

Revue internationale des francophonies

ISSN : 2556-1944

Publisher : Université Jean Moulin Lyon 3

8 | 2020

**La laïcité : problématiques et pratiques
dans l'espace francophone. Volume 1**

 <https://publications-prairial.fr/rif/index.php?id=1145>

Electronic reference

« La laïcité : problématiques et pratiques dans l'espace francophone. Volume 1 », *Revue internationale des francophonies* [Online], Online since 15 décembre 2020, connection on 26 juin 2024. URL : <https://publications-prairial.fr/rif/index.php?id=1145>

Copyright

CC BY

DOI : 10.35562/rif.1145

INTRODUCTION

L'équipe de la *Revue Internationale des Francophonies* est très heureuse de vous présenter ce nouveau numéro qui porte sur le thème « La laïcité : problématiques et pratiques dans l'espace francophone ». Il s'agit d'un premier volume. En effet, un second numéro viendra compléter cette première livraison en juin 2021. Ces numéros sont principalement issus de la journée scientifique qui s'est déroulée le 21 février 2020 à l'Institut international pour la Francophonie à l'Université Jean Moulin Lyon 3. La qualité des contributions et l'actualité de cette notion nécessitent une attention particulière auxquels ces deux numéros de la *Revue Internationale des Francophonies* répondent. Ils ont été dirigés par Albert Lourde et Füsün Türkmen.

Rédacteurs invités :

- Albert LOURDE, Professeur émérite des universités, Président honoraire du Réseau international des Chaires Senghor de la Francophonie, membre titulaire de l'Académie des sciences d'outre-mer, Recteur honoraire de l'Université internationale Senghor d'Alexandrie
- Füsün TÜRKMEN, Professeur des universités, Directrice du Département de Relations internationales et Titulaire de la Chaire Senghor de la Francophonie à l'Université Galatasaray (Turquie)

Comité scientifique du numéro

- Didier BAISET
Professeur d'histoire du droit et des institutions, Université Perpignan Via Domitia (France)
- André CABANIS
Professeur émérite, Université Toulouse 1 Capitole (France)
- Danielle CABANIS
Professeur d'histoire du droit, Université Toulouse 1 Capitole (France)
- Alioune DRAMÉ
Docteur en science politique, Directeur du Département Management, Université Senghor d'Alexandrie (Égypte)
- Jean-François FAU
Docteur en histoire médiévale et titulaire d'un Diplôme Universitaire en arabe littéraire, titulaire d'une habilitation à diriger des recherches, Directeur du département Culture, Université Senghor d'Alexandrie (Égypte)
- Hayat KERTAOU
Vice-présidente du Réseau international des Chaires Senghor de la Francophonie, Docteur en linguistique et enseignante-chercheuse de l'Université Cadi Ayyad (Maroc)

- Peter KRUZSLIZC
Professeur de droit, directeur des Masters d'études internationales en langue française, Faculté de droit et des sciences politiques, Université de Szeged (Hongrie)
- Albert LOURDE
Professeur émérite des universités, Président honoraire du Réseau international des Chaires Senghor de la Francophonie, membre titulaire de l'Académie des sciences d'outre-mer, Recteur honoraire de l'Université internationale Senghor d'Alexandrie (Égypte)
- Füsün TÜRKMEN
Professeur des universités, Directrice du Département de Relations internationales et Titulaire de la Chaire Senghor de la Francophonie à l'Université Galatasaray (Turquie)

ISSUE CONTENTS

Fusun Türkmen and Albert Lourde

Texte introductif. La laïcité : problématiques et pratiques dans l'espace francophone

Dossier : La laïcité : problématiques et pratiques dans l'espace francophone

Didier Baisset

Le compromis plutôt que la tolérance religieuse ou la délicate recherche d'un ajustement politico-juridique en Roussillon au XVII^e siècle

Agnès Makougoum

La laïcité au Cameroun : réflexion sur l'effectivité d'un principe constitutionnel

E.-Martin Meunier and Jacob Legault-Leclair

Les inquiétudes d'une majorité et la Loi 21 : le Québec, le catholicisme et la laïcité en 2019

Luc Patrick Balla Manga

L'État et la religion en droit positif camerounais

Peter Kruzslicz

Varietas delectat ? Les rapports entre l'État hongrois et les Églises en Hongrie

André Cabanis

La laïcité dans les Constitutions de l'Afrique de succession coloniale française

Varia

Guillaume Deschênes-Thériault and Christophe Traisnel

L'enjeu de la rencontre entre les francophones « venus d'ailleurs » et les francophonies canadiennes : le cas de l'immigration francophone en Acadie de l'Atlantique

Texte introductif. La laïcité : problématiques et pratiques dans l'espace francophone

Fusun Türkmen and Albert Lourde

DOI : 10.35562/rif.1147

Copyright
CC BY

TEXT

- 1 La laïcité, « singularité » ou « exception française », concept unique car intraduisible (Raynaud) et contestée dès son origine au niveau du principe et de l'institutionnalisation, était pourtant considérée, depuis longtemps, objet de consensus et valeur acquise au sein de la société française sinon de la francosphère, jusqu'à ce qu'elle y fût confrontée à la montée de divers intégrismes et fanatismes marquant le début du XXI^e siècle. Depuis, sont ouverts au débat la définition de la laïcité, son contenu, son parcours, sa pertinence et ses diverses interprétations, aussi bien que les solutions dont elle pourrait être porteuse face à cette problématique à enjeux multiples et qui s'universalise à toute allure.
- 2 Selon ses définitions encyclopédiques, la laïcité est « un système qui exclut les Églises de l'exercice de tout pouvoir politique ou administratif et en particulier de l'organisation de l'enseignement » ou encore une « conception politique impliquant la séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politique ». C'est aussi une idéologie, porteuse de mobilisation sociale caractérisée par un soutien aux valeurs de la République et une lutte contre tous les obscurantismes religieux, notamment dans le système scolaire (Bréchon). Donc 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 Églises et de l'État) ou exclusive (libre-pensée) (Burdy et Marcou). Introduite par la Révolution française, raffermie sous la III^e République, cristallisée par la loi de 1905 qui confirme la liberté de conscience et le principe de la séparation des Églises et de l'État, elle

n'est pas pour autant que militante ou jacobine dans son aspect idéologique, vu une perméabilité historique conduisant à une « normalisation libérale » (Bouvet) qui constitue, selon les laïcs fervents, une longue série de concessions politiques à l'Église, sinon à la religion à commencer par le Concordat de 1801, continuant avec la loi Debré de 1959 et aboutissant à plusieurs autres ajustements d'ordre juridique plus récents (Fourest). Dans sa spécificité philosophico-juridique, son alternative directe est la philosophie libérale de la tolérance (Laborde) représentée par la pensée anglo-saxonne. En effet, tandis que la laïcité à la française est un processus public lié à la citoyenneté, le régime de tolérance est lié à l'individu. La première conception considère comme source de cette liberté, l'État, tandis que la seconde, la société civile. L'ascension progressive du libéralisme et l'apparition des sociétés multiculturelles dominées par l'identitaire, produits de la mondialisation, ont conduit à la critique libérale de tout concept politique. « La laïcité selon la loi 1905 » fait partie des cibles de ces critiques. Elle est, en effet, critiquée aussi bien par les théoriciens d'outre-Atlantique que certains en France-même, prônant une laïcité plus ouverte et libérale que celle, prédominante, qui reposerait sur une perspective trop rigide et stato-centrée (Baubérot).

- 3 Le débat a été ravivé dans les années récentes d'abord autour de l'immigration. Par ce biais, pointe à l'horizon une nouvelle dynamique qui s'imposera progressivement : l'Islam, culte jusqu'alors non reconnu par la loi. Une nouvelle grille conceptuelle viendra donc se poser sur celle, existante, du débat laïc en France et dans l'espace francophone musulman autrefois colonisé mais laissé en dehors des législations concernant la laïcité. Le deuxième enjeu de l'irruption de l'Islam dans l'horizon politique français après l'immigration, sera l'identité. Et, comme le souligne Bouvet, « l'entrée de l'Islam de plain-pied dans l'âge identitaire » se fera autour du port du voile par les femmes. L'affirmation de l'Islam identitaire, en raison de ce caractère immédiat de visibilité se trouve renforcée par le multiculturalisme normatif, lui-même produit de la mondialisation, et qui octroie à l'individu le libre choix de son identité personnelle, ce choix se transformant le plus souvent dans la société libérale en revendication de droits (Kymlicka). L'affaire du voile qui va éclater en France en 1989, en est l'exemple. Cette politisation va s'accroître autour du

troisième enjeu de la problématique de l'Islam, à savoir l'apparition du terrorisme « islamiste » ou intégriste au seuil du XXI^e siècle. Cette transformation radicale de la contestation identitaire va changer la donne et l'Islam deviendra une question sécuritaire majeure impliquant aussi bien la politique domestique que la sphère géopolitique. Cette multiplicité d'enjeux caractérisant l'Islam politique d'aujourd'hui a un impact direct sur la laïcité en tant que concept philosophique, sociétal et juridique. Une solution proposée à ce défi de taille est d'organiser « l'Islam de France » et qui pourrait « exprimer une doctrine musulmane compatible avec les valeurs républicaines » (El Karoui), c'est-à-dire dans le contexte plutôt qu'en dehors et/ou contre la laïcité à la française.

- 4 Quelque vivaces qu'aient été les querelles entre les tenants des diverses conceptions de la laïcité, notion qui « sent la poudre » (J. Rivero), un consensus apparaît sur les quatre éléments qui la constituent même si leur contenu, leur effectivité et leur articulation continuent à faire débat : la liberté de conscience et de sa pratique individuelle et collective ; l'égalité juridique de tous indépendamment de leurs croyances religieuses ou philosophiques ; la séparation du pouvoir politique d'avec les autorités religieuses ; la neutralité arbitrale de l'appareil d'État. La combinaison de ces quatre composantes laïcisatrices induit des formes différentes de laïcité, des figures diverses de l'État laïque « qui ne privilégie aucune religion, n'impose aucune conception de la vie bonne, tout en garantissant la libre expression de chacun » (Haarscher). En effet, ces éléments de laïcité peuvent apparaître dans toute société qui veut harmoniser les rapports sociaux marqués par des conceptions morales ou religieuses plurielles. Ils constituent, à tout le moins, des indicateurs à partir desquels l'analyse peut établir des degrés de laïcisation dans divers contextes politiques et juridiques, même si le terme de laïcité est plus ou moins tenu à distance ou tout simplement ignoré. La voie sera également ainsi ouverte à l'étude des différentes laïcités existant dans l'espace francophone, « en se montrant attentif au processus historique de sécularisation et de laïcisation qui les ont constitués, aux fondements philosophiques qui les ont légitimés et à leur effectivité sociale, politique, juridique, privilégiant soit la liberté de conscience, soit la non-discrimination, soit la séparation, soit la

neutralité », sans se référer à une laïcité absolutisée qui n'existe nulle part (Baubérot).

- 5 Au demeurant, l'Organisation internationale de la Francophonie (OIF), qui regroupe les pays membres de l'espace francophone autour d'un ensemble de valeurs (démocratie, État de droit...) et qui défend avec vigueur la diversité culturelle sous toutes ses formes, reste étrangement muette à propos de la laïcité, par peur sans doute, d'ouvrir la boîte de Pandore ; pourtant, la laïcité apparaît à beaucoup comme le moyen d'aménager et de favoriser l'inclusion de la laïcité selon des variantes multiples, alors même qu'elle est invoquée dans les sociétés culturellement pluralistes, comme l'instrument privilégié de régulation juridique de la diversité, en ouvrant la possibilité d'un vivre ensemble pacifié. La Francophonie est aujourd'hui confrontée au défi de proposer un principe de laïcité approprié aux exigences et aux effets délétères de la mondialisation ; elle n'ignore rien des difficultés qui surgissent lorsqu'il s'agit de réunir ces francophones des quatre coins du monde, séparés par de multiples différences culturelles et religieuses ; si l'aire francophone possède une expérience tragique et ancienne liée notamment aux liens trop étroits souvent noués entre religion et politique, elle dispose certainement aujourd'hui des références culturelles et politiques suffisantes pour inventer et proclamer une laïcité de cohabitation qui pourrait d'ailleurs être utile dans d'autres aires culturelles du monde.
- 6 Il nous a donc paru indispensable, en ce moment de tournant philosophique et politique à la fois, d'entreprendre une réflexion sur les divers aspects et problématiques de la laïcité. Entreprise lors d'un colloque organisé les 21 et 22 février 2020 à Lyon par l'Institut international pour la Francophonie (2IF) à l'Université Jean Moulin Lyon 3, cette réflexion a également été nourrie par la contribution de plusieurs spécialistes, donnant ainsi naissance à deux numéros consécutifs de la *Revue internationale des Francophonies* intitulés « La laïcité : problématiques et pratiques dans l'espace francophone ». Ce premier numéro recouvre aussi bien les débats autour, que les expériences de la laïcité dans le(s) monde(s) francophone(s).
- 7 « Le compromis plutôt que la tolérance religieuse ou la délicate recherche d'un ajustement politico-juridique en Roussillon au XVII^e siècle » par Didier Baisset, est un article qui aborde la laïcité dans le

contexte de l'histoire de France, et plus précisément dans celle du Roussillon au XVII^e siècle. Dans le giron de l'Espagne et immergé dans un espace religieux moniste intransigeant envers le protestantisme jusqu'en 1640, le Roussillon sera confronté à une politique de tolérance découlant de l'édit de Nantes de 1598, lors de son intégration dans le royaume de France. Dans l'impossibilité d'assumer pleinement cette politique, le Roussillon devra rechercher un compromis politico-juridique que la monarchie parviendra à imposer.

- 8 Dans son article intitulé « La laïcité au Cameroun : réflexion sur l'effectivité d'un principe constitutionnel », Agnès Makougoum traite le concept de laïcité tel qu'importé de France et intégré dans les Constitutions consécutives du Cameroun, sans objection ni contestation au niveau législatif. Elle s'interroge, par contre, sur les limites de l'applicabilité du concept par rapport aux croyances traditionnelles africaines et la hiérarchie qui règne en pratique parmi les diverses confessions.
- 9 Dans le cadre de l'article rédigé par E.-Martin Meunier et Jacob Legault-Leclair sous le titre « Les inquiétudes d'une majorité et la Loi 21 : le Québec, le catholicisme et la laïcité en 2019 » est entreprise l'étude des liens entre religion et appui à la laïcité au Québec autour de la Loi sur la laïcité de l'État (Loi 21). Leur recherche sur les caractéristiques sociodémographiques de ceux qui, conformément à la Loi, soutiennent la restriction du port des signes religieux dans l'espace public, aboutit à l'identification des citoyens francophones de confession catholique, ce qui prouve, selon les auteurs, que d'une part, la société québécoise serait identitairement unie mais d'autre part, elle serait traversée de polarisations inquiétantes.
- 10 Luc Patrick Balla Manga aborde, dans son article intitulé « L'État et la religion en droit positif camerounais » les relations entre l'État et la religion au travers de l'étude de la Constitution camerounaise. D'une part laïque, elle rejette explicitement la religion unique tandis que d'autre part elle adhère implicitement à la pluralité de religions découlant de la diversité culturelle, ethnique et linguistique. Cette pluralité ne pose aucun problème tant qu'elle opère dans la légalité et permet de maintenir la stabilité et la sécurité de la société.
- 11 L'étude entreprise par Peter Kruzslicz sous le titre « Varietas delectat ? Les rapports entre l'État hongrois et les Églises en

Hongrie » se base sur l'appréhension juridique et constitutionnelle de la diversité des Églises par l'État. Dans ce contexte sont abordées de manière chronologique, les lois, la politique socialiste, et les législations adoptées après le changement de régime, ainsi que les nombreux questionnements juridiques qu'elles soulèvent. L'auteur souligne d'autre part qu'il est important d'analyser ces religions comme des éléments d'une culture nationale, représentant des valeurs et intérêts divers, ce qui permettrait de mieux comprendre leur place et leur rôle en droit constitutionnel.

- 12 « La laïcité dans les Constitutions de l'Afrique de succession coloniale française » par André Cabanis est un article qui identifie la nuance fondamentale entre la laïcité stricte et bien définie à l'honneur en France et celle, plus libérale, des pays d'Afrique subsaharienne francophone dont les Constitutions s'adaptent aux caractéristiques du pays. Il n'y est donc pas question d'instaurer une séparation stricte des religions et de l'État et les communautés religieuses ont une certaine autonomie, sinon une place officielle. Par contre, les partis liés à une confession sont interdits, reflétant la crainte de l'irruption du religieux dans le débat politique.
- 13 Et dans la rubrique Varia, Christophe Traisnel et Guillaume Deschênes-Thériault étudient dans « L'enjeu de la rencontre entre les francophones "venus d'ailleurs" et les francophonies canadiennes : le cas de l'immigration francophone en Acadie de l'Atlantique », l'insertion d'immigrants francophones nés à l'étranger et installés en Acadie, province du Canada Atlantique. Outre les défis d'intégration sociale et économique, ces immigrants rencontrent également des problématiques liées au fait d'immigrer dans une communauté francophone en situation minoritaire, ainsi que le révèlent les entretiens effectués par les auteurs auprès d'immigrants et des membres de la communauté d'accueil.

BIBLIOGRAPHY

Baubérot J. (2015), *Les 7 Laïcités françaises.*, Paris, Maison des sciences de l'Homme.

Bouvet L. (2019), *La nouvelle question laïque : choisir la République*, Paris, Flammarion.

Bréchon P. (1995), « Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 19.

Burdy J.-P. et Marcou J. (1995), « Laïcité/Laiklik : Introduction », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 19.

El Karoui H. (2018), *L'Islam, une religion française*, Paris, Gallimard.

Fourest C. (2016), *Le génie de la laïcité*, Paris, Grasset.

Haarcher G. (2017), *La laïcité*, Paris, Presses universitaires de France.

Kymlicka W. (2001), *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte.

Laborde C. (2010), *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Le Seuil.

Raynaud, Philippe (2019), *La Laïcité : Histoire d'une singularité française*, Paris, Gallimard.

