouvait qu'entraîner son retour ultérieur sous des formes variées.

49 L'évolution de la "question laïque" a été amorcée par la transformation profonde du système politique kémaliste à l'issue de la Deuxième guerre mondiale. En 1946, sans changer de constitution, la Turquie devient une démocratie parlementaire pluraliste et, en 1950, le Parti républicain du peuple, kémaliste, perd le pouvoir. Salué comme une victoire de la démocratie, le succès du Parti démocrate de Celâl Bayar et d'Adnan Menderes est en fait la première expression politique autorisée de l'opposition des campagnes, des petites villes et des forces religieuses à la modernisation autoritaire et la laïcisation imposées pendant la période kémaliste. De manière significative, les premières mesures adoptées concernent l'assouplissement des mesures laïques (et de l'économie étatisée): rétablissement de l'appel à la prière et de l'enseignement coranique en arabe; retour de l'éducation religieuse dans les écoles publiques; assouplissement des normes vestimentaires et du port du voile; réapparition des tarîkât

dans l'espace social public; tolérance à l'égard de la polygamie et des usages vestimentaires traditionnels, etc. Cette mutation apparaît d'abord comme le nécessaire passage d'une laïcité républicaine à une laïcité plus ouverte, au moment même où l'Etat redevient également économiquement plus "modeste". Mais en réalité, rapidement, le système démocratique devient une dictature de la majorité : les droits de l'opposition sont bafoués, les élections truquées, la presse souvent muselée. Et la Constitution de 1924 s'avère incapable de contenir ces excès.

50 Ces dysfonctionnements politiques et constitutionnels, autant que les atteintes portées par les Démocrates à la laïcité, vont provoquer le coup d'Etat progressiste du 27 mai 1960, qui sera soutenu par les élites turques, et en particulier par l'Université, devenue l'un des principaux foyers de l'opposition au gouvernement Menderes. En cela, cette intervention militaire ressemble peu à celles qui suivront en 1971 et 1980, car elle permet la mise en place, avec la Constitution de 1961, du régime sans doute le plus démocratique et le plus libéral connu jusqu'à ce jour par la Turquie. Ce régime d'essence parlementaire est cependant rapidement victime d'une instabilité gouvernementale chronique provoquant les interventions militaires de 1971 et 1980. Certes, la sauvegarde de l'Etat laïque figure alors parmi les principales préoccupations de l'Armée, inquiète notamment de voir prospérer une force politique se réclamant de l'islam, et qui parviendra même à participer à plusieurs coalitions gouvernementales dans les années 1970. Mais il semble bien qu'il y ait surtout là mise en avant d'une justification facile à des reprises en main musclées d'une démocratie parlementaire mal maîtrisée, et qui se traduisent par la limitation brutale des libertés publiques, et par la mise sous tutelle du jeu politique, par une régression aggravée des populations kurdes.

51 Force est dès lors de constater qu'au cours du Vingtième siècle, la laïcité en Turquie a le plus souvent été imposée ou rétablie par la force et par l'intervention répétée de l'Armée (en 1913, 1923-1924, 1971, 1980), alors que les avancées de la démocratie représentative se sont plutôt traduites par un retour de la tradition religieuse (en 1950 et 1983 notamment). On peut à cet égard relever que l'histoire de la laïcité française est inverse: elle s'impose sous la Troisième République avec la démocratie parlementaire, et elle est attaquée ou restreinte par des régimes non démocratiques (Vichy), ou consacrant une domination du pouvoir exécutif (Cinquième République).

52 La laïcité de la Turquie contemporaine, résultat d'un compromis entre islam et modernité, se définit dans un espace politique et social où interagissent quatre champs de force principaux. Le pôle de la laïcité kémaliste est représenté par une fraction des partis de gauche, mais surtout par une armée qui se veut sourcilleuse dans la défense des principes de la laïcité autoritaire: les académies militaires sont épisodiquement purgées des éléments fondamentalistes ou islamistes qui peuvent s'y infiltrer. Deuxième pôle, les partis conservateurs du centre-droit et de droite ont récupéré une symbolique islamique et une partie de l'électorat religieux, mais entendent conserver la référence aux grands principes de la laïcité: les coalitions politiques de la présidence de Turgut Özal l'ont illustré. Troisième pôle, les réseaux de prédication religieuse, fondamentalistes et plus ou moins activistes, se constituent rarement en forces politiques: il s'agit principalement des importantes confréries sunnites des Nourjous, des Nakshibendis et des Suleymandjis. Leur doctrine accepte parfois la séparation entre religion et politique, tout en appelant à l'application de la seriat, et parfois à une "vraie laïcité", qui supprimerait tout contrôle de l'Etat sur la religion. On rappellera, pour en souligner l'originalité spécifique à la Turquie, mais aussi l'influence non négligeable,