AUTHORS

Fusun Türkmen

Fusun Türkmen est Titulaire de la Chaire Senghor de la Francophonie à l'Université Galatasaray, seule institution académique francophone de Turquie. Professeure des universités, elle est Directrice du Département de Relations internationales. Ancienne fonctionnaire internationale des Nations Unies, elle est diplômée, respectivement, de George Washington University aux États-Unis et de l'Université de Genève où elle a effectué son doctorat.

IDREF : <https://www.idref.fr/112994873>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000077787770>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/15512576>

Albert Lourde

Albert Lourde est Professeur émérite des universités, Président honoraire du Réseau international des Chaires Senghor de la Francophonie, membre titulaire de l'Académie des sciences d'outre-mer, Recteur honoraire de l'Université internationale Senghor d'Alexandrie.

IDREF : <https://www.idref.fr/080306373>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000044398955>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/12840074>

Dossier : La laïcité : problématiques
et pratiques dans l'espace
francophone

Le compromis plutôt que la tolérance religieuse ou la délicate recherche d'un ajustement politico-juridique en Roussillon au XVII^e siècle

Didier Baisset

DOI : 10.35562/rif.1151

Copyright
CC BY

OUTLINE

- I. La « diaspora » militari-protestante en Roussillon ou les limites de la convivance
- II. Absence de statut juridique et accommodements équivoques
- Conclusion

TEXT

- 1 L'idée de laïcité est récente et il peut sembler singulier, au premier abord, de s'y intéresser pour des périodes historiques en deçà de la fin du XIX^e siècle. Mais, s'il est incontestable que le concept de laïcité est moderne et ne fait jour qu'à la période contemporaine, la question prégnante du « vivre ensemble » en revanche nous ramène davantage aux origines et à l'histoire car toutes les sociétés se trouvent confrontées à cette question dès lors qu'elles créent du lien social et qu'elles s'inscrivent dans des relations d'autorité et de sujétion. L'histoire de la recherche d'une solution laïque, en réponse aux problèmes inhérents à l'enchâssement du politique et du religieux, est à la fois complexe et tourmentée. Le raisonnement laïque n'a pas avancé au gré de l'histoire d'un pas toujours assuré pour déboucher, à l'issue d'un *continuum* aussi linéaire qu'inéluctable, sur la mise en œuvre de la laïcité. Pour qui veut y regarder de plus près, cette histoire révèle des flux et des reflux et une progression faite par « paliers de laïcisation », lesquels sont souvent contrariés par des remises en causes et de soudains retours en arrière (Miaille, 2016, 8).

- 2 À cet égard, la France jouit d'une histoire fort singulière, marquée au cours des siècles par des conflits religieux d'une grande férocité et par l'adoption dès 1598 – à la suite de l'Édit de Nantes – d'une série de mesures qui se présentaient, à chaque fois, comme des solutions achevées (Bouchard, 2007). Plus que d'autres, l'histoire de France s'est inscrite profondément tant dans ces phénomènes, que dans les expériences qui en ont résulté. Porter un regard sur cette histoire demeure nécessaire à la bonne compréhension de la maïeutique laïque, laquelle s'inscrit indubitablement dans le temps. De la sorte, les mutations constantes qui émaillent les XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles peuvent se regarder comme autant de pas franchis sur le chemin escarpé de la liberté de penser et de pratiquer une religion librement choisie. C'est vraisemblablement ce riche héritage historique qui faisait dire, en 1883, au premier théoricien de la laïcité, le philosophe Ferdinand Buisson, que la France était le pays « le plus laïque d'Europe » (Baubérot, 2019, 4)¹.
- 3 Au XVII^e siècle, même lorsque la tolérance prévaut, il ne s'agit pas d'organiser ni même de penser une société laïque, mais plutôt de permettre – dans des limites bien circonscrites – que des hommes puissent choisir d'exercer une préférence confessionnelle. L'idée qui préside alors est bien celle d'une tolérance, autrement dit accepter que certains individus suivent une autre voie spirituelle, quand bien même les autorités en place estiment qu'ils se fourvoient. Mais les temps historiques varient d'un territoire à l'autre ; ces derniers, inégalement concernés par ces politiques religieuses, secrètent leur propre temporalité. Tel est le cas du Roussillon au XVII^e siècle.
- 4 En effet, alors que l'Édit de Nantes visait à établir une paix durable en France et que, d'un point de vue juridique au moins, les protestants allaient devenir des sujets du roi de France comme les autres, écartant pour un temps le principe *cujus regio ejus religio* (Bouchard, 2007, 8-9)² ; l'Espagne et, en son sein le Roussillon, se dirigeait vers une politique d'éradication du protestantisme en devenant le fer de lance de la contre-réforme catholique. Le Roussillon allait rester, jusqu'en 1640, dans le giron de l'Espagne et participer pleinement à cette renaissance catholique. Ainsi, immergées dans un espace religieux désormais moniste, les mentalités roussillonnaises allaient se modeler fatalement dans le sens de l'intransigeance, alors que dans le même temps les tribunaux d'inquisition allaient châtier, sans

retenue, ceux qui n'étaient plus perçus que comme de fanatiques hérétiques. Tant et si bien que la confession réformée n'eut guère de prégnance dans les Comtés Nord catalans. À l'inverse, en France le régime de l'Édit facilite, outre un enracinement, une pratique quotidienne de la religion protestante et son approfondissement spirituel.

- 5 Ainsi le Roussillon faisait partie intégrante du bloc exclusivement catholique et, en 1659, au moment de l'annexion officielle de cette province à la France, le Roussillon ne compte pas plus de synodes que de consistoires et pas davantage de réformés ; alors même que dans le royaume de France, encore en 1659, le cardinal Mazarin écrivait avec bienveillance aux protestants français en ces termes : « je vous prie de croire que j'ai une grande estime pour vous, étant de si bons et si fidèles serviteurs du roi » (Lavissee, 1907, 39). En France, après les désolations d'un XVI^e siècle délétère pour l'autorité monarchique, l'Édit de Nantes était devenu le plus haut symbole d'une unité politique retrouvée. Néanmoins, dans le cadre des poussées annexionnistes du XVII^e siècle, cet édit allait poser – en termes religieux – le délicat problème de l'intégration au royaume des provinces nouvellement conquises. Ainsi, les Comtés catalans exclusivement tournés vers la religion catholique, enserrés entre les couronnes de France et d'Espagne, se retrouvaient dans une position singulière lors de leur annexion à la France où la tolérance religieuse prévalait.
- 6 Cette occurrence, aussi originale qu'ambigüe, allait déboucher sur un compromis plutôt que sur la mise en œuvre d'une politique de tolérance assumée, laquelle s'avérait, au lendemain de l'annexion, totalement chimérique dans cette province. La solution, propre au Roussillon, allait donc passer par la délicate recherche d'un ajustement juridique.
- 7 À bien y regarder, cette conjoncture historique singulière résulte de la conjugaison de plusieurs phénomènes et son étude appelle d'emblée un premier constat factuel, qui tient au fait que l'essentiel de la communauté protestante située en Roussillon est constitué de gens de guerre étrangers. Il s'agit donc d'une population à la fois allogène et spécifique avec laquelle, tant le pouvoir central que les pouvoirs locaux sont obligés de composer, ouvrant ainsi la voie au

compromis. Si le compromis est de mise, l'idée même d'un véritable « vivre ensemble » ou d'une quelconque convivance n'affleure pas dans les esprits tant les populations roussillonnaises sont, en tous points, éloignées de la « diaspora » militari-protestante que l'on observe dans la nouvelle province française (I). Au reste, l'originalité et au-delà l'ambiguïté tient aussi à la situation juridique confuse dans laquelle se trouvent alors les membres de la religion prétendue réformée (R.P.R.) en Roussillon. En effet, l'Édit de Nantes n'étant pas appliqué l'absence de statut juridique précis, à l'adresse des réformés, laissait libre cours à une politique locale faite d'innovations, de pragmatisme et d'accommodements, plus ou moins, équivoques (II).

I. La « diaspora » militari-protestante en Roussillon ou les limites de la convivance

- 8 Au début de la Réforme, le roi espagnol Charles Quint fut pris de cours face à la question montante du protestantisme. À la tête d'un empire hétérogène et pluriconfessionnel, le souverain espagnol fut contraint de transiger et ne put jamais avoir de position véritablement tranchée (Palos, 1983, 15)³. La grande majorité des premiers protestants espagnols s'était sensibilisée aux thèses réformées à l'occasion de séjours effectués en dehors de la péninsule ibérique (ibid., 19)⁴. Mais, durant la seconde moitié du XVI^e siècle, les choses évoluèrent sensiblement à travers toute l'Europe puisqu'en effet, les perspectives d'un retour à l'unité religieuse s'éloignèrent et l'on devinait alors la scission comme étant inéluctable. Il est vrai aussi que, depuis peu, la contre-réforme s'était organisée, appuyée en cela par le concile de Trente. Désormais, les autorités allaient faire preuve d'une vigilance accrue à l'égard de tous ceux qui paraissaient s'éloigner de la pureté du culte catholique.
- 9 Cette situation nouvelle allait avoir d'inexorables retombées en Roussillon. Cette province, pays frontière, jouxtait le royaume de France perçu, depuis longtemps, comme le vecteur principal, voire unique, de ce que l'on appelait alors en Espagne la « peste protestante » (Baisset, 2000, 331-355). Plus que tout on craignait, à ce moment-là, la diffusion des idées nouvelles issues de l'étranger⁵.

Aussi, dès 1568, les autorités espagnoles interdirent aux sujets du roi d'Espagne d'aller étudier dans les universités étrangères. En Catalogne, Philippe II refusait également à « ningùn natural francès, de qualquier condiciòn que sea, pueda enseñar ni doctrinar muchachos de nonguna manera que sea »⁶. Les motivations purement apotropaïques se devinent aisément, l'urgence était à assurer la « conservacion de la fe catolica »⁷ (ibid.), laquelle était d'ailleurs perçue comme un ferment d'unité politique⁸. Au demeurant, cette méfiance n'était pas sans fondement, les calvinistes faisant preuve d'un prosélytisme incessant en Catalogne (Ventura, 1976, 143).

- 10 C'est avec le règne de Philippe II, aidé par l'Inquisition, que s'amorce une phase de répression implacable et il semble que nombre de protestants occitans eurent alors à connaître les foudres de l'Inquisition espagnole (ibid., 139-143). Avec le règne de Philippe IV, la situation tend à une certaine accalmie, en effet les campagnes militaires menées par l'Espagne nécessitaient un accroissement significatif des effectifs. Or, parmi les soldats, on trouve de nombreux mercenaires étrangers de confession protestante, lesquels furent – bien évidemment – soustraits à l'autorité juridique de l'Inquisition.
- 11 Dès lors qu'elle fut séparée de l'Espagne, la Catalogne révoltée tendit, dès l'année 1640, à se rapprocher de plus en plus de la monarchie française. À cette occasion, il parut préférable aux négociateurs de ne pas évoquer ouvertement le dissentiment religieux existant entre les Catalans – fervents catholiques – et les protestants et plus précisément les soldats protestants au service de la couronne de France en Catalogne. La situation était d'autant plus ambiguë que, depuis 1598, la France tolérait au grand jour la religion réformée. Mais l'heure était alors à la diplomatie et aux rapprochements politiques ; les divergences à propos de la religion ne devaient, en aucun cas, influencer négativement sur les relations franco-catalanes.
- 12 Dès 1641, à la suite de la révolte catalane et de la présence française en Catalogne, la situation des inquisiteurs espagnols devint de plus en plus équivoque. En effet, les troupes françaises, positionnées sur les terres catalanes, étaient largement composées de contingents mercenaires, le plus souvent protestants. Cette circonstance était d'autant plus gênante que les inquisiteurs espagnols continuaient à

clamer, haut et fort, « *que tropes de França son calvinistes* »⁹ et qu'il fallait impérativement éviter la contagion des populations locales (Ventura, 1976, 165). Les tensions devinrent bien réelles entre l'Inquisition et la « diaspora » militari-protestante puisqu'à plusieurs reprises l'on chercha à incendier le tribunal d'Inquisition (ibid.). En outre, avec l'arrivée des troupes françaises, le protestantisme allait trouver, d'une certaine façon, un espace de relative d'impunité en Catalogne puisque des prêches se faisaient même en certains lieux (ibid., 164). Finalement, les inquisiteurs espagnols, qui n'avaient cessé d'insister sur le clivage religieux entre les troupes françaises et les populations catalanes, furent expulsés de Catalogne et il fut décidé de créer une Inquisition nationale. Les Français et le nouveau tribunal d'Inquisition catalan établirent dès lors de nouveaux rapports entre les inquisiteurs et les soldats du roi de France, membres de la R.P.R. Désormais, l'Inquisition catalane allait traquer ses hérétiques sans importuner les étrangers. N'ayant plus la possibilité d'intervenir au sein des armées du roi de France, elle n'eut de fait que très peu d'activité.

- 13 Par la suite, au lendemain de l'annexion, le Roussillon allait se trouver, vis-à-vis de la question protestante, dans une position pour le moins marginale au sein de la monarchie française. En effet, jusqu'alors les Comtés Nord catalans n'avaient jamais vu le culte réformé s'épanouir et les populations lui étaient demeurées profondément hostiles en raison notamment du poids idéologique de la contre-réforme et du rôle joué par l'Inquisition (Bauberot, 1987, 65). Les Comtés n'eurent d'ailleurs jamais à vivre l'expérience traumatisante des guerres de religion (Baisset, 1995, 341-367)¹⁰. C'est un lieu commun, pour les historiens modernistes, que d'évoquer la cruauté de ces guerres et les traces indélébiles qu'elles laissèrent au sein des populations françaises, pages particulièrement douloureuses de l'histoire de certaines régions. « La haine survivait manifestement dans certains endroits (...) des fils dont les pères s'étaient entre-tués, se rencontraient dans les rues » (Lavisse, 1907, 40). Un tel cumul d'hostilités et de ressentiments, stigmatisant plusieurs générations antagonistes, n'existait pas en Roussillon. L'acrimonie qui prévalait à l'encontre des membres de la religion réformée était d'une toute autre nature¹¹.

- 14 Il en allait autrement dans le reste du royaume de France (Sauzet, 2007) où il n'était pas rare que les relations économiques entre les deux communautés aient engendré des tensions, voire de réelles discordes, mais aussi paradoxalement des rapprochements entre les deux partis. En Roussillon la question se posait en d'autres termes, car l'essentiel de la population protestante gravitait autour d'une population allochtone faite de gens de guerre (Baisset, 2000, 331-355). Dès lors, les accointances économiques entre catholiques roussillonnais et soldats protestants n'avaient pas vraiment lieu d'être. Au-delà des rapports d'affaire il existait également en France des « liens biologiques », résultats de mariages mixtes entre les membres des deux communautés. Ces liens, il va sans dire, font totalement défaut dans les Comtés Nord catalans (Teisseyre, 1974, 114-115)¹². Force est de relever qu'au XVII^e siècle les traits d'unions, entre catholiques et protestants, tels qu'ils existent alors en France en raison d'un passé commun, ne se perçoivent pas en Roussillon.
- 15 À y regarder de plus près, les relations d'animosité des Roussillonnais vis-à-vis des « hérétiques » reposent sur des fondements différents. Cette aversion résulte en réalité d'atavismes consubstantiels, autant psychologiques que religieux, résultant de la mise en œuvre de la Contre-Réforme en Espagne et du souvenir, plus ou moins fantasmé dans l'inconscient collectif, des raids protestants sur les terres roussillonnaises durant le XVI^e siècle (Baisset, 2000, 331-355).
- 16 Plus tard, ces ressentiments seront relayés et ravivés par la présence dans les rangs de l'armée française de nombreux protestants. En effet, l'étude de la population réformée, située dans la province du Roussillon au XVII^e siècle, laisse clairement percevoir un groupe totalement allogène et monotypique¹³. Si l'on ne peut que regretter ici le caractère inexorablement lacunaire des sources archivistiques (Rosset, 1987, 452-453)¹⁴, celles-ci autorisent néanmoins une approche tangible de ce groupe¹⁵. L'étude systématique de cette documentation éparsée permet d'affirmer sans ambages qu'il existe, en Roussillon au XVII^e siècle, une « diaspora » militari-protestante¹⁶. Au détour des dépouillements, certaines pièces d'archives livrent en effet quelques précieux renseignements sur l'origine géographique de ces militaires, qui s'avèrent être tous étrangers à la province, voire au royaume de France¹⁷.

- 17 Il est indéniable que cette population allogène n'était pas, pour de multiples raisons, bienvenue en Roussillon. La soldatesque en effet charriait avec elle quantité de souffrances et d'épreuves. Celles-ci étaient d'autant plus cruellement ressenties que parmi ces soldats se trouvait un nombre non négligeable de religionnaires, ajoutant aux maux inhérents à la guerre un trouble supplémentaire lié à la religion. Les méfaits des gens de guerre sont tristement connus pour l'époque moderne. Les archives du Conseil des finances renferment quantité de dossiers illustrant ces malheurs : « passage de troupes, destruction des fermes, des récoltes, des réserves agraires, mort ou fuite des habitants, désertification, surfiscalité empêchant la fragile économie villageoise de reconstituer ses forces productives » (Cornette, 1993, 31)¹⁸. Mais, en sus de tous ces fléaux, le logement des militaires venait amplifier l'infortune de populations déjà accablées. Conscient de ces réalités, Mazarin écrivait sans exagérer le problème : « trois jours de logement des gens de guerre incommodent plus un homme que la taille » (Corvisier, 1979, 108). Il n'est donc pas surprenant que le logement des soldats ait été utilisé comme une sanction redoutable à l'égard des révoltés, des contribuables récalcitrants mais aussi des religionnaires endurcis (ibid., 108). Ce tableau, déjà sombre, est désavantageusement complété par l'existence de mentalités militaires en déclin. Loin de l'idéal chevaleresque d'antan, les soldats de l'époque moderne n'ont même plus le respect du sacré. Ainsi, même « les soldats catholiques ne respectaient plus guère que les hosties consacrées. Ils profanaient les églises tout comme les protestants. Chez ces hommes se manifestait une attirance pour la transgression des règles les plus vénérables » (ibid., 111). Au cours du XVII^e siècle, les populations roussillonnaises durent subvenir au logement des gens de guerre (Marcet, 1997, 78). À défaut de casernes, les soldats devaient en effet loger chez l'habitant (Ayats, 1990, 163)¹⁹.
- 18 Ainsi, la présence de ces troupes n'allait pas sans poser problème, depuis longtemps déjà, les Catalans manifestaient une acrimonie sincère à l'égard des garnisons (Vidal, 1897, 437-447)²⁰. Ils n'étaient donc pas rares ceux qui s'adressaient aux autorités pour essayer d'échapper au logement de la troupe et ce d'autant plus que les gens de guerre poussaient à l'extrême leur malveillance à l'égard des femmes et des filles de ceux qui les hébergeaient (ibid., 443)²¹. Le

notaire Père Pasqual, à travers ses mémoires, nous renseigne sur la cohabitation, mal vécue, entre les mercenaires hérétiques et les Catalans. Il déclare ainsi dans ses écrits :

« pour qu'ils servent d'exemple à mes fils et filles, mais aussi à tous mes descendants, que s'ils entendent parler de guerre ils s'en aillent le plus loin possible, étant donné les nombreuses vexations, qu'ils ont vues et soufferts de la part des soldats (...) non seulement on les avait dans nos maisons, tel ce capitaine flamand avec ses six domestiques (...) qui n'a jamais entendu la messe et fuyait même l'heure de celle-ci, fait dont je suis témoin, avec beaucoup d'autres. Je suis hautement désolé qu'étant arrivé à la fin de mes jours j'ai dû accueillir des hérétiques, j'espère que notre seigneur me le pardonnera »²²
(Masnou, 1905, 55).