l'importance de la minorité chiite des alévites (alevî): pour des raisons de contentieux historique avec le sunnisme et l'ottomanisme, ne faisant pas de prosélytisme, pratiquant leur culte en secret, très éloignés du chiisme irano-libanais, ceux-ci représentent une force libérale politiquement favorable à la gauche et au maintien d'une laïcité tolérante. Il existe enfin, mais plus dans l'émigration qu'en Turquie même, des courants plus radicaux, influencés par les Frères musulmans arabes. Quatrième pôle, un mouvement politique islamiste dont l'influence électorale, longtemps limitée, connaît une croissance rapide: le Parti de l'Ordre national (1970), puis du Salut national (1972), puis de la Prospérité (Refah Partisi, après 1980), exerce en Turquie une fonction tribunicienne importante au regard de la démission de la plupart des partis traditionnels en la matière. Il se défend cependant de vouloir susciter une rupture politique, en assumant la modernité et en acceptant le jeu politique constitutionnel et pluripartiste. Etudié ou évoqué dans la plupart des articles turcs de ce dossier, il représente, à l'heure actuelle, la principale force de contestation politique de la laïcité, par la revendication d'une identité musulmane politique et sociale, associée à un sentiment national fort, et par le refus du glissement vers une Europe réticente à intégrer la Turquie en son sein.

53 Depuis la troisième intervention de l'armée en septembre 1980, les contradictions tendent donc à s'exacerber en Turquie autour des principes et des pratiques de la laïcité. Aux principes laïcistes épisodiquement réaffirmés par l'armée répond ainsi l'intérêt que prend actuellement pour elle le vote islamiste kurde comme antidote au séparatisme du PKK. A un arrêt de la Cour constitutionnelle annulant une loi du gouvernement de Turgut Özal mettant fin à l'interdiction du port de la tenue islamique sur les campus universitaires, répond la multiplication des incidents provoqués par le port, de plus en plus visible, du "türban" islamique, couvre-chef féminin présenté par les islamistes comme protégeant "de l'agression culturelle occidentale". Le bastion laïque kémaliste qu'était la fonction publique tend à être progressivement investi par des fonctionnaires issus des facultés de théologie, ou des lycées religieux (Imam Hatip), lesquels se sont multipliés, bénéficiant de crédits d'Etat et d'excellents enseignants: leur seule limite est qu'ils ne permettent pas de se présenter aux concours des prytanées militaires. Les mesures administratives ou législatives favorables à l'islam se sont succédées, en particulier sous la présidence de Turgut Özal, le "président croyant", à la pratique religieuse visible (certains l'ont dite ostentatoire). Une des entorses les plus remarquées à la laïcité scolaire a été le rétablissement, en 1982, des cours d'instruction religieuse dans l'enseignement primaire et secondaire: ce système oblige les familles à déclarer leur religion et leurs enfants à suivre ces cours, même si elles n'ont aucune pratique publique (c'est le cas des alevî). En 10 ans, quelques 10 000 mosquées ont été construites, principalement dans les nouveaux quartiers urbains: on en compte en tout 66674, plus d'une pour 1000 habitants. 83000 imams sont nommés et payés par l'Etat, à travers une Direction des Affaires religieuses censée veiller à l'apolitisme de l'islam, mais parfois critiquée comme vecteur de pénétration des islamistes dans l'appareil d'Etat: certains critiques comparent ainsi l'attitude de cette Direction à celle du cheykh ül-islam au temps de l'Empire. Loin de freiner la croissance électorale du Parti de la Prospérité, ces mesures l'ont sans doute soutenue. Elles ont peut-être aussi encouragé la violence de l'islamisme radical contre des intellectuels et journalistes laïques, qui s'est manifestée par un nombre croissant d'attentats et d'assassinats (dont celui des éditorialistes de Cumhuriyet et défenseurs de la laïcité

Ugur Mumcu, en janvier 1993, et Onat Kutlar, en décembre 1994), culminant avec l'incendie de Sivas (une quarantaine de morts, le 2 juillet 1993).

54 ***

55 En France, l'histoire des rapports institutionnels entre les Eglises, l'Etat et la société est donc loin d'être terminée; d'autant qu'on peut estimer que l'intégration européenne fait ressortir en la matière l'exceptionnalité de la laïcité française. Et l'édifice des lois laïques souffre à l'évidence d'un certain nombre d'inadaptations ou de lacunes.