- 19 Il est évident que cette « diaspora » militari-protestante n'était pas la bienvenue en Roussillon et que la convivance n'était dès lors pas concevable.
- 20 Par ailleurs, ces soldats huguenots et à leur suite leurs serviteurs ou familiers (femmes, filles de soldats, veuves, valets d'officiers...) allaient bénéficier d'une certaine indulgence de la part des autorités, et ce à la faveur d'une situation juridique à leur égard ambiguë et propice à quelques accommodements.

II. Absence de statut juridique et accommodements équivoques

- 21 Au XVII^e siècle, les Roussillonnais s'étaient vus contraints de côtoyer des gens de guerre, le plus souvent étrangers (*estrangers*) et, de surcroît, « hérétiques » ; quel cumul de désavantages pour les uns et de désagréments pour les autres. Dès lors la lutte, à tout le moins l'opposition, au culte protestant pouvait vite se transformer en une opposition à l'armée française. Peu de temps avant l'annexion officielle du Roussillon, le gouverneur royal commit l'indélicatesse de nommer un protestant au poste de commandant de la place de Perpignan. Cette nomination provoqua un grand émoi car elle heurtait profondément les sensibilités religieuses locales. À tel point que Mazarin dut incontinent rappeler le nouveau promu et adresser

ses plus vives excuses aux habitants de Perpignan (Torreilles, 1900, 170-171)²³. Cet incident, sans grande conséquence, fait ressortir une fois de plus que l'hostilité envers le culte réformé n'était pas, loin s'en faut, un paramètre à négliger dans cette province frontière.

- 22 Cette réaction épidermique, à l'encontre des gens de la R.P.R., trouva l'occasion de se manifester à nouveau en août 1672, dans le cadre des hôpitaux militaires. Louvois écrivait à ce sujet à l'intendant Carlier : « l'on a donné avis icy que les directeurs de l'hospital de Perpignan font difficultés d'y recevoir les soldats de la R.P.R. (...) »²⁴ et, la missive de poursuivre en ces termes : « sa majesté désire que vous fassiez entendre auxdits directeurs, que comme l'hospital est particulièrement fondé pour recevoir ceux qui servent sa Majesté, elle entend qu'ils les reçoivent qu'ils soient de la R.P.R. ou catholiques, n'estant pas moins nécessaires à son service d'assister les uns et les autres »²⁵. Derechef, cet épisode est révélateur du fait que cette soldatesque « hérétique » pouvait devenir un argument supplémentaire à l'opposition anti-française qui faisait jour chez certains Catalans, permettant aux éventuels opposants de trouver sur le terrain éminemment important de la religion une légitimité à leur position.
- 23 Au-delà de l'aspect factuel, la situation religieuse de la nouvelle province française procédait aussi d'un contexte juridique quelque peu singulier. Cette singularité se vérifiait à l'égard du royaume au sens strict²⁶, mais aussi à l'égard des autres pays de conquêtes. En effet, certaines provinces, conquises à la même époque, avaient su faire prendre en compte leur spécificité religieuse eu égard à la situation de tolérance qui prévalait à ce moment-là en France.
- 24 Il en est ainsi pour l'Artois. En Artois, effectivement, avant même la capitulation d'Arras en 1640, le préalable à tout pourparlers fut « que la liberté de conscience ne sera permise dans ladite ville et cité, faubourg et banlieue d'icelles, ainsi la foi Catholique, Apostolique et Romaine seule maintenue et conservée, et le Roi sera supplié de n'y établir aucuns Gouverneurs, Officiers et Soldats d'autre religion » (Espinasson, 1934, 516). Par ailleurs, les échevins demandèrent au roi de ne jamais mettre dans la ville des troupes qui ne soient pas catholiques (ibid., 523). Plus tard, ce privilège d'unicité confessionnelle sera, à plusieurs reprises, confirmé par la

monarchie française²⁷. De ce fait, l'Artois devenu français demeura malgré tout une province où les protestants furent, officiellement du moins, proscrits. Tel ne fut pas le cas en Roussillon.

- 25 En revanche, en Alsace, le roi de France avait dû manœuvrer en présence de deux blocs religieux, derrières lesquels se cachaient bien évidemment des enjeux purement politiques (Livet, 1956, 258). En effet, en Alsace, tout au long du XVII^e siècle, « se rencontrent et s'affrontent catholiques et protestants » (ibid., 24). Par conséquent l'Alsace, devenue une province française, n'était pas dans une situation particulièrement originale, ayant eu à connaître et à adapter par le passé une forme de tolérance confessionnelle. À tel point, qu'au moment où Louis XIV envisagea l'éradication du culte réformé, le problème se posa en Alsace dans toute son acuité (ibid., 435)²⁸.
- 26 En ce qui concerne les Trois Évêchés, annexés en 1678, la réforme n'avait pas trouvé là un espace des plus favorable : les protestants y sont certes peu nombreux mais font partie, à part entière, du monde lorrain (Schneider, 1951, 63-64). Au point que, lors de la mise en œuvre de l'Édit de Fontainebleau, l'émigration huguenote porta un coup sérieux à l'économie locale, signe de son existence, de son enracinement et de son activité, même si quantitativement, ils demeuraient minoritaires (ibid., 77).
- 27 En Franche-Comté aussi, la situation diffère fondamentalement de celle du Roussillon. Dès le XVI^e siècle, la Réforme a connu quelque effectivité (Lerat, BreLOT, Marlin, 1969, 66)²⁹. C'est avec Philippe II et les débuts de la Contre-Réforme (1556-1598), que la Franche-Comté eut à connaître ses luttes religieuses les plus vives (ibid., 66-72). Lorsqu'au XVII^e siècle, Louis XIV conquiert Montbéliard, la situation n'était toujours pas assainie, et le pasteur Barthol y prêchait « que les catholiques étaient pires que des chiens (...) ». Réciproque dans les faits, l'intolérance frappe surtout les luthériens parce qu'ils sont alors plus faibles (ibid., 83). Ici l'annexion ne suscitait pas une situation nouvelle, elle ne faisait qu'apporter une autre dimension à la question protestante, laquelle était en réalité préexistante.
- 28 Il en allait différemment dans les Comtés Catalans qui, au XVII^e siècle, connaissaient vis-à-vis du culte protestant une situation tout à fait particulière. Certes, à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle, il y eut quelques contacts belliqueux épisodiques entre des soldats

réformés et les Catalans³⁰. Jamais cependant, il n'a été envisagé une situation où Roussillonnais et Réformés auraient à vivre définitivement en commun et, l'idée même d'une tolérance à minima ne fut jamais émise (Torreilles, 1903, 250-251)³¹.

- 29 Cette situation religieuse topique aurait justifié à elle seule la mise en œuvre formelle de quelques accommodements lors de l'annexion du Roussillon, comme ce fut le cas dans d'autres provinces, tel l'Artois³². Mais il n'en fut rien et cette absence de dispositions précises sur la question religieuse demeure aussi étonnante, qu'énigmatique. Toutefois, le contexte qui précède l'annexion nous éclaire quelque peu sur l'une des raisons probables d'une telle omission. En effet, lors du soulèvement des Catalans contre l'Espagne, et alors que se cristallisaient les rapports entre la France et la Catalogne³³, nul n'envisageait de façon sérieuse l'annexion à venir du Roussillon au royaume de France. De la sorte, les Catalans ne prirent vraisemblablement pas la peine, à ce stade, de conditionner leur alliance au non-respect de la liberté de conscience en terre catalane. Il n'est pas exclu, non plus, que les Catalans aient tout simplement pensé que cela allait de soi. Au bout du compte, rien ne fut arrêté concernant la situation culturelle en Roussillon.
- 30 Il n'en demeure pas moins qu'après l'annexion, ce qui semble être une omission allait créer une situation juridique pour le moins ambivalente. En effet, l'Édit de Nantes ne fut jamais reçu en Roussillon (Joxe, 2000, 19)³⁴, mais pour autant en 1659, date de l'annexion, rien n'avait été explicitement formulé en ce qui concerne une éventuelle exclusivité religieuse en faveur du seul catholicisme.
- 31 De fait, il revenait au Conseil souverain du Roussillon de trancher les différends qui allaient éventuellement faire jour à propos, ou autour, de la religion protestante. Conjoncture nouvelle, puisque sur ce point les magistrats de la Cour souveraine ne disposaient alors d'aucune jurisprudence locale, ni du moindre précédent, pas plus que de l'once d'une quelconque expérience dans ce domaine. La tâche prétorienne s'avérait d'autant plus difficile que la situation juridique était passablement floue. L'Édit de Nantes n'était certes pas d'actualité en Roussillon, mais pour autant rien n'était venu consacrer de façon parfaitement explicite la prohibition des terres roussillonnaises aux protestants. En définitive, les lois françaises antérieures à l'annexion

n'ont apparemment pas cours en Roussillon où prévalent les Constitutions de Catalogne, mais sous réserve *a priori* qu'elles ne soient pas en contradiction avec la législation française. Les souverains français vont, à plusieurs reprises après 1660, confirmer les *usatges*. Ainsi, l'édit de Saint-Jean-de-Luz lui-même déclare que le droit applicable dans la province correspond aux « lois et ordonnances desdits pays de Roussillon »³⁵.

32 Au moment de l'annexion, d'aucuns avaient envisagé de faire dépendre le Roussillon du Parlement de Toulouse. Le ressort de Perpignan pouvait sembler pour certains peu étendu et « Toulouse (apparaissait) moins éloigné de Perpignan que de Barcelone »³⁶. Cette perspective, si elle s'était concrétisée, aurait alors considérablement changé la situation et notamment en ce qui concerne l'approche de la question religieuse³⁷. Effectivement, l'article 27 de l'Édit de Nantes indiquait que les protestants étaient « capables de tenir tous états, dignités, offices et charges publiques quelconques, royales, seigneuriales ou des villes de notre royaume (...) et la clause dont il a été cy-devant usé aux provisions d'offices : après qu'il sera apparu que l'impétrant est de la religion catholique, apostolique et romaine, ne sera plus de mise ni insérée es lettres de provision (...) » (Joxe, 2000, 19)³⁸. À la suite de l'Édit de pacification, donné à Paris en mai 1576, l'exigence de la catholicité pour accéder à un office de judicature n'était déjà plus absolu (article 17, 18 et 19 de l'Édit) (Blanc, 1999, 296). Ainsi, au-delà des difficultés réelles d'application immédiate de ces textes (Garrisson, 1998, 346-349)³⁹, l'ensemble des protestants en France pouvaient, en principe, accéder aux offices de magistrat à Toulouse, comme ailleurs (Mousnier, 1971, 593). Finalement, en dépit de quelques avis divergents isolés, un Conseil Royal fut érigé à Perpignan, puis remplacé par le Conseil souverain. Or, devant le Conseil souverain il ne fut jamais question de recevoir un quelconque réformé au titre de magistrat. Ainsi, les premières provisions de magistrats sont univoques puisque le roi dispense les pourvus de toute enquête, car dit-il, il connaît « leurs bonnes vies, mœurs et religion catholique et romaine »⁴⁰. Par la suite, il n'est pas un seul titre de nomination au Conseil souverain de Roussillon qui ait fait l'économie dans la clause injonctive de cette condition religieuse de catholicité⁴¹ que le commissaire enquêteur était chargé de vérifier (Blanc, 1999, 296). Il est loisible de relever ici

que la situation semble proche de ce qui se pratique alors en Artois où, en effet, dès avant la révocation de l'Édit de Nantes, le Conseil d'Artois n'eut plus à craindre de se voir imposer un officier protestant. De telle sorte que de 1530 à 1790, il n'y eut pas un seul officier au Conseil provincial d'Artois qui ne fût catholique et bon pratiquant (Sueur, 1978, 67, 201-202). L'autre condition particulière à l'Artois imposait de ne pourvoir à ces charges que des magistrats originaires de la province, dont la cour souveraine s'estimait le gardien⁴². Pour le reste, dans la plupart des autres provinces annexées, il semble exister, de façon plus ou moins tacite, la même condition de catholicité concernant le recrutement des magistrats (G. Livet, 1956, 255) (Gresset, 1977, 10 et s.).

- 33 Dans la province du Roussillon nouvellement française, il échoit au Conseil souverain de veiller à l'application des *usatges*. Lesquels, à lire le juriste Fossa, en raison de « leur différence d'avec ceux de France auraient été exposés à un changement inévitable si on les avait commis à la jurisprudence de quelque Parlement du Royaume »⁴³.
- 34 La période qui correspond à l'annexion fut inexorablement propice à divers ajustements institutionnels. Ainsi, lors du rattachement du Roussillon tridentin à la France gallicane, les juridictions ecclésiastiques bénéficiaient encore de réelles compétences dans nombre de domaines (Baisset, 2013, 141-156). Ces juridictions religieuses ne furent vidées de leurs compétences, à la faveur du Conseil souverain de Roussillon, que progressivement au lendemain de l'annexion. Ainsi, encore au XVIII^e siècle, le conseiller Noguer dans son « Traité des crimes suivant la jurisprudence de la Cour du Conseil Souverain de Roussillon » précise à propos de l'hérésie⁴⁴ :

« Le crime d'hérésie qu'une personne soit laïc ou ecclésiastique est simplement accusée d'être hérétique, elle doit subir la juridiction du juge d'église qui seul est compétent pour connaître de ce crime ; mais après que le jugement a été prononcé par le juge, après que l'accusé a été déclaré hérétique, il doit être remis au juge royal pour être condamné avec peine temporelles que le crime mérite et dont nous allons parler » mais surtout, « si avec le crime d'herezie il se trouve melé quelque fait de ceux qui sont prohibés par les ordonnances du royaume comme d'être prédicant, de tenir des assemblées illicites, de composer ou faire courir des placarts, des libelles ou quelqu'autre chose qui sente la sedition. L'émotion

populaire ou la force publique ; alors le juge d'Eglise n'est pas compétant : c'est au juge royal à connaître de ces faits et à les punir suivant les ordonnances du roy (...) ».

- 35 Selon toute vraisemblance, les exceptions généreusement prévues permettaient au Conseil souverain de Roussillon d'évoquer sans grande difficulté l'essentiel des affaires liées aux hérésies, puisqu'à l'évidence les cas envisagés par leur grande généralité couvraient la plupart des situations : tout ce qui relève de la sédition, de l'émotion populaire ou de la force publique⁴⁵.
- 36 Il y avait donc là une première adaptation efficace qui, en écartant les juridictions ecclésiastiques, permettait d'obvier une situation locale particulière qui aurait pu être à l'origine de difficultés sur le terrain religieux. Finalement, seul le Conseil souverain, passablement docile, aurait à connaître de ces affaires religieuses. Il est ici patent que, sur ces questions religieuses délicates, l'autorité de l'État monarchique s'était imposée. Une autorité étatique à la fois absolue et arbitrale, qui cherche à rassembler « au-dessus des partis et des particularismes » (Christin, 1997, 208).
- 37 Or, il s'avère que dans la province du Roussillon, l'essentiel de la communauté protestante est constitué de gens de guerre qu'il était inconcevable d'inquiéter en raison de leur confession. Il était donc indispensable de faire à nouveau montre d'adaptation en promouvant le compromis à seule fin d'éviter les situations inextricables et d'inutiles tensions. Très tôt, le choix fut donc fait d'adapter la répression judiciaire en fonction des populations civile ou militaire et on fit en sorte que les militaires, dont bon nombre sont huguenots, échappent à la justice civile.
- 38 De façon générale la police des troupes était assurée par les prévôts, mais s'agissant des délits de droit commun, commis à l'égard des habitants du lieu notamment, l'ordonnance de Poitiers du 4 novembre 1651 prévoyait que le délinquant devait être abandonné à la justice ordinaire. Toutefois c'est l'intendant de la généralité qui arbitre, en dernier ressort, les conflits entre les deux juridictions (Corvisier, 1979, 191). Or, en Roussillon les membres de la justice ordinaire paraissent quelque peu partiaux aux yeux de Louvois. Ce dernier s'en ouvre à l'intendant Trobat en lui expliquant que le roi tient certes à ce que les officiers et les soldats auteurs de quelques crimes soient punis, mais

pour autant il ne faut pas que le Conseil souverain soit aussi clément avec les gens du pays. La juridiction en effet témoignait de « beaucoup d'indulgence pour ses compatriotes »⁴⁶ et de rigueur pour les militaires. À l'occasion d'une autre de ses missives, le ministre rappelle que les textes de façon explicite précisent qu'un délit entre « l'homme de guerre et l'habitant » doit être du ressort du juge ordinaire, mais que l'intendant peut toutefois faire faire le procès des militaires par le prévôt. Louvois, sans ambages, opta pour cette voie : « j'ai pris le parti de répondre vaguement à ceux qui m'en ont écrit et de supposer que toujours le prévôt en ferait une bonne justice »⁴⁷. De telle sorte que Louvois décide, dès 1665, que les gens de guerre relèveront systématiquement de la justice militaire. Dès lors, les soldats de confession protestante sont soumis à la justice de leur régiment et échappent à la compétence du Conseil souverain. Désormais, seuls les rares protestants civils seront exposés aux sanctions du Conseil souverain du Roussillon.

- 39 Bien avant la révocation de l'Édit de Nantes, et alors que partout en France les Parlements s'apprêtent à étouffer « à petite goulées » le protestantisme, le Conseil souverain de Roussillon, sans avoir à interpréter à la rigueur l'Édit, pouvait réprimer les éventuelles velléités de pratique ou de diffusion du protestantisme de la part de civils huguenots (Baisset, 2005, 45-58). En effet, il convient d'indiquer d'en dépit de l'inapplication de l'Édit de Nantes et jusqu'à l'Édit de Fontainebleau un certain nombre de mesures, ayant pour finalité d'enrayer le dynamisme religieux du culte réformé, existent en Roussillon. Mais à vrai dire, les enjeux sont ailleurs et ces mesures s'avèrent d'un intérêt très relatif dans cette province où la proportion écrasante de catholiques ôtait d'emblée toute ambition prosélyte aux protestants. C'est ainsi qu'on trouve enregistrées au Conseil Souverain diverses déclarations royales allant dans le sens de la sévérité : « Déclaration du roi qui précise à quelle peine doivent être condamnés les relaps, ceux de la religion P. R. »⁴⁸, de même celle faite « contre ceux qui après avoir abjuré la R.P.R., étant à l'extrémité de la maladie, refuseront les sacrements »⁴⁹ ; enfin on peut citer la « Déclaration du roi pour réunir au domaine les biens des consistoires et ceux de la R.P.R. qui sont sortis ou sortiront du royaume »⁵⁰. Malgré leur existence, ces dispositions ne trouvèrent à

s'appliquer que très exceptionnellement tant il est vrai que la population protestante civile en Roussillon était quasi-inexistante.

40 Ainsi, pour la période antérieure à l'Édit de Fontainebleau nous n'avons relevé que trois affaires, qui suscitèrent plus ou moins d'émotions dans la population, mais qui restent sur le fond même du droit d'un intérêt relatif. Les peines appliquées seront d'ailleurs des plus raisonnables pour ne pas dire parfois symboliques. Au-delà de l'Édit de révocation, nous n'avons pu dénombrer que deux dossiers.

41 Il est bien évident qu'en soustrayant de la compétence de la juridiction civile les réformés servant dans les armées, la cour souveraine s'était vue finalement cantonnée dans une activité répressive réduite à sa portion congrue. Ces ajustements, obtenus par touches successives, avaient finalement conduit à l'émergence d'un compromis politico-juridique et non à la mise en exergue d'une quelconque tolérance religieuse.

42 À y regarder de plus près, en Roussillon le droit n'était pas l'instrument le plus efficace dans la lutte contre la religion réformée, car ce sont en définitive les mentalités roussillonnaises qui, tout au long de la période, jouèrent comme le moyen le plus redoutable pour endiguer la progression de ce qui était perçu, non sans une forte acrimonie, comme l'engeance protestante. Les questions religieuses en effet ne peuvent se régler par le seul prisme de la règle de droit, cela relève de phénomènes sociétaux et culturels plus profonds qu'il convient d'identifier, de comprendre et de mesurer dans toute leur complexité et interaction.

Conclusion

43 Pour qui s'interroge sur les questions sensibles touchant aux religions, à la sécularisation ou à la laïcité, l'immersion historique demeure essentielle. Elle permet de retrouver et d'identifier dans le passé d'une société des éléments qui, *a posteriori*, semblent annonciateurs d'un cheminement vers la laïcité ou qui -à l'inverse- œuvrent dans le sens d'un raidissement voire d'un véritable barrage à toute élaboration d'une pensée laïque.

44 À cet endroit, nous faisons notre les propos de Jean Baubérot pour qui la laïcité n'est pas « un pur concept intemporel » car « il existe des

laïcités dans le monde qui résultent de processus historiques divers, de fondements philosophiques pluriels et qui correspondent à des réalités sociales, culturelles et politiques elles-mêmes variées » (Baubérot, 2019, 4^e de couverture). Le Roussillon, au XVII^e siècle, nous offre un bel exemple de ces processus historiques existants en amont de l'émergence de tout concept de laïcité.

- 45 Si la religion est omniprésente, la société roussillonnaise d'alors n'est pas, loin s'en faut, théocratique. Même s'ils se trouvent en relation étroite, pouvoir politique et pouvoir religieux sont distingués ; certes le clergé représente une puissance qui influe sur le pouvoir politique (Baisset, 1997), car il se légitime par un fondement religieux mais, pour autant, le clergé ne gouverne pas ; alors même qu'avec l'absolutisme, l'État moderne prend de plus en plus des allures théologico-politiques versant vers une doctrine de la souveraineté royale d'émanation divine.
- 46 Le processus observé pour le Roussillon laisse comprendre que la recherche subtile d'un ajustement politico-juridique, concerne en définitive la gouvernance politique de la religion dans la province et l'on voit déjà se profiler les rapports avec l'État-nation. La monarchie, grâce à l'encadrement étroit des institutions locales, parviendra à imposer à ses nouveaux sujets un compromis viable à défaut de promouvoir la tolérance, laquelle est alors assurément inenvisageable en Roussillon
- 47 Au fond, l'annexion du Roussillon à la France allait aussi poser, avec une acuité particulière propre au contexte et à la période, la question toujours prégnante et délicate de l'altérité et du « vivre ensemble ».

BIBLIOGRAPHY

Articles

Baisset D. (2005), « La situation des protestants en Roussillon à la lumière de la jurisprudence du Conseil souverain », dans Actes du colloque *L'histoire des protestants dans la ville (XVI^e-XXI^e siècles)*, Perpignan, Éditions des Archives communales de Perpignan.

Baisset D. (2000), « Le Roussillon et le culte réformé : l'exemple d'une province pyrénéenne atypique (XVI-XVIII^e siècle) », dans *Tolérance et solidarités dans les pays*

pyrénéens, Quatrième centenaire de l'Édit de Nantes, Actes du colloque de Foix, septembre 1998, Imprimerie Fabbro.

Baisset D. (1995), « La diffusion du protestantisme en Roussillon ou les heurts portés à une religiosité hispanique », *Le Roussillon de la Marca Hispanica aux Pyrénées-Orientales (VIIIe-XIXe siècle)*, dans Actes du LXVII^e congrès de la Fédération historique du Languedoc Méditerranéen, Société agricole, scientifique et littéraire des Pyrénées-Orientales, Perpignan, CIII^e vol.

Baisset D. (2013), « L'abaissement du privilège de clergie en Roussillon : un enjeu politique majeur au lendemain du traité des Pyrénées », dans Larguier G. (coord.), *L'Église, le clergé et les fidèles en Languedoc et en pays catalans XVI^e-XVIII^e siècle*, coll. « Études », Presses universitaires de Perpignan.

Joxe P. (2000), « Portée juridique et enseignements politiques de l'Édit de Nantes », dans *Tolérance et solidarités dans les Pays Pyrénéens*, Actes du colloque de Foix, septembre 1998, Imprimerie Fabbro.

Marcet A. (1997), « Une révolte antifiscale et nationale : les Angelets du Vallespir 1663-1672 », dans *Actes du 102^e Congrès national des Sociétés savantes*, Limoges.

Palos J.-L. (1983), « El protestantisme a Catalunya », *L'Avenç Revista catala d'història*, vol. 58, p. 14-19.

Rosset P. (1987), « Les familles protestantes en France XVI^e siècle 1792 », dans *Guide des recherches biographiques et généalogiques*, Paris, Archives nationales.

Torreilles P. (1900), « L'annexion du Roussillon à la France », *Bulletin de la Société agricole, scientifique et littéraire des Pyrénées-Orientales*.

Torreilles P. (1903), « Les testaments des consuls de Perpignan au XVII^e siècle », *Bulletin de la Société agricole, scientifique et littéraire des Pyrénées-Orientales*, n° 44.

Vidal P. (1897), « Aversion des Perpignanais pour la garnison », *Histoire de la ville de Perpignan*, Paris, La Tour Gile.

Ouvrages

Baubérot J. (2019), *Les laïcités dans le monde*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? ».

Baubérot J. (1987), *Histoire du protestantisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? ».

Christin O. (1997), *La paix de religion*, Paris, Le Seuil.

Cornette J. (1993), *Le Roi de Guerre, essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, Paris, Payot et Rivages.

Corvisier A. (1979), *La France de Louis XIV, 1643-1715, Ordre intérieur et place en Europe*, Paris, SEDES, coll. « Regard sur l'histoire ».

Dalmau de Rocaberti (1646), *Presagio fatales del mando francés en Cataluña*, Saragossa.

- Espinas G. (1934), *Recueil de documents relatifs à l'histoire du droit municipal en France des origines à la Révolution*, Artois, Sirey, t. 1.
- Garrisson J. (1998), *L'Édit de Nantes. Chronique d'une paix attendue*, Paris, Fayard.
- Lavisse E. (1907), *Louis XIV, la religion, les lettres et les arts, la guerre (1663-1658)*, t. VI, Paris, Hachette.
- Lerat L., Brelot J., Marlin R. (1969), *Histoire de la Franche-Comté*, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? ».
- Masnou P. (1905), *Mémoires de Pierre Pasqual (1595-1644)*, Perpignan, Imprimerie Joseph Payret.
- Miaille M. (2016), *La laïcité*, Paris, Dalloz.
- Mousnier R. (1971), *La vénalité des offices sous Henri IV et Louis XIV*, Paris, Presses universitaires de France.
- Sauzet R. (2007), *Au grand siècle des âmes. Guerre sainte et paix chrétienne en France au 17^e siècle*, Paris, Perrin.
- Schneider J. (1951), *Histoire de la Lorraine*, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? ».
- Sueur P. (1978), *Le Conseil provincial d'Artois (1640-1790). Une cour provinciale à la recherche de sa souveraineté*, Arras.
- Ventura J. (1976), *Els heretges catalans*, Selecta.

Thèses

- Ayats A. (1990), *La défense des Pyrénées catalanes françaises (1659-1681)*, *Frontière politique et Frontières militaires*, Thèse, Université Paul Valéry.
- Baisset D. (1997), *Politique et religion dans le diocèse d'Elne (1659-1715). Contribution à l'étude du processus d'assimilation de la province du Roussillon au royaume de France*, Thèse de droit, Université des Sciences Sociales de Toulouse I, t. II.
- Blanc F.-P. (1999), *Les magistrats du Conseil Souverain de Roussillon 1660-1789*, Thèse de droit, Université Toulouse I, vol. 1.
- Bouchard L. (2007), *Les protestants français face à la monarchie : la difficile recherche d'un modèle d'intégration juridique (1559-1717)*, 2 vol., Thèse de droit, Université de Poitiers.
- Livet G. (1956), *L'intendance d'Alsace sous Louis XIV, 1648-1715*, Thèse de doctorat, Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1953.
- Teisseyre L. (1974), *Recherches sur les structures sociales urbaines. Nîmes de l'Édit de Nantes à sa Révocation (1598-1685)*, Thèse de l'École des Chartes.

NOTES

- 1 Pour Buisson, la laïcité s'enracine dans un processus historique où les « diverses fonctions de la vie publique » se sont séparées et affranchies de « la tutelle étroite de l'Église ».
- 2 Sur ce point, L. Bouchard a pu soutenir que « la consécration juridique d'une certaine liberté religieuse s'enracinait dans la constatation de l'échec des tentatives d'imposer l'homogénéité confessionnelle ». Ainsi, a-t-on pu parler de « tolérance négative ».
- 3 Il semble d'ailleurs, qu'à ce moment-là, le phénomène protestant ne touche en Espagne qu'une minorité d'individus.
- 4 Ainsi, la première mention du protestantisme en Catalogne, issue des fonds de l'Inquisition, date du 14 février 1542 (A.H.N., Inquisicio, Lib. 736, fol. 129 à 131).
- 5 C'est ainsi que, dès 1568, les autorités espagnoles vont interdire aux sujets du roi d'Espagne d'aller étudier dans les universités étrangères.
- 6 A.C.A., Reg. 4352, f° 111 : « Aucun natif de France, de quelque condition qu'il soit de pouvoir enseigner, ni instruire des enfants d'aucune manière que ce soit ».
- 7 Traduction de la Rédaction de la *Revue internationale des francophonies* : « conservation de la foi catholique ».
- 8 Il est indéniable qu'au moment de la montée en puissance de l'État, l'engagement politique dans les querelles religieuses ne peut que davantage amener à un climat d'intolérance. En effet, la fameuse maxime *Cujus regio ejus religio*, paraît en être la conséquence directe. Dans les royaumes d'Espagne ce phénomène s'inscrit dans une occurrence quelque peu particulière. En effet, avec le règne de Philippe II l'unité religieuse est, plus que jamais, porteuse de l'unité politique. Ceci est étroitement lié au souvenir, toujours présent dans les esprits, de la longue et difficile *Reconquista* sur les musulmans.
- 9 « que les troupes de France sont calvinistes ».
- 10 Même s'il est vrai que la province eut en revanche à connaître quelques raids de soldats protestants à la fin du XVI^e siècle.

- 11 Effectivement, l'existence d'un passé commun douloureux, pesant lourdement sur les rapports entre les deux communautés ayant eu à connaître les guerres de religion, n'est pas de mise dans la province roussillonnaise.
- 12 À l'inverse, en Bas-Languedoc notamment, « les deux communautés demeurent étroitement mêlées par le sang ».
- 13 À cet endroit, il est possible de recenser essentiellement trois types de sources permettant d'approcher la population protestante localisée en Roussillon. Il existe, tout d'abord, des états de sommes payées au titre de pensions et gratifications à de nouveaux convertis (A.D.P.O. 1C 6, 1C 7, 1C 28, 1C 145, 1C 146, 1C 149, 1C 150, 1C 296, 1C 1408). Nous disposons, par ailleurs, de listes d'abjurations obtenues par des religieux apparemment sans tractation mercantile (A.D.P.O., G 17, 3E 9/60, 3E 9/110 et 2E 1407) et enfin il est conservé une liste de recrues du régiment de Surbeck, faisant état de leur appartenance religieuse (A.D.P.O., 1C 149). Néanmoins, il est vrai que ces différentes sources mentionnent essentiellement la présence de nouveaux convertis. Il n'est donc permis d'apprécier au mieux qu'une frange de la population réformée, principalement celle qui vient d'abjurer de fraîche date et qui n'est en fait déjà plus protestante. De la sorte, il demeure difficile d'approcher quantitativement ceux qui restent fidèles à la R.P.R., ainsi que ceux qui ont précédemment ou vont ultérieurement abjurer.
- 14 En effet, les quelques pièces d'archives permettant d'avoir une approche quantitative des protestants en Roussillon, sont issues du fond de l'intendance, des registres paroissiaux ou de quelques fons de notaires. Selon P. Rosset, « on ne doit pas s'étonner de ne trouver aux archives départementales des Pyrénées-Orientales aucun ensemble de documents et notamment pas de registres (ou cahiers) paroissiaux protestants, mais quelques pièces ou mentions isolées, encore celles-ci semblent-elles le plus souvent concerner des personnes venues d'ailleurs, en particuliers des militaires ». Pour une étude chiffrée de la question, voir : Baisset, 1997, 546 et s.
- 15 Effectivement, les pièces d'archives que nous avons consultées, et qui font référence à des conversions de luthériens ou de calvinistes, signalent une écrasante majorité de militaires parmi les gens de la R.P.R. mettant en relief la corrélation étroite qui existe entre protestantisme et gens de guerre.

16 Il est toutefois à noter qu'autour des gens de guerre protestants gravitent quelques civils, eux aussi membres de la R.P.R. Par exemple, en 1685, parmi les bénéficiaires des sommes versées comme gratifications aux nouveaux convertis, « expédiées en conséquence de leur abjuration », nous trouvons une femme de soldat (A.D.P.O., 1C 145). De même, en mai 1686, sur 258 personnes ayant reçu des gratifications en considération de leurs abjurations, 5 sont des femmes (A.D.P.O. 1C 145). Toujours dans la même liasse nous avons un « état des sommes qui ont été distribuées aux nouveaux convertis (...) pendant les mois de mai, juin, juillet et août de l'année 1685 (...) », on relève alors que sur 41 gratifications, une concerne encore une femme. Ces femmes sont soit épouses, veuves ou encore filles de soldats stationnés en Roussillon. Le même constat s'impose à partir d'une liste d'abjurations faite par devant notaire (A.D.P.O., G 17), entre avril 1664 et mars 1685. On recense un total de 50 réformés nouvellement convertis, et l'on trouve à nouveau un certain nombre de dossiers concernant des femmes. Les autres civils protestants, venus en Roussillon à la suite des armées, sont des valets ou des serviteurs d'officiers eux-mêmes protestants. P. Pasqual, dans ses mémoires, y fait incidemment référence lorsqu'il évoque la présence encombrante d'un capitaine flamand protestant et de ses 6 domestiques (Masnou, 1905, 55-56). Il en va de même avec la liste d'abjurations par-devant notaire (A.D.P.O. G 17) qui fait état de valets ou de serviteurs au service de militaires venant d'abjurer. Bien que civils, ces quelques membres de la R.P.R. gravitent et dépendent directement des hommes de guerre, sans lesquels leur présence en Roussillon n'aurait pas lieu d'être.

17 L'objet de ces dépouillements d'archives n'est pas de se livrer à une étude quantitative mais seulement de mesurer la forte population protestante qui existe au sein des forces armées stationnées dans le pays.

18 Il s'agit de la série E des Archives nationales, matières premières des thèses de F. Bayard et D. Dessert sur les finances du XVII^e siècle, travaux auxquelles l'auteur fait ici référence.

19 À ce titre, il est permis de relever la singularité du Roussillon qui, ayant été anciennement attaché à l'Espagne, disposait de ce fait de quelques casernes issues d'une tradition militaire différente. Toutefois, leur nombre était, selon toute vraisemblance, largement insuffisant pour faire face à la population militaire présente dans la province.