56 La laïcité ouverte suppose la reconnaissance et la garantie de la pluralité des confessions, des groupes ethniques, voire des langues, conditions de la concrétisation du pacte laïque. Or, en Turquie -comme en France, d'ailleurs-, l'Etat et la nation, se sont largement fondés sur la négation de cette pluralité initiale, et encore actuelle (comme en témoignent la "question kurde" et son "traitement" par la répression militaire depuis des décennies). République laïque et société musulmane, soumise comme nombre d'autres pays à la poussée islamiste et à une crise de la modernité, la Turquie contemporaine ne peut échapper à une redéfinition politique et sociale, voire institutionnelle, du fonctionnement de cette laïcité née du laïcisme kémaliste. Le conflit principal n'étant d'ailleurs pas entre musulmans et laïques, mais passant entre musulmans laïques (pour qui la religion est affaire privée) et musulmans antilaïques (pour qui l'islam doit tout régler, y compris la vie publique). Le succès des islamistes aux élections municipales de mars 1994, qui les a vu conquérir de nombreuses municipalités, dont celles d'Ankara et d'Istanbul, amène d'ailleurs certains observateurs à envisager le scénario de leur arrivée au pouvoir lors des prochaines élections générales, en 1996. Quelle serait alors l'attitude de l'armée? Sera-t-elle prête à accepter l'idée et la réalité d'un gouvernement dominé par les islamistes, ou saisira-t-elle ce prétexte pour rééditer ses "reprises en main" de 1971 et 1980?

57 La question de l'islam et de la laïcité turcs doit être posée également dans l'émigration turque en Europe occidentale. Les associations qui interviennent au sein des communautés turques tendent souvent, et depuis longtemps, à orienter leurs activités vers une affirmation des spécificités culturelles-religieuses : avec la question de la nationalité -particulièrement sensible en Allemagne-, c'est donc souvent celle de la laïcité qui est posée, par exemple en France. Plusieurs des jeunes filles portant foulard qui se sont récemment vues opposer les termes des grands principes de la laïcité française ou de la circulaire Bayrou étaient d'origine turque.

58 Organisation du dossier

59 Ce dossier des CEMOTI est partiellement issu d'une table ronde franco-turque qui s'est tenue à l'Institut d'Etudes Politiques de Grenoble en janvier 1994, et dont l'objectif était de mettre en parallèle et de confronter l'histoire et l'actualité de la laïcité en France et en Turquie. Cherchant à encourager une lecture critique comparative des expériences françaises et turques, il est organisé en trois ensembles.

60 * Le premier volet ("Laïcité, laïcités : définitions et problématiques") essaie de cerner les définitions philosophique et historique de la laïcité, et quelques-uns des obstacles idéologiques ou sociaux (le "foulard islamique") auxquelles elle est confrontée en France et en Turquie.

61 * Le deuxième volet (Laïcité(s) dans les espaces urbains français et turcs) analyse l'inscription historique et contemporaine de la laïcité, et de sa contestation par l'islam

et l'islamisme, dans les espaces de la ville, lieu cardinal d'expression des tensions sociales et politiques.

62 * Le troisième volet (Agents et vecteurs de la laïcité et de sa contestation) est une approche des institutions ou des agents historiques de sa promotion et de sa défense (l'Ecole publique en France, l'armée en Turquie) ou, à l'inverse, de sa contestation (forces religieuses, partis islamistes).

Remerciements

63 Ce dossier doit beaucoup aux personnes et aux institutions qui ont encouragé moralement et financièrement la table-ronde de Grenoble en janvier 1994, puis la publication de ses travaux. Sans pouvoir les citer toutes, nous soulignerons le rôle de l'Institut d'Etudes Politiques de Grenoble; du Centre de Recherche sur le Politique, l'Administration et le Territoire (CERAT, CNRS, Grenoble); de l'Institut d'Urbanisme de Grenoble; de l'Université Pierre-Mendès-France (Grenoble 2); de la Fondation Nationale des Sciences Politiques (Paris); du Département des Sciences Politiques et Administratives de l'Université de Marmara (Istanbul); de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes (CNRS, Istanbul); du Comité France-Turquie (Paris); de l'Association étudiante Grenoble-Tarabya (IEP de Grenoble). Et d'Hélène Jacquemond (CERAT, Grenoble) pour la saisie des textes.

RÉSUMÉS

Reconnaissance de l'altérité, de la diversité et de la liberté d'expression égale pour tous, la laïcité est, par définition, une valeur universaliste et humaniste, positive et inclusive (affirmation des libertés individuelles et publiques) avant d'être négative (séparation des Eglises et de l'Etat) ou exclusive (libre-pensée). Elle a toujours été contestée : sur le principe, dès l'origine; dans la pratique, dès qu'on est passé au stade de son institutionnalisation. Elle l'est à nouveau depuis une décennie, et de manière parfois virulente, par des discours religieux, idéologiques et politiques qui lui imputent la responsabilité partielle ou totale de la crise des valeurs, du matérialisme, et des échecs sociaux et politiques des sociétés contemporaines nées de la modernité occidentale.