20 C'est ainsi qu'en 1640 le logement de cinquante cavaliers, auteurs d'abus et de pressions innombrables sur la population, engendra une telle terreur

que les deux tiers de la population préférèrent s'exiler. Le curé de Saint-Jacques raconte que voulant protéger un habitant maltraité par les soldats, il fut menacé lui-même par l'un de ces derniers, qui lui dit en ces propres termes « que tuer un curé n'était pas plus répressible que de supprimer un corbeau ».

21 « Le commandeur du couvent Notre Dame de La Merci, (...) déposa en ces termes : (...) je déclare, les larmes aux yeux, que cette situation ne pourrait jamais être dépeinte avec exagération ; les dangers secrets et la perte des âmes sont encore plus grands que les dangers publics et que la perte des biens, et ces dangers seuls les confesseurs les savent, parce qu'ils entendent les malheurs arrivés aux femmes et aux jeunes filles pendant que les maîtres sont absents et les soldats maîtres des maisons ».

22 « *pera que servescha no tant solament per mes fills y fills, sino per tots nos descendents qui si houen anomar guerre, se, vagen a la fi del mon per respecte de tantes y tants grans vexations haven partit y vistes ara ab uns ara altis, (...), no tout solament los que tenien en nostres casas, empero encara los uns y los altres havent m'en aposentats en dita ma casa set ço es un capita famench, que hera de Polonia ab sis criats (...), que may ha hoid missa, abans be elle sen anava dehont selebraven missa, testimoni jo mateix y mols altres. Y aixi dich que se sentit moltissim que jo sia arribat als dies de la mia fi servir los hiretges, nostre senyor sen servesca y tot sia per lo sen sant servey ».*

23 Référence citée : Ministère des affaires étrangères, Roussillon, n° 1745 : « Messieurs, sa Majesté n'a pas plutôt su qu'on avait mis dans notre ville un commandant huguenot qu'elle a réparé cette inadvertance par les ordres qu'elle donna d'y mettre un catholique. Il ne faut pas craindre qu'elle soit pour souffrir la moindre chose qui puisse altérer directement la pureté de votre foy qu'est pareillement la sienne. Elle luy est plus chère que sa propre vie, et entre les satisfactions que vous devez espérer de la félicité de son règne, celle de voir la religion inviolablement conservée chez vous et chez vos voisins ne nous manquera jamais (...) ».

24 « (...) Il est aisé de juger que ny pouvant avoir place ils sont obligez de rester dans les casernes qu'ils infectent et par ce moyen exposent ceux qui sont en santé de tomber malades (...) ».

25 A.D.P.O., 1C 1397.

26 Il faut comprendre ici le royaume tel qu'on a pu le connaître avant les différentes phases annexionnistes qui vont avoir lieu au cours du XVII^e siècle (autrement dit à l'exclusion des pays de conquête).

27 En 1640, Louis XIII confirme l'Artois dans son unité religieuse et dans son recrutement administratif essentiellement catholique, privilège qui sera à nouveau confirmé par Louis XIV.

28 « L'incorporation à la province de la ville de Strasbourg et des territoires de la Basse-Alsace pose à l'administration royale la question religieuse (...) à un moment où Louis XIV est résolu à extirper l'hérésie de son royaume ».

29 « Le point de départ de l'hérésie fut l'ancien comté de Montbéliard, rattaché au Wurtemberg mais qui faisait encore partie du diocèse de Besançon et qui fut gagné aux idées nouvelles dès 1524, ainsi que la Suisse Bâloise et Neuchâtelaise ».

30 Ces contacts ont toujours été brefs, quoique d'une rare violence.

31 Il est vrai que l'« importation » de l'hérésie protestante dans une région où elle fut longtemps inconnue, et où, de surcroît les mentalités religieuses ne pouvaient que très mal s'en accommoder, conduit inévitablement à une complication de la situation politique et religieuse dans le contexte difficile d'une annexion. À une période où la monarchie française allait chercher à assimiler ce pays nouvellement conquis, l'« importation » de protestantisme, perçu comme un mal amené dans les bagages de la France, n'était en aucun cas un atout pour la cause française. Bien au contraire, elle apparaît comme un frein. La France, « compromise » de longue date avec le culte réformé, pouvait faire figure aux yeux des indigènes, d'une promotrice de l'hérésie en Roussillon. Le clivage religieux pouvait alors muer en un sentiment de rejet à l'égard des Français et de la France. P. Torreilles, après avoir consulté les testaments des consuls de Perpignan pour le XVII^e siècle, en arrive à conclure : que le sentiment majeur que l'on découvre à la lecture de ces documents est un sentiment patriotique ; lequel se manifeste le plus couramment sous la forme d'une hostilité envers la France. Selon cet historien, il est tout à fait plausible que l'acrimonie, de certains Roussillonnais envers les Français, soit issue d'une fausse conception religieuse. Pour eux, la France n'était qu'un pays d'hérésie et tout habitant de ce pays leur paraissait suspect de tiédeur, voire d'infidélité vis-à-vis de la religion catholique.

32 Province pour laquelle le roi de France confirma l'unité religieuse et la prohibition du protestantisme, cf. *supra*.

33 Louis XIV devenant par la suite Comte de Barcelone.

34 À juste raison et à ce propos, P. Joxe a pu souligner que « dans le système juridique de l'Ancien Régime, et à cette époque particulièrement, pour que

la loi soit applicable il fallait qu'elle puisse être connue des magistrats qui allaient être chargés de l'appliquer (...) tant qu'un Parlement n'avait pas enregistré l'Édit, celui-ci n'existait pas ».

35 A.D.P.O., 2B 2.

36 A.D.P.O., J 20, E 2, f° 35 r°, F. Fossa, *Conservation des Constitutions de Catalogne pour servir seules de règles en Roussillon*.

37 Les Roussillonnais, catholiques intransigeants, auraient vu de la sorte les différends – ayant trait à la religion – évoqués devant le Parlement de Toulouse où l'Édit de Nantes était appliqué. En réalité ici, la monarchie française, en ne retenant pas cette option, a assuré le strict respect des privilèges des Roussillonnais, lesquels ne pouvaient être jugés hors de la province.

38 Enregistré d'abord à Paris, « ensuite dans les années 1660 et suivantes il a été enregistré petit à petit un peu partout (...) ».

39 Partout on a pu assister à la mise en place de commissions d'application de l'Édit dont les commissaires devaient mener cette « tâche de très haute voltige ».

40 A.D.P.O., 2B 95 f° 10 r° et s.

41 Il est loisible de remarquer que le même souci de « pureté » confessionnelle anime d'autres institutions roussillonnaises, dont l'Université de Perpignan. Il existe en effet quelques traces de ces pratiques dans les fonds d'archives de l'université (série D). Ainsi, en 1666, le dénommé Guillaume Gagueson, étudiant d'origine française, doit faire la preuve que ses ascendants sont « *Christiani et habuere progenitores suos chritianos nulla judaica aut sarracenorum labe pollutos* » (A.D.P.O., D, 67, 1666). En 1663, le jeune Fluvia, qui avait étudié à l'Université de Barcelone, dut attester qu'il n'était pas protestant « *parentibus suis nulla sarragenos, luteranos aut alia damnata secta permicts* » (A.D.P.O., 11, 77, 1663).

42 Il est à relever à cet endroit la similitude ponctuelle entre le Conseil souverain de Roussillon et le Conseil provincial d'Artois, ce dernier ayant connu lui, aussi mais jusqu'en 1693 seulement, la non vénalité des offices de judicature.

43 A.D.P.O., J 20, E 2, f° 35 r, F. Fossa, *Conservation des Constitutions de Catalogne pour servir seules de règles en Roussillon*.

44 A.D.P.O., Mss. 21 Noguer, *Traité des crimes suivant la jurisprudence de la Cour du Conseil Souverain de Roussillon*, fol. 214, r.

45 Il est loisible de relever ici que le conseiller Noguer, dans ses écrits, utilise le terme de « laïc » et il distingue clairement pour le Roussillon les juridictions civiles des juridictions ecclésiastiques dans ce qui est au fond un rapport de force qui évolue résolument en faveur des juges laïcs.

46 S.H.A.T., A 1 194, n° 289 et 270.

47 Telle fut donc la situation, mis à part en ce qui concerne les duels, en effet l'édit sur les duels précise que les duellistes militaires relèvent non pas du conseil de guerre, mais de la justice civile et en Roussillon en particulier on veillera à ce que le texte soit scrupuleusement respecté, S.H.A.T., A 1 185, n° 185 et A1 195 n° 12.

48 A.D.P.O., 2B2, 20 juin 1665 (n° 1 de la liasse 3^e des Édits et Déclarations du roi et arrêts du Conseil d'État).

49 A.D.P.O., 2B26, 29 avril 1686, f° 128 r° à 129 v° : « dans le cas où les dits malades viennent à recouvrer la santé, le procès leur soit fait et parfait par nos juges (...) ».

50 A.D.P.O., 2B26, f° 168 (bis) r (bis car il y a deux folios numérotés 168, il s'agit donc du second document) à fol. 170 v.

ABSTRACTS

Français

L'idée de laïcité est récente et il peut paraître insolite de s'y intéresser pour des périodes historiques en deçà de la fin du XIX^e siècle, mais, il n'en demeure pas moins que la question prégnante du « vivre ensemble » nous ramène aux origines et à l'histoire. En effet, le raisonnement laïque n'a pas avancé d'un pas toujours assuré pour déboucher, à l'issue d'un *continuum* paisible, sur la laïcité.

La France jouit à cet égard d'une histoire fort singulière, marquée par des conflits religieux d'une grande férocité et par l'adoption – depuis 1598 à la suite de l'Édit de Nantes – de mesures qui se présentaient, chaque fois, comme des solutions achevées. Plus que d'autres, l'histoire de France s'est inscrite tant dans ces phénomènes, que dans les expériences qui en ont résulté. Porter un regard sur cette histoire demeure nécessaire à la bonne compréhension de la maïeutique laïque. Les mutations constantes qui émaillent les XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles peuvent se regarder comme autant de pas franchis sur le chemin de la liberté de penser et de pratiquer librement une religion.

Au XVII^e siècle, même lorsque la tolérance prévaut, il ne s'agit pas d'organiser ou de penser une société laïque, mais plutôt de permettre à des hommes de choisir une préférence confessionnelle. L'idée qui préside est

bien celle d'une tolérance, autrement dit accepter que certains individus suivent une autre voie spirituelle, quand bien même les autorités en place estiment qu'ils se fourvoient. Mais, les temps historiques varient d'un territoire géographique à l'autre. Inégalement concernés par ces politiques religieuses, les territoires sécrètent leur propre temporalité. Tel est le cas du Roussillon au XVII^e siècle.

En effet, alors que l'Édit de Nantes visait à établir une paix religieuse durable en France et que, d'un point de vue juridique au moins, les protestants allaient devenir des sujets comme les autres ; l'Espagne et, en son sein, le Roussillon se dirigeaient vers une politique d'éradication du protestantisme. Le Roussillon devait rester, jusqu'en 1640, environ dans le giron de l'Espagne et participer pleinement à ce phénomène. Ainsi, immergées dans un espace religieux moniste, les mentalités roussillonnaises allaient se modeler dans le sens de l'intransigeance, alors que dans le même temps les tribunaux d'inquisition allaient châtier, sans retenue, ceux qui n'étaient plus perçus que comme de fanatiques hérétiques.

Dans le cadre des poussées annexionnistes du XVII^e siècle, l'Édit de Nantes allait poser le délicat problème de l'intégration des provinces conquises en termes religieux. Ainsi le Roussillon, exclusivement tourné vers la religion catholique, se trouvait dans une position singulière lors de son intégration dans le royaume de France où la tolérance religieuse prévalait. Cette occurrence, aussi originale qu'ambigüe, allait déboucher sur un compromis plutôt que sur la mise en œuvre d'une politique de tolérance assumée, laquelle s'avérait, au lendemain de l'annexion, totalement chimérique dans cette province. La solution, en Roussillon, allait donc passer par la recherche d'un compromis politico-juridique.

La province du Roussillon, au XVII^e siècle, nous offre ainsi un bel exemple de ces processus historiques existants en amont de l'émergence de tout concept de laïcité. Si la religion est omniprésente, la société roussillonnaise d'alors n'est pas, loin s'en faut, théocratique. Même s'ils se trouvent en relation étroite, pouvoir politique et pouvoir religieux sont distingués. Le processus observé pour le Roussillon laisse comprendre que le jeu subtil, d'un ajustement politico-juridique, concerne en définitive la gouvernance politique de la religion dans la province. La monarchie, grâce à l'encadrement des institutions locales, parviendra à imposer à ses nouveaux sujets un compromis viable à défaut de promouvoir la tolérance.

Au fond, l'annexion du Roussillon à la France posait avec une acuité particulière, propre au contexte et à la période, la question toujours prégnante de l'altérité et du « vivre ensemble ».

English

The idea of secularism is certainly recent and it may seem unusual to be interested in it for historical periods below the end of the 19th century, but the fact remains that the prevailing question of "living together" takes us back to the origins and history. Indeed, secular reasoning has not advanced by an ever-assured step to lead, at the end of a peaceful continuum, to

secularism. In this respect, France enjoys a very singular history, marked by religious conflicts of great ferocity and by the adoption – since 1598 following the Edict of Nantes – of measures which presented themselves, each time, as completed solutions. More than others, the history of France has been part of these phenomena as well as in the resulting experiences. Taking a look at this story remains necessary for a good understanding of secular maïeutics, and the constant changes that envelop the 17th, 18th and 19th centuries can be seen as many steps taken on the steep path of freedom of thought. and practice a freely chosen religion.

In the 17th century, even when tolerance prevailed, it was not a question of organizing or thinking of a secular society, but rather of allowing men to choose a denominational preference. The idea that presides is that of tolerance, in other words to accept that some individuals follow a different spiritual path, even if the authorities in place feel that they are misguided. But historical times vary from one geographical territory to another; unequally concerned by these religious policies they secrete their own temporality. This is the case of Roussillon in the 17th century with regard to the Reformed cult.

Indeed, while the Edict of Nantes aimed to establish a lasting religious peace in the Kingdom of France and that, from a legal point of view at least, Protestants would become subjects like any other; Spain and, within it, Roussillon, was moving towards a policy of eradicating Protestantism. Roussillon, for its part, was to remain, until about 1640, in the lap of Spain and participate fully in this phenomenon. Thus, immersed in a monist religious space, the Roussillon mentalities were going to be shaped in the direction of intransigence, while at the same time the courts of inquisition would punish, without restraint, those who were no longer perceived only like heretical fanatics.

As a part of the annexationist surges of the 17th century, the Edict of Nantes would pose the delicate problem of the integration of the conquered provinces in religious terms. Thus, Roussillon exclusively turned to the Catholic religion, enscreated between the crowns of France and Spain, was in a singular position now being integrated into France where religious tolerance prevailed. This occurrence, as original as it was ambiguous, would lead to a compromise rather than the implementation of an assumed policy of tolerance which, in the aftermath of the annexation, was totally chimerical in this province. The solution, specific to Roussillon, was therefore going through the delicate search for a political-legal compromise.

The province of Roussillon, in the 17th century, thus offers us a fine example of these historical processes that existed ahead of the emergence of any concept of secularism. If religion is omnipresent, Roussillon society of the time is not, far from it, theocratic. Even if they are in close contact, political power and religious power are distinguished. The process observed for Roussillon suggests that the subtle game of a political-legal adjustment ultimately concerns the political governance of religion in the province and we are already seeing the looming relations with the nation-state. The

monarchy, thanks to the supervision of the institutions, will succeed in imposing a viable compromise on its new subjects if it does not promote tolerance. In essence, the annexation of Roussillon to France posed, with a particular acuity specific to the context and the period, the always pervasive question of otherness and "living together".

INDEX

Mots-clés

laïcité, religion, Église, protestantisme, monarchie

Keywords

secularism, religion, Church, protestantism, monarchy

AUTHOR

Didier Baisset

Didier Baisset est Professeur d'histoire du droit et des institutions à l'université de Perpignan *Via Domitia*. Il est membre du Centre de Recherche sur les Sociétés et Environnements en Méditerranées EA 7397. Il a assuré, durant plusieurs mandats, la direction de la Faculté Internationale de Droit comparé des États Francophones ainsi que celle du Centre Francophone de Droit Comparé et de droit Musulman.

IDREF : <https://www.idref.fr/109048350>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000388378616>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/16756970>

La laïcité au Cameroun : réflexion sur l'effectivité d'un principe constitutionnel

Agnès Makougoum

DOI : 10.35562/rif.1163

Copyright
CC BY

OUTLINE

- I. L'applicabilité constatée du principe de laïcité
 - I.1. L'autorité des sources consacrant la laïcité
 - I.1.1. L'autorité absolue de la source constitutionnelle
 - I.1.1.1. L'autorité du préambule de la constitution consacrant la laïcité
 - I.1.1.2. L'autorité des textes internationaux constitutionnalisés consacrant la laïcité
 - I.1.2. L'autorité certaine de la source législative
 - I.1.2.1. Le caractère prescriptif de l'aménagement législatif de la laïcité
 - I.1.2.2. La nature répressive des sanctions des atteintes à la laïcité
 - I.2. La clarté des implications de la laïcité consacrée
 - I.2.1. La neutralité de l'État
 - I.2.1.1. L'interdiction de l'intrusion étatique dans le fait religieux
 - I.2.1.2. L'interdiction de l'immixtion du religieux dans les affaires de l'État
 - I.2.2. L'égalité des religions
 - I.2.2.1. L'égalité dans la reconnaissance des religions
 - I.2.2.2. L'égalité dans le traitement des religions
- II. L'application altérée du principe de laïcité
 - II.1. Les actions de l'État contre la laïcité
 - II.1.1. L'institutionnalisation des privilèges de certaines religions
 - II.1.1.1. La formalisation des jours de consécration des religions privilégiées
 - II.1.1.2. La formalisation des festivités des religions privilégiées
 - II.1.2. La promotion institutionnalisée des religions privilégiées
 - II.1.2.1. La promotion sur les places publiques
 - II.1.2.2. La promotion dans les médias de service public
 - II.2. Les omissions de l'État contre la laïcité
 - II.2.1. L'absence d'une protection des religions traditionnelles africaines
 - II.2.1.1. L'absence de consécration des religions traditionnelles africaines
 - II.2.1.2. L'absence d'intégration aux événements œcuméniques
 - II.2.2. L'absence d'action contre les atteintes aux religions traditionnelles africaines

II.2.2.1. L'absence d'indignation face aux atteintes

II.2.2.2. L'absence de répression des atteintes

TEXT

- 1 « Plus jamais l'Église catholique ne fera de pèlerinage à Ngog Lituba, plus jamais elle n'y mettra sa croix de fer et d'acier. Nous aiderons nos frères Bati, gardiens de notre sanctuaire à lutter sans merci, physiquement, spirituellement, mystiquement, contre toute tentative de l'Église d'y remettre la croix »¹. Ces mots de « Mbombog »² Simon Mbog Bassong, l'un des chefs de la tribu Bassa-Bati-Mpoo, illustrent bien la tension que connaît le fait religieux au Cameroun. Il réagissait ainsi à la remise sur la montagne Ngog Lituba en février 2017, des symboles de l'Église catholique après que la communauté Bassa-Bati-Mpoo les y eurent arrachés un mois plus tôt³. Celle-ci considère qu'il s'agit d'un haut lieu de la religion traditionnelle où habitent les dieux et d'où ils surveillent et protègent la Terre. Malgré les enjeux importants qu'emportait cette affaire, les acteurs des libertés publiques au Cameroun n'ont malheureusement pas saisi l'occasion de discuter de la question de la laïcité qui s'inscrivait là clairement à côté de celle de la propriété. Mais ce mutisme n'était pas surprenant, tant la question de la religion divise et les uns et les autres préfèrent éviter le problème que de le résoudre. Il reste que le Cameroun, comme la plupart des États francophone d'Afrique, a réceptionné le paradigme français du rapport entre l'État et les religions. La laïcité dans cet État a été posée de la manière la plus claire possible : « la loi protège la foi aussi longtemps que la foi ne prétend pas dicter la loi ». Par cette phrase, les Républicains⁴ en France illustraient le divorce consommé entre l'État et l'Église⁵. Celui-ci est effectif avec l'adoption de la loi du 9 décembre 1905 à l'initiative du député républicain-socialiste Aristide Briand qui abroge le régime du Concordat⁶. C'est la fin de l'époque du Régime de catholicité où la Vérité de l'Église (catholique) s'imposait à tous. Cette séparation qui se fait progressivement⁷ invente une laïcité spécifique à la France qui proclame la liberté de conscience, garantit le libre exercice des cultes et pose le principe de séparation des Églises et de l'État⁸. Les conséquences par rapport au Concordat auquel cette loi de séparation vient mettre fin sont importantes, surtout sur le plan

domanial et financier. Premièrement, les Ministres des cultes ne reçoivent plus de rémunération de l'État comme cela avait été prévu en 1801 par le régime concordataire⁹ et celui-ci n'intervient plus dans la nomination des évêques. Deuxièmement, les associations culturelles remplacent les établissements publics de culte avec pour objet de subvenir aux frais, à l'entretien et à l'exercice public d'un culte¹⁰. Elles ne perçoivent pas de subventions de l'État. Troisièmement, les biens de l'Église saisis par l'État en 1789 restent sa propriété. Cette conception des rapports entre l'État et les religions est bâtie sur le concept de laïcité. C'est sur ce paradigme de la rupture entre la foi et l'État, porté par le principe de laïcité que se sont formés les ordres juridiques des États d'Afrique francophone.

- 2 Pendant la colonisation, le principe consacré en France par la loi du 9 décembre 1901 a été étendu au Cameroun en application de l'article 7 de la Convention du mandat, puis d'un Décret du 28 mars 1933. Après la colonisation, les diverses constitutions du Cameroun vont reconduire le principe de la liberté de l'exercice de tous les cultes non contraires à l'ordre public et aux bonnes mœurs. Ce qui au départ était considéré comme une exception française, va être réceptionné dans la plupart des États d'Afrique francophone. À travers leurs Constitutions, ils vont donc réceptionner ce principe qui est en fait l'héritage de l'histoire atypique de la France. La Constitution camerounaise du 18 janvier 1996 consacre directement le principe de la laïcité dans 4 paragraphes de son préambule¹¹. C'est également le cas de la Constitution du Mali de 1992 qui précise dans son préambule qu'elle « s'engage solennellement à défendre la forme républicaine et la laïcité de l'État ». La Constitution du Sénégal précise pour sa part dans son article 1 que « la République du Sénégal est laïque, démocratique et sociale »¹².
- 3 Malgré cette consécration, la laïcité peine à trouver un sens communément accepté en Afrique. Les grandes controverses qui ont cours en France depuis les années 2000 permettent de saisir l'étendue de l'épineuse question de la laïcité. S'il est aisé de soutenir qu'elle renvoie à l'idée d'une séparation entre les religions relevant de la vie privée et les institutions publiques, il est difficile de préciser toutes ses implications dans la vie sociale. D'après la Déclaration universelle sur la laïcité au XXI^e siècle, la laïcité est « l'harmonisation, dans diverses conjonctures socio-historiques et géopolitiques, des

principes de respect de la liberté de conscience et de sa pratique individuelle et collective ; d'autonomie du politique et de la société civile à l'égard des normes religieuses et philosophiques particulières ; de non-discrimination directe ou indirecte envers des êtres humains »¹³. Mais dans ces définitions de la laïcité, il reste assez de considérations à préciser qui jettent de l'ombre sur son effectivité. Est-elle méconnaissance des religions ou reconnaissance de toutes les religions ? Implique-t-elle éjection de la foi de l'espace public ou plutôt permission à toutes de se pratiquer ? Les termes de la polémique semblent différents au Cameroun au regard des options gouvernementales. Tel qu'elle est mise en œuvre, la laïcité implique la reconnaissance sociale des cultes qui tient compte des spécificités du religieux en général et des particularités propres à telle ou telle religion. Ainsi, toutes les opinions, même religieuses, sont mises sur le même pied. Le rapport Stasi publié en France clarifie bien cette laïcité lorsqu'il énonce que « le temps de la laïcité de combat est dépassé, laissant la place à une laïcité apaisée reconnaissant l'importance des options religieuses et spirituelles, attentive également à délimiter l'espace public partagé »¹⁴.

- 4 Il se pose donc en France comme au Cameroun et partout dans les États ayant consacré ce principe de laïcité, le problème de l'application réelle du principe de laïcité. Si le principe de la laïcité est brandi au Cameroun comme une sorte de mantra, il reste que sa capacité à être applicable reste en débat et sa mise en œuvre effective rencontre d'importants problèmes. Dès lors, il faut s'interroger sur sa réalité. La laïcité est-elle effective au Cameroun ? Se trouve posée en ces termes la question de l'applicabilité et de l'application de la laïcité.
- 5 La réception par l'Afrique du constitutionnalisme des anciennes puissances colonisatrices, a largement participé à ce que la doctrine juridique s'intéresse peu au fait religieux. Ce dernier est très généralement abandonné aux autres sciences sociales comme la sociologie, l'anthropologie et l'ethnologie¹⁵. Il convient, par ailleurs, de questionner la pertinence et l'effectuation du principe de laïcité, d'évaluer l'indépendance et la neutralité de l'État vis-à-vis des religions et surtout de revisiter la place des religions traditionnelles africaines aujourd'hui au Cameroun.

- 6 Une analyse exhaustive de cette question du rapport entre la foi et l'État nécessite le recours à des méthodes plurielles. Les droits formels sont certes la condition nécessaire de l'égalité réelle, mais ils ne sont pas suffisants. Dans ce sens, l'interprétation des textes et de la jurisprudence est nécessaire, tout comme l'est la méthode sociologique qui, comme le rappelle Joseph Owona, « vient permettre d'analyser les normes mêmes constitutionnelles comme des choses, biunivoques, faites de phénomènes et de noumènes » (Owona, 2010, 9). Une analyse anthropologique est également importante pour saisir les rapports entre le fait religieux, la société, la culture et l'histoire. L'aménagement juridique de la laïcité implique une applicabilité du principe au Cameroun (I). Une égalité de droit entre toutes les religions est consacrée, posant les bases d'une laïcité objective. Mais dans la pratique, il faut faire le constat d'une occlusion de l'application du principe de laïcité qui débouche sur une inégalité de fait entre les différentes religions (II).

I. L'applicabilité constatée du principe de laïcité

- 7 Une règle ne vient à la vie juridique que lorsqu'elle a suivi le processus de formalisation. Il s'agit de son adoption ou de son énonciation par les autorités compétentes et sa soumission aux normes qui lui sont supérieures. C'est également le cas pour les méta-normes que sont les principes. La laïcité est donc d'abord une conception des rapports entre l'État et la religion avant d'être un principe juridique. Avant sa traduction juridique, elle se présente comme une option idéologique et politique. Son aménagement emporte alors l'idée de la rendre applicable. Cette applicabilité est donc déduite d'une part de l'autorité des sources qui consacrent la laïcité (I.1.) et d'autre part, de la clarté de ses implications (I.2.).

I.1. L'autorité des sources consacrant la laïcité

- 8 La laïcité est d'autant plus applicable que ses sources formelles occupent les places les plus éminentes de l'ordre juridique. La Constitution qui consacre la laïcité a une autorité absolue dans

l'ordre juridique interne (I.1.1.). La loi qui l'aménage n'en a pas moins d'autorité bien que celle-ci soit plus relative (I.1.2.). Cette autorité des sources de la laïcité lui offre plus de possibilité de réalisation.

I.1.1. L'autorité absolue de la source constitutionnelle

- 9 La Constitution irrigue tout l'ordre juridique. Cette réalité est présentée aujourd'hui à travers le concept d'« Ordre constitutionnel » (Favoreu, 1996a, 3). Norme suprême dans l'État, la Constitution confère à chaque règle ou principe qu'il consacre, une valeur éminente. C'est le cas du principe de laïcité, consacré dans le préambule de la Constitution camerounaise du 18 janvier 1996 de même que dans les textes internationaux auxquels une valeur constitutionnelle est attachée. La laïcité est dès lors un principe non seulement incontestable, mais également irréductible.

I.1.1.1. L'autorité du préambule de la constitution consacrant la laïcité

- 10 La question de l'autorité du préambule de la Constitution et par ricochet des principes qu'elle énonce a traversé la doctrine, penchant parfois avec pertinence du côté de ceux qui lui méconnaissent une quelconque valeur juridique (Diarra, 2001, 4)¹⁶ et parfois avec assurance du côté de ceux qui la lui reconnaissent (Minkoa She, 1987, 232 ; Kamto, 1991, 15). À la faveur de la révision constitutionnelle intervenue au Cameroun le 18 janvier 1996, le préambule se voit attribuer une autorité incontestable dans l'ordre interne. Il est reconnu comme faisant partie intégrante de la Constitution¹⁷. Il intègre donc, pour reprendre l'expression de Claude Emeri reprise par Louis Favoreu le « bloc de constitutionnalité » (Favoreu, 1975b, 33). La laïcité qui est consacrée dans le préambule acquiert ainsi une valeur constitutionnelle. En dehors de l'exigence faite du respect des lois de la République et de la préservation de l'ordre public et des bonnes mœurs, chaque citoyen est libre de pratiquer ou pas un culte. En effet, en tant que principe constitutionnel, il ne peut être remis en cause par les textes de valeurs inférieures qui doivent s'y conformer sous peine d'être sanctionnés.

- 11 Dès son entame, le préambule de la Constitution camerounaise énonce que « l'État est laïc. La neutralité et l'indépendance de l'État vis-à-vis de toutes les religions sont garanties ». L'énonciation du principe de neutralité et d'indépendance de l'État est ainsi assortie d'une obligation qui lui est faite de garantir celui-ci. Cet énoncé a des implications. Premièrement, l'État doit mettre en œuvre des moyens qui le protègent des influences du religieux et secondement, il doit s'abstenir de s'ingérer lui-même dans le domaine de la foi. Cette dernière conséquence est clarifiée par un autre paragraphe qui précise que « nul ne peut être inquiété en raison de ses origines, de ses opinions ou croyance en matière religieuse, philosophique ou politique sous réserve du respect de l'ordre public et des bonnes mœurs ». La liberté de choisir sa confession religieuse est reconnue à tous les citoyens qui ne peuvent, du fait de ce choix, voir leurs droits fondamentaux limités ou violés. C'est le sens qu'il faut attacher à un autre paragraphe qui énonce que « le Peuple camerounais proclame que l'être humain, sans distinction de race, de religion, de sexe, de croyance, possède des droits inaliénables et sacrés (...) ». La libre croyance s'accompagne de la libre pratique qui est également précisée par le préambule de la Constitution en ces termes : « la liberté du culte et le libre exercice de sa pratique sont garantis ».
- 12 Pour veiller à la supériorité des règles posées dans la Constitution, un juge spécial a été mis en place au Cameroun comme dans la plupart des pays d'Afrique francophone afin de sanctionner les actes qui la contrediraient¹⁸. Cette même autorité est attachée aux textes internationaux qui précisent par ailleurs le principe de laïcité.

I.1.1.2. L'autorité des textes internationaux constitutionnalisés consacrant la laïcité

- 13 Plusieurs textes internationaux aménagent explicitement le cadre d'application de la laïcité. Les textes internationaux relatifs aux droits de l'Homme se sont vus reconnaître au sein de la hiérarchie des normes, une valeur plus importante qui est conférée aux conventions ordinaires (Makougoum, 2015, 95-114). La laïcité qui y est aménagée parfois dans le détail est donc valorisée à travers la constitutionnalisation des textes internationaux relatifs aux libertés fondamentales (Favoreu, *op. cit.*, 1975b., 33 ; Minkoa She, *op. cit.*, 18)¹⁹.

La constitutionnalisation des normes internationales relatives aux droits de l'Homme s'est faite par le procédé de « l'incorporation ». Le Professeur Léopold Donfack Sokeng écrit que « l'incorporation constitutionnelle des droits humains tirés des différents instruments internationaux apparaît comme une occasion privilégiée de réécriture régionale et locale du discours universel sur les droits de l'Homme » (Donfack Sokeng, 2002, 96). La laïcité qui est donc aménagée par ces textes constitutionnalisés revêt une obligatorité éminente. Il convient de faire premièrement mention de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme qui précise dans son article 18 que : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites ». Cette appartenance ou non appartenance à une religion ne doit pas entraver la reconnaissance à une personne des droits subjectifs²⁰. Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques est plus explicite sur la mise en application de la laïcité. L'article 18 dispose ainsi :

« 1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement. 2. Nul ne subira de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix. 3. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui. 4. Les États parties au présent Pacte s'engagent à respecter la liberté des parents et, le cas échéant, des tuteurs légaux de faire assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants conformément à leurs propres convictions ».

14 La Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples est moins précise. L'article 8 dispose que « la liberté de conscience, la profession et la pratique libre de la religion, sont garanties. Sous

réserve de l'ordre public, nul ne peut être l'objet de mesures de contrainte visant à restreindre la manifestation de ces libertés ». L'article 2 indique que « toute personne a droit à la jouissance des droits et libertés reconnus et garantis dans la présente Charte sans distinction aucune, notamment de race, d'ethnie, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation ».

- 15 L'autorité des conventions qui consacrent la laïcité est supérieure à celle des lois qui n'ont pas non plus une autorité négligeable.

I.1.2. L'autorité certaine de la source législative

- 16 L'aménagement de la laïcité est fait au Cameroun par la loi. Bien que soumise à la Constitution, elle a une autorité certaine qui permet aux juges ordinaires de censurer toutes violations qui seraient le fait de l'administration ou des particuliers. L'autorité de la source législative de la laïcité se manifeste par le caractère prescriptif de l'aménagement de la laïcité et à travers la nature répressive des sanctions des atteintes à la laïcité.

I.1.2.1. Le caractère prescriptif de l'aménagement législatif de la laïcité

- 17 La loi prescrit des comportements à ceux auxquels elle s'impose. Elle a donc un caractère obligatoire. À travers elle, l'État définit le régime de la laïcité. Celui-ci se décline essentiellement à travers le régime des associations. La libre croyance et pratique religieuse est consacrée à travers d'une part, la reconnaissance des associations culturelles et diocésaines et d'autre part, l'autonomie de gestion financière autonome des Églises.
- 18 Sur le premier point, les associations religieuses doivent être autorisées comme le prévoit la loi n° 90/053 du 19 décembre 1990 relative à la liberté d'association²¹. La laïcité de l'État n'est donc admise qu'exclusivement à l'égard des cultes reconnus par un décret du Président de la République pris après avis motivé du Ministre en charge de l'administration territoriale²². Mais il faut relever ce que le

Professeur Bernard Momo nomme la reconnaissance de « seconde main » (Momo, 1999, 831). Il s'agit pour les Églises non autorisées d'être considérées comme reconnues « par interposition lorsqu'une congrégation religieuse légale accepte qu'une autre, dont la demande d'autorisation a été refusée, puisse travailler sous son couvert. Les "co-contractants" sont néanmoins tenus de transmettre leur demande de fusion au ministère de l'administration territoriale qui en prend acte » (*ibid.*). Bien que non prévue, il s'agit d'une pratique tolérée pour des raisons d'opportunité politique (*ibid.*). Sur ce point, le Professeur Bernard Momo relève qu'au Cameroun :

« il est difficile pour le profane de distinguer les religions reconnues de celles qui sont illicites. Cette confusion est entretenue par l'État lui-même à travers la liberté d'action qu'il accorde indifféremment à toutes ces religions et sectes. Les associations religieuses non reconnues disposent des édifices de culte et organisent des offices religieux publics. Elles créent des écoles, des dispensaires, des hôpitaux portant leur dénomination, elles reçoivent des subventions de l'État pour la réalisation des œuvres sociales » (*ibid.*).

- 19 Il est donc anormal de parler de laïcité de l'État admise exclusivement à l'égard des cultes reconnus par un décret du Président de la République et de reconnaître que l'État entretient lui-même une confusion sans en déduire un État « hors la loi ».
- 20 Concernant le second point, l'État a voulu donner aux religieux la pleine autonomie de leur gestion financière et il n'entend pas les subventionner même si elles peuvent recevoir des dons et legs immobiliers nécessaires à l'exercice de leurs activités²³. Bien que l'État n'influence aucunement les comptes des religions, il reste qu'il peut, à travers son ministère de l'administration territoriale, adresser une réquisition afin que lui soit présenté le compte financier de l'année écoulée ainsi que l'état d'inventaire de leurs biens meubles et immeubles qu'elles ont obligation de tenir chaque année²⁴.
- 21 Par ailleurs, la loi encadre le pouvoir de limitation de la liberté de culte par l'administration. Le juge contrôle dans le cadre des recours pour excès de pouvoir, l'usage par l'administration de son pouvoir de restreindre la liberté de culte sur le motif de l'ordre public²⁵. Malheureusement, au Cameroun, le juge administratif refuse de

contrôler la nécessité, l'opportunité et la proportionnalité des actes de l'administration (Makougoum, *op. cit.*, 385).

- 22 À ces normes de caractère prescriptif, s'ajoute la nature répressive des sanctions des atteintes à la laïcité qui participe à conforter l'autorité de cette source législative.

I.1.2.2. La nature répressive des sanctions des atteintes à la laïcité

- 23 La source législative de la laïcité au Cameroun est également répressive. En effet, pour assurer la liberté de croyance et de pratique religieuse, l'État doit sanctionner tous les actes qui peuvent y porter atteinte. Sont réprimés les actes de troubles à la célébration des cultes et contre les ministres de culte. Le Code pénal camerounais y consacre plusieurs dispositions. Tout d'abord, l'article 269 dispose qu'« est puni d'un emprisonnement d'un mois à un an et d'une amende de cinq mille à cinquante mille francs, celui qui, par voies de fait ou menaces, contraint ou empêche de pratiquer un culte n'impliquant pas la commission d'une infraction »²⁶. L'article 272 précise qu'« est puni d'un emprisonnement de quinze jours à un an et d'une amende de cinq mille à cent mille francs ou de l'une de ces deux peines seulement, celui qui, par des troubles ou désordres, empêche, retarde ou interrompt l'exercice d'un culte dans les lieux où il se célèbre habituellement ».
- 24 Cette répression législative épouse bien les conventions internationales qui consacrent la laïcité, notamment la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et le Pacte international relatif aux droits civils et politiques qui posent la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, que ce soit individuellement ou dans un groupe, en public ou en privé et à travers le culte, les rites, les pratiques ou l'enseignement. La Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples précise clairement que les États prennent les dispositions nécessaires pour garantir ces droits découlant du principe de la laïcité. Au Cameroun, cette volonté de protéger les cultes va jusqu'à la pénalisation spécifique des outrages à l'égard des ministres du culte. L'article 270 précise qu'« est puni d'un emprisonnement d'un mois à trois ans, celui qui frappe ou injurie publiquement le ministre d'un culte à l'occasion de l'exercice de son

ministère ». Ainsi, comme certaines personnalités publiques, notamment le Président de la République, les ministres, les parlementaires, les corps diplomatiques, les ministres de cultes font l'objet d'une surprotection²⁷ par rapport aux citoyens ordinaires.

- 25 Il convient de préciser par ailleurs que le Code pénal réprime la pratique des religions qui porte atteinte à la sécurité, à l'ordre à la morale ou aux droits et libertés des autres. En effet, la liberté de pratiquer sa religion ne peut être possible que s'il y'a de l'ordre et si les autres droits qui sont tout aussi fondamentaux ne sont pas neutralisés.
- 26 La déduction de l'applicabilité du principe de laïcité est faite également à travers la clarté des implications de la laïcité.

I.2. La clarté des implications de la laïcité consacrée

- 27 Deux conséquences majeures découlent du principe de la laïcité au Cameroun. Il s'agit premièrement de la neutralité de l'État qui signifie a contrario liberté pour les religions (I.2.1.) et secondement de l'égalité entre tous les cultes reconnus (I.2.2.).

I.2.1. La neutralité de l'État

- 28 La neutralité de l'État signifie que d'une part, il doit s'abstenir de s'introduire dans le fait religieux et d'autre part, qu'il doit être à l'abri de toute influence du religieux.

I.2.1.1. L'interdiction de l'intrusion étatique dans le fait religieux

- 29 Dès son accession à l'indépendance, le Cameroun marque son option pour la laïcité et décline immédiatement ses implications à travers le préambule de la Constitution du 4 mars 1960 qui énonce que : « le principe de laïcité sous l'égide duquel le peuple camerounais place la République s'entend par la séparation des Églises et de l'État. Il implique que la République n'est ni religieuse, ni ecclésiastique ». La neutralité de l'État à l'égard du fait religieux était ainsi proclamée de manière claire. Dans un discours prononcé quelques temps après, le

Président Ahmadou Ahidjo précisera que « le Gouvernement, fidèle à la tradition de la puissance tutrice, observera vis-à-vis de toutes organisations confessionnelles le même esprit de neutralité pour la libre évangélisation des masses camerounaises » (Mbomé, 1979, 180).

30 Mais il faut bien préciser que l'État adopte une neutralité active qui consiste à intervenir pour que toutes les religions reconnues puissent librement pratiquer leur culte et mener les autres activités d'évangélisation à travers notamment la création des écoles et les hôpitaux. C'est donc une laïcité de reconnaissance sociale des religions²⁸ qui est consacrée. Elle est expliquée par Jean-Paul Willaime en ces termes : « le régime de laïcité n'établit donc pas une frontière aussi étanche qu'on le pense entre État et religions. Une « séparation bien tempérée », une neutralité « bienveillante » ou « positive », « nouveau pacte laïque », autant d'expressions qui témoignent d'une évolution allant dans le sens d'une laïcité sans agressivité à l'égard de la religion et cherchant au contraire à aménager la place et le rôle du religieux dans la société » (Willaime, 2005, 68)²⁹. La laïcité est donc une option politique et une traduction juridique de la place de la religion dans des sociétés qui consacrent l'autonomie réciproque du politique et du religieux et distinguent la citoyenneté de l'appartenance religieuse. Cette neutralité se traduit également par l'interdiction faite par la loi de 1990 relative à la liberté d'association de subventionner les religions par l'État.

31 Le fait religieux est donc extérieur à l'État et comme le souligne Jean Rivero, ce dernier adopte à l'égard des Églises et des religions une attitude d'impartialité, de neutralité (Rivero, 1972, 291 et s.). En retour, il est interdit aux religions de s'immiscer dans les affaires de l'État.

I.2.1.2. L'interdiction de l'immixtion du religieux dans les affaires de l'État

32 L'origine la plus lointaine de l'interdiction de l'immixtion du religieux dans les affaires de l'État est à trouver dans la Bible. En effet, à la question posée à Jésus-Christ de savoir s'il fallait payer les impôts à l'empereur Romain, il répondra par cette phrase que convoquent même les non-croyants : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu »³⁰.

- 33 Au Cameroun, l'immixtion du religieux est formellement sanctionnée comme le démontre la jurisprudence administrative dans les affaires Eitel Mouelle Koula³¹ et Nana Tchana Daniel Roger³². Dans les deux affaires, les requérants demandaient l'annulation du décret du 13 mai 1970 constatant la dissolution de « la secte » des Témoins de Jéhovah³³. À l'appui des requêtes, ils arguent que celui-ci était pris en violation du paragraphe 2 de l'article premier de la Constitution de 1961, de l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et des articles 9, 32 et 33 de la Loi n° 67/LF/19 du 12 juin 1967 sur la liberté d'association qui fondaient la liberté de culte. Le juge va rejeter les prétentions en considérant que la secte des témoins de Jéhovah avait dévié de son objet initial en prônant l'abstention à l'élection d'avril 1970 et que par conséquent, elle s'était comportée comme un parti politique. Dans ce sens, le juge décide que la dissolution de la secte des Témoins de Jéhovah ne saurait être interprétée comme une violation de la liberté de culte par l'État. Le juge considère donc dans ces deux affaires que les témoins de Jéhovah se sont immiscés dans les affaires de l'État alors même que cela leur est interdit.
- 34 L'Église Catholique a également eut l'occasion de signifier son abstention face aux affaires de l'État en 1970 dans un communiqué publié à la suite de la condamnation de Mgr Albert Ndongmo : « l'Église du Cameroun traverse actuellement un des moments les plus difficiles de l'histoire [...] un évêque est mis en cause. Mais les chefs d'accusation ne sont pas d'ordre religieux. L'affaire à notre connaissance est au stade des enquêtes de police ; nous espérons qu'elle suivra son cours selon le droit et la justice »³⁴.
- 35 Cette neutralité est complétée par l'égalité entre les religions.

I.2.2. L'égalité des religions

- 36 L'égalité est un élément clés de la laïcité. Ainsi, « l'absence de reconnaissance institutionnelle des religions ainsi que l'affirmation de neutralité religieuse de l'État imposent à ce dernier de les traiter toutes de manière égale, sans en privilégier ni en défavoriser aucune » (Prélot, 1999, 849). Toutes les religions se doivent d'être reconnues de la même manière. Dès le moment où un État aménage un régime spécifique à une religion, on ne peut plus parler de

laïcité (Owona, *op. cit.*, 505 et s.). La laïcité implique donc une égalité dans la reconnaissance des religions d'une part et d'autre part dans leur traitement.

I.2.2.1. L'égalité dans la reconnaissance des religions

37 L'égalité entre les religions est par principe affirmée dans les textes constitutionnels, à travers la consécration de la liberté de conscience qui se traduit par la reconnaissance de la nature laïque de l'État. Parlant de la consécration de la laïcité par la législation française, le professeur Jacques Robert souligne que ces « textes signifient que l'État, en France, ne donne sa préférence à aucune religion puisqu'il n'en aide aucune, mais il les reconnaît toutes et assure le libre exercice des cultes de chacune d'entre elles » (Robert, 1977, 361). C'est donc tout le contraire qu'il faut considérer dès lors que dans un État, une religion est consacrée au milieu de plusieurs autres. Dès qu'une religion est reconnue par l'État qui lui détermine un statut particulier, il est évident que l'égalité est rompue et qu'on est là en présence, non pas d'un État laïc, mais d'un État confessionnel. C'est le cas notamment de plusieurs États qui consacrent l'islam comme religion d'État. En Iran, le principe IV de la Constitution prévoit que « l'ensemble des lois et règlements doit être basé sur les préceptes islamiques. Ce principe prime sur le caractère général et absolu de tous les principes de la loi constitutionnelle ». En Arabie Saoudite, l'article 23 de la Constitution dispose que « l'État protège l'islam et applique la sharia »³⁵. Les Républiques confessionnelles comme la Libye, l'Égypte, le Pakistan ou l'Afghanistan qui reconnaissent une religion comme le référentiel de l'ordre juridique ne pratiquent pas une égalité entre elle et les autres.

38 La laïcité implique donc qu'aucune religion ne soit pas reconnue de manière particulière par rapport à d'autres. Ce principe s'applique également pour ce qui concerne leur traitement.

I.2.2.2. L'égalité dans le traitement des religions

39 L'État se doit d'adopter une certaine posture par rapport aux religions une fois qu'il a opté pour la laïcité. Au-delà de l'absence de reconnaissance d'une religion d'État, il doit réserver un traitement juridique non discriminatoire aux religions. Le rapport de l'État aux

religions ne doit donc pas muter en fonction des religions. Ces dernières doivent être reconnues de la même manière, les conditions de la pratique de leur culte doivent être identiques, le cadre de leur limitation également.

- 40 Les avantages accordés à une religion doivent l'être pour toutes les religions ou s'ils sont refusés à une, qu'ils le soient pour toutes. C'est dans ce sens que parlant de la laïcité, Pierre-Henri Prelot note qu'« on ne saurait mieux exprimer l'idée que toutes les religions ont vocation à être traitées en droit de la même manière » (Prelot, *op. cit.*, 870). Une attitude discriminatoire s'interpréterait simplement comme un « déni de laïcité » (*ibid.*, 871).
- 41 Dans la mesure où les religions se présentent essentiellement comme des systèmes de croyances qui définissent des vérités, des dogmes et des préceptes, l'État est interdit d'y pénétrer puisqu'il est a-religieux. Il ne prend donc position que pour ce qui concerne des éléments extérieurs aux religions, à savoir les risques de troubles à l'ordre public, des atteintes aux bonnes mœurs et la garantie d'autres libertés de même rang.
- 42 Le Cameroun ayant opté pour une laïcité de reconnaissance des religions, l'égalité signifie par exemple de conférer le statut d'associations culturelles, de congrégations religieuses, ou encore d'octroyer une plage horaire dans les émissions religieuses télédiffusées du service public à toutes les religions dont les pratiques ne troubleraient pas l'ordre public³⁶.
- 43 Mais il faut dire que cette neutralité n'est pas toujours respectée par l'État du Cameroun.

II. L'application altérée du principe de laïcité

- 44 La neutralité qui sous-tend la laïcité est loin d'être ancrée dans la pratique au Cameroun. Elle est certes consacrée par le droit et clamée dans les discours politiques mais reste largement compromise dans les faits. Il s'agit donc d'une laïcité de façade. Certains cultes sont mieux reconnus et valorisés que d'autres, ce qui met en péril les principes de neutralité de l'État et d'égalité entre les

religions. Il faut constater au Cameroun comme le fait le rapport Stasi pour la France, que « la mise en œuvre du principe de laïcité n'a pas encore permis de combler des déficits d'égalité entre les croyants ou entre ceux-ci et les athées »³⁷. La laïcité est donc contredite aussi bien par des actions de l'État (II.1.) que par ses omissions (II.2.).

II.1. Les actions de l'État contre la laïcité

45 La laïcité suppose que l'État prenne des actions, non pas de promotion des religions ou de répression des non religieux, mais qui permettent aux uns et aux autres de pratiquer sereinement leur culte. C'est dans ce sens par exemple que les agents de service public ont droit à leur liberté de conscience, mais pas à la manifestation de leurs convictions religieuses et que les usagers, ont pour leur part le droit d'exprimer leur croyance, « dans les limites du respect de la neutralité du service public et du bon fonctionnement de celui-ci ». Ainsi, les usagers s'abstiennent de tout prosélytisme » (Willaime, *op. cit.*, 74.) et ne doivent en aucun cas récuser un agent public ou d'autres usagers en raison de leur conviction. Seulement, c'est une toute autre réalité qu'il faut constater au Cameroun avec l'institutionnalisation des privilèges pour certaines religions (II.1.1.) et leur promotion explicite (II.1.2.)

II.1.1. L'institutionnalisation des privilèges de certaines religions

46 La consécration de la laïcité dans les textes les plus éminents de l'État n'empêche pas des tensions et crispations face aux religions. Celles-ci révèlent la persistance implicite d'un régime qui pose les bases d'une inégalité dans la considération des religions. Par exemple, en France, malgré tous les moyens qui sont mis en œuvre pour implanter le principe de laïcité, certains pensent qu'ils cachent un projet islamophobe (Dominique Schnapper dans Scott., Schnapper, 2018)³⁸. Bien que le constat puisse être fait au Cameroun, ce n'est par contre pas l'Islam qui est discriminé. Une analyse du régime et de la pratique des religions au Cameroun montre qu'en dehors des religions chrétiennes et musulmanes, les autres se trouvent de fait, moins bien prises en compte.

II.1.1.1. La formalisation des jours de consécration des religions privilégiées

- 47 S'il y a égalité de droit des cultes au Cameroun, il y a par contre une inégalité de fait entre elles. Certaines religions bénéficient au détriment des autres, d'un régime de privilèges. Il s'agit spécifiquement du Christianisme et de l'Islam. Pour le premier, l'accent est plus marqué sur le catholicisme. Le dimanche est consacré comme un jour d'inactivité dans la mesure où les chrétiens doivent en disposer pour leurs différents cultes (Hennion-Moreau, 1990, 434)³⁹. Par conséquent, le service public exclut le dimanche qui est considéré comme jour de repos en référence au 7^e jour que mentionne le livre de la Genèse comme étant le jour où Dieu s'est reposé après la création du monde⁴⁰. C'est donc, selon l'expression chrétienne, le « jour du seigneur ». La détermination de ce jour spécifiquement comme jour de repos pour tout le monde établit une « discrimination fondée sur la religion au profit des pratiquants de religions qui prescrivent le dimanche comme jour de repos » (Couffin, 1997, 28)⁴¹.
- 48 C'est la même considération que l'on retrouve notamment en France où le Conseil d'État a eu à reconnaître que ce pays met en œuvre « une laïcité sur fond de catholicisme »⁴². Dans un commentaire de la décision, Patrice Rolland relève qu'il s'agit là d'un « aveu intéressant et honnête de la haute assemblée qui admet ainsi que le modèle à travers lequel la République Française règle les relations Églises-État reste très marqué par le catholicisme » (Rolland, 2012, 20 ; Poulat, 2003, 160)⁴³. Ce jour de consécration est un héritage de la colonisation qui ne repose sur aucun élément objectif et neutre. Ce choix est d'autant plus marqué du catholicisme que le Cameroun ne faisait pas partie de l'AEF qui avait le statut de colonie contrairement à ce pays qui n'était que sous tutelle française.
- 49 À côté du Christianisme, l'Islam fait également office de religion de privilèges au Cameroun (Boyer, 1993, 223)⁴⁴. Si le vendredi qui est le grand jour de prière musulmane n'est pas explicitement consacré comme un jour d'inactivité pour les agents publics de cette confession religieuse, il reste que leur permission dans les services publics est devenue systématique lorsque vient l'heure de la prière.

Le fonctionnement du service public a depuis longtemps intégré cette pratique comme la norme. En dehors de ces religions, aucune autre ne bénéficie de privilèges liés au jour qu'elle consacre à son culte. Cette considération inégalitaire s'inscrit en contradiction avec l'idée de traitement égalitaire des religions qui est le socle de la laïcité. Le constat du traitement différencié des religions doit être fait également au niveau des jours dédiés à leurs festivités.

II.1.1.2. La formalisation des festivités des religions privilégiées

- 50 La formalisation des jours de fêtes religieuses est sans doute l'un des faits les plus marquants de l'occlusion du principe constitutionnel de la laïcité. En effet, l'inégalité entre les religions est très marquée à ce niveau. Comme préalablement relevé, le christianisme (surtout le catholicisme) et l'islam sont mieux pris en compte que les autres. Les religions dites animistes mais qui correspondent à la qualification de religions traditionnelles africaines, pourtant antérieures aux religions privilégiées, sont tout simplement ignorées.
- 51 Cette discrimination a pour socle juridique la loi n° 73/5 du 7 décembre 1973 fixant le régime des fêtes légales en République Unie du Cameroun. L'article 3 dispose que :

« sont considérées comme fêtes légales religieuses et célébrées comme telles les fêtes d'inspiration religieuses ci-après :

- l'Ascension ;
- le Vendredi Saint ;
- l'Assomption (15 août) ;
- la Noël (25 décembre) ;
- la Fête de fin de Ramadan (Djouldé Soumaé) ;
- la Fête du Mouton (Djouldé laïhadji).

Lorsqu'une fête légale religieuse est célébrée un dimanche ou un jour férié, le Président de la République peut, par arrêté, déclarer férié non chômé le jour consécutif ».

- 52 À l'analyse, tous les jours consacrés pour les fêtes religieuses ne concernent que deux religions exclusivement, le Christianisme et l'Islam. Cette reconnaissance des jours de fêtes de ces religions renforce grandement l'idée du traitement différentiel et prouve s'il en

était encore besoin, la lésion des autres religions et de ceux qui les pratiquent telles que les religions fondamentalement africaines, le bouddhisme, etc. Comme le souligne, Bernard Momo, « l'insertion des fêtes religieuses dans le calendrier national est une limite juridique au principe de la laïcité de l'État du Cameroun » (Momo, *op. cit.*, 841).

- 53 Par ailleurs, les jours fériés obligent également les non-croyants qui ne peuvent bénéficier des services publics. Une neutralité plus réelle serait notamment comme dans le cas de la France où malgré la prise en compte de certains jours de fêtes par le code du travail, le Ministère de la fonction publique publie chaque année pour les agents publics une circulaire dans laquelle sont listées, à titre d'information, les dates des principales fêtes religieuses des cultes orthodoxe, israélite, musulman et bouddhiste. Ainsi, les agents publics peuvent demander l'autorisation d'absence pour ces jours-là. Dès lors, leurs chefs de service détiennent un pouvoir discrétionnaire pour l'accorder ou non. Cette absence doit en effet demeurer compatible avec le fonctionnement normal du service. Pour les élèves de l'enseignement scolaire public, des autorisations peuvent également être accordées mais le Conseil d'État a souligné que ces absences ne pouvaient être que ponctuelles (rejet d'une dérogation systématique de présence le samedi, jour du Shabbat, par exemple)⁴⁵. C'est donc dire qu'en France, il y'a une reconnaissance par le Code du travail des fêtes religieuses chrétiennes et un aménagement pour les fêtes des autres religions⁴⁶.

II.1.2. La promotion institutionnalisée des religions privilégiées

- 54 Bien que le principe de laïcité emporte obligation pour les pouvoirs publics de ne pas manifester un intérêt particulier pour une ou des religions particulières, fort est de constater qu'au Cameroun, cette exigence n'est pas rigoureusement prise en compte. En effet, les pouvoirs publics affichent une attitude particulièrement bienveillante à l'égard des religions chrétiennes et musulmanes. À celles-ci, il est accepté et promu des manifestations sur les places publiques, de même que dans les médias.

II.1.2.1. La promotion sur les places publiques

- 55 Participe à conforter l'idée des religions privilégiées au Cameroun, le fait qu'à certains moments, certaines religions soient davantage mises en exergue dans les événements et lieux publics. Concernant premièrement certains événements nationaux qu'organisent les pouvoirs publics, sont très souvent conviés les représentants de ces religions et pas ceux des autres. Ainsi, on verra davantage représentés les religions catholiques, protestantes et musulmanes. En vain y cherchera-t-on les représentants par exemple des témoins de Jéhovah, des représentants des bouddhistes pourtant en nombre de plus en plus important au Cameroun, des représentants des religions traditionnelles africaines. À l'occasion de la cérémonie de présentations des vœux au Président de la République, le Nonce apostolique au Cameroun qui est systématiquement convié a eu à plusieurs reprises la charge de faire une intervention au nom du corps diplomatique⁴⁷. La présence des représentants de ces religions est également à noter lors de la soirée de l'unité offerte traditionnellement au palais de l'unité où lors des hommages officiels de toutes sortes. Ces invitations ne sont pas adressées sur la base de l'équilibre afin que toutes les religions y soient représentées. Par ailleurs, s'il existe des cimetières musulmans et chrétiens, on ne peut en dire autant pour les autres. Au Bénin, ce privilège va jusqu'à l'obligation pour le Président de la République de prêter serment au nom de « Dieu, les Mânes des Ancêtres »⁴⁸.
- 56 Il convient également de rappeler, pour relever l'influence de certaines religions qui sont mieux mises en exergue que les conférences nationales des années 1990 ont été présidées par des éminences catholiques. C'est le cas de Mgr Isidore de Souza pour le Bénin, de Mgr Philippe Kpodzro pour le Gabon. Un cas marquant a été celui de la RDC (ex-Zaïre) où il a fallu la pression du Vatican pour que la conférence reprenne après sa suspension par le président Mobutu (Codja, 2018).
- 57 Concernant deuxièmement les manifestations religieuses sur les places publiques, les religions privilégiées obtiennent aisément les autorisations nécessaires et même de l'accompagnement des forces de maintien de l'ordre pour permettre le déroulement harmonieux de leurs activités. Voit-on donc très régulièrement le vendredi -

considéré comme jour de prière des musulmans - des routes barrées à proximité des mosquées et des forces de maintien de l'ordre déployées pour faciliter aussi bien le déroulement de ce culte que la circulation qui ne manque pas d'être gênée dès la sortie de la mosquée par les fidèles. Dans le même ordre d'idée, principalement le jour de « la fête Dieu » dans le culte catholique, d'importants déploiements sont observés sur la voie publique sans que besoin soit pour ces religions d'obtenir une autorisation. En effet, la loi n° 90/055 du 19 décembre 1990 portant régime des réunions et des manifestations publiques prévoient que ces manifestations n'ont pas besoins de titre particulier parce que considérées « comme des sorties sur la voie publique conformes aux traditions et usages locaux ou religieux »⁴⁹.

- 58 Troisièmement, la promotion des religions dans les institutions publiques est faite notamment à travers l'institution d'un système d'aumônerie dans certains lieux tels que les églises et les prisons. Dans ces cas, non seulement n'y sont considérés que certaines religions, mais en plus, la désignation des aumôniers dépend pour une large part de l'État ou de la personne publique considérée.
- 59 Quatrièmement, alors que le principe de laïcité exclut la subvention des cultes par l'État, il est devenu traditionnel que le Chef de l'État offre des dons aux pèlerins pour « Hadj »⁵⁰. Pour l'année 2019, le président a fait un don de 1 milliard de francs CFA pour soutenir les frais de transport des fidèles et a offert des vêtements et accessoires pour 2839 pèlerins⁵¹. En 2018, il avait fait un don de deux valises par pèlerin⁵². Il devient clair à partir de là qu'au Cameroun il est appliqué une laïcité à contenu variable. Cette difficulté d'effectivité de la laïcité est révélatrice de l'absence de prise en compte de nos réalités socio-politiques dans la fabrication de la norme. En important, sans qu'elles recouvrent forcément les réalités des États africains, des règles d'ailleurs qui sortent, comme c'est le cas de la laïcité, de deux siècles de batailles idéologiques françaises, ces États sont contraints de procéder à des adaptations qui vident le texte même de sa substance. En effet, financer le pèlerinage sur fond public peut être justifiable culturellement compte tenu de la sociologie camerounaise. Encore faudrait-il que le droit puisse s'insérer ou soit compatible avec les réalités auxquelles il s'applique.

- 60 Le traitement des religions à travers les médias de service public est également révélateur de l'occlusion de la pratique de la laïcité au Cameroun.

II.1.2.2. La promotion dans les médias de service public

- 61 La neutralité de l'État qui se traduit par le traitement égalitaire des religions implique logiquement que les médias du service public doivent prendre en compte toutes les religions ou alors toutes les ignorer. Un média de service public qui diffuse des cultes religieux ou des programmes d'enseignements ou de promotion d'une religion, doit en faire de même pour toutes celles qui sont reconnues. À ce niveau au Cameroun, la laïcité a du mal à s'incruster. Par exemple, la radio et la télévision nationales diffusent systématiquement des cultes chrétiens le dimanche matin et les cultes spéciaux les jours de fêtes de cette religion. De même, le vendredi, sont diffusées des émissions d'enseignement et de promotion de l'Islam. Ces espaces de promotion sont réalisés au grand dam même des autres variantes du christianisme qui ne voient jamais leurs cultes promus dans ces médias censés respecter le principe d'équilibre qu'emporte la laïcité. Sur quel critère porterait donc le choix de la diffusion des programmes relatifs à l'une ou quelques-unes des confessions religieuses et non sur une ou les autres ? Le choix ne semble pas répondre à une logique cohérente avec l'idée de laïcité, mais davantage de la logique politique. Il semble se situer sur le caractère dominant de ces religions qui comportent un plus grand nombre de fidèles.
- 62 Contrairement au Cameroun, la diffusion des programmes religieux en France concerne les principales religions qui sont pratiquées. Le cahier des charges de France 2 approuvé par le décret du 16 septembre 1994 modifié indiquait que : « La société diffuse le dimanche matin des émissions à caractère religieux, consacrées aux principaux cultes pratiqués en France ». Ces émissions sont financées par la société télévisuelle et ce coût représente une subvention non négligeable pour les cultes qui en bénéficient. Analysant cette pratique, Jean-Paul Willaime note que « l'on peut dire qu'en France il y a un régime des cultes médiatiquement

reconnus » (Willaime, *op. cit.*, 70). Les religions traditionnelles africaines pourtant originelles devraient y être mieux prises en compte.

- 63 L'obstruction de la réalisation de la laïcité se manifeste donc à travers des actions de l'État, mais également à travers l'omission d'un certain nombre de mesures et d'actions qui devraient participer à ancrer le principe de laïcité.

II.2. Les omissions de l'État contre la laïcité

- 64 La différence est *a priori* toujours perçue comme un danger. Bien que certaines religions soient antérieures à celles qui ont, comme précédemment démontrées, les faveurs du droit, il reste qu'elles ont depuis la colonisation été perçues comme des particularismes. C'est ainsi que dès l'arrivée du christianisme en Afrique, les religions traditionnelles africaines sont présentées comme étant diaboliques. Elles sont taxées de barbares, de fétichistes, d'idolâtres, d'animistes. Les consignes des « pères » dans leurs évangiles embarrassent les africains chrétiens qui acceptent les prescriptions en journée et vont nuitamment continuer les pratiques ancestrales qui ont structuré leur vie et qui leur ont été transmises par leurs ancêtres. Cette perception négativiste des religions africaines va se décriper quelque peu dans les années soixante avec le Concile Vatican II tenu en 1962. Le mouvement se poursuivra en 1994 avec le premier synode des évêques pour l'Afrique et en 2009 avec le deuxième synode pour l'Afrique. Ces différentes assises vont permettre de prendre en considération les relations entre l'Église catholique et les religions traditionnelles africaines. Malgré cette considération donnée aux religions africaines ancestrales par l'Église catholique, le Cameroun ne leur a pas reconnu un statut officiel comme pour le Christianisme et l'Islam. L'État n'a pas mis en place des mécanismes qui en permettent la protection (II.2.1.) et toutes sortes d'attaques contre ces religions ne sont ni condamnées, ni réprimées par les autorités (II.2.2.).

II.2.1. L'absence d'une protection des religions traditionnelles africaines

65 Les religions traditionnelles africaines ne bénéficient pas d'une protection semblable à celle des religions dites « du monde », considérées comme universelles. Non seulement elles ne sont pas consacrées même implicitement comme les autres, mais de surcroît, elles ne sont pas impliquées dans les événements publics qui rassemblent les différentes confessions religieuses.

II.2.1.1. L'absence de consécration des religions traditionnelles africaines

66 Le Christianisme et l'Islam qui sont, dans une certaine mesure, perçus au Cameroun comme des religions universelles, des religions qui ont dépassé leur lieu de naissance pour s'étendre au-delà des frontières continentales. Ce succès a tendance à faire apparaître les religions qui n'en sont pas comme sectaires et dangereuses. Il pèse donc sur les religions traditionnelles africaines une présomption d'obscurantisme. Pourtant, la religion relève de l'identité de chaque peuple, de son vécu, de sa perception des phénomènes qui l'environnent, du cosmos. Dans ce sens, il devient indiscutable qu'avant le Christianisme et l'Islam, l'Afrique avait sa religion et celle-ci ne doit absolument pas son existence à une reconnaissance, soit-elle faite de bon cœur par les religions importées qui n'en n'ont ni la qualité, ni la légitimité. Les religions traditionnelles africaines existent en elles-mêmes et non à travers les autres. Par conséquent, elles devraient être reconnues de manière tout à fait formelle comme les autres, faire l'objet de protection, ses jours particuliers de célébration consacrés ; ses prêtres devraient participer aux cultes œcuméniques, etc. D'ailleurs, le préambule de la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des peuples de 1981 précise que les États doivent prendre en compte « les traditions historiques et les valeurs de civilisation africaine ».

67 Malheureusement, il faut faire au Cameroun le constat d'une consécration discriminatoire, qui lèse les religions traditionnelles africaines et qui dans leur conception même, n'ont pas besoin d'une reconnaissance formelle. Elles ne sont pas conçues sur le modèle des

religions « du monde », ne reposent pas sur les mêmes paradigmes et ne s'organisent pas comme celles-ci. C'est pour cette raison que la formalisation de l'existence des religions à travers les autorisations d'associations tranche avec la conception de ces religions millénaires. Non reconnues formellement, les religions traditionnelles africaines sont mises en marge et il ne leur est aménagé aucun jour de célébration des cultes, leurs jours de festivités sont ignorés et ne font pas comme ceux des religions privilégiées, l'objet de jours fériés. Il serait opportun de revisiter la laïcité à la camerounaise afin de la rendre plus protectrice de toutes les religions et notamment des religions de souche africaines.

- 68 Dans cette mesure, l'égalité qui est le socle du principe de laïcité se trouve piétinée au travers également d'une absence d'intégration des représentants de ces religions traditionnelles africaines aux événements à caractère œcuménique.

II.2.1.2. L'absence d'intégration aux événements œcuméniques

- 69 Deux perceptions de la laïcité s'affrontent en France. L'une est rigide et entend évacuer des lieux publics tous les signes religieux ostensibles : interdiction des croix, voiles et même des menus. Pour celle-ci, la religion c'est exclusivement dans l'espace privé qu'elle doit s'exprimer, ce qui favorise le développement des groupes exclusifs. L'autre est plutôt ouverte et admet que les signes soient affichés en public à condition que ce soit la même chose pour toutes les religions. L'égalité est donc le socle de cette conception. Cette vision favorise une communion et un vivre ensemble dans la différence religieuse. D'une France à une autre, les deux visions sont implémentées, les élus locaux y allant de leur perception propre. La seconde vision de la laïcité semble être celle qui est pratiquée au Cameroun. En effet, bien que la neutralité soit consacrée, les signes religieux ne sont pas interdits dans les lieux publics⁵³, les prières se pratiquent dans ces enceintes et lors des cérémonies officielles, les représentants des différentes confessions religieuses sont parfois invités à célébrer un culte œcuménique.

- 70 Mais ces moyens d'expression et de promotion des religions sont réservés à certaines seulement, toute pratique qui s'en éloigne est

systématiquement stigmatisée, taxée de sorcières, dénoncée et peut même faire l'objet de poursuites judiciaires. Dans cette logique, les adeptes des religions exclusivement africaines s'abstiennent de manifester ou pratiquer leur culte en public et préfèrent les lieux plus discrets pour leur culte. Comme une suite logique de cette méfiance à l'égard des religions traditionnelles africaines, en vain verra-t-on invités lors des cérémonies publiques, les prêtres et autres représentants de ces religions ; dans une moindre mesure des chefs traditionnels qui ne sont pas toujours sur le plan des pratiques culturelles africaines, les plus indiqués. Cela démontre une laïcité de deux poids deux mesures, une pratique de discrimination des religions qui conduit à s'interroger sur l'effectuation de la laïcité dans ce pays.

- 71 Cette discrimination est également perceptible dans l'absence de répression des actes profanatoires et blasphématoires des religions traditionnelles africaines par les religions dites « du monde ».

II.2.2. L'absence d'action contre les atteintes aux religions traditionnelles africaines

- 72 Les institutions des religions qui sont sous un régime de privilège au Cameroun bénéficient en dehors de la protection et de la promotion susmentionnées, d'une certaine immunité qui les amène à porter atteinte aux religions traditionnelles africaines. En face, il faut noter une absence d'indignation sociale et de répression effective des atteintes à ces religions.

II.2.2.1. L'absence d'indignation face aux atteintes

- 73 Les causes de l'absence de répression des atteintes aux religions traditionnelles africaines au Cameroun sont paradoxalement d'abord religieuses. Dès la colonisation, les racines religieuses des peuples d'Afrique dans leurs manifestations, à savoir les rites⁵⁴, les musiques et les danses, les prières et les autres observances, ont été considérées *a priori* par les premiers missionnaires comme diaboliques. Cette appréciation est bien entendu faite sans que les contours exacts de ces religions aient été étudiés (Bujot, 2000, 41). Tout ce qui importait alors était que ces religions étaient contraires à la nouvelle religion qu'ils apportaient et qu'ils défendaient en

brandissant régulièrement l'exclusion des fidèles de la communauté chrétienne. À la question de savoir si on pouvait être africains et chrétiens (Sourou, 2009), en même temps, la réponse était négative. Il fallait abandonner les traditions et répondre à un appel nouveau, celui du Christ. La différence était mal acceptée. Il faudra le Concile Vatican II pour que l'Église déclare officiellement que par principe, il était possible de réconcilier certaines pratiques des religions traditionnelles africaines⁵⁵. Mais dans les aspects distincts, ces dernières n'étaient pas tolérées. Elles étaient pour le christianisme ce que la coutume est aujourd'hui pour le droit, c'est-à-dire qu'elle ne doit être prise en compte que dans ses aspects qui ne sont pas contraires au droit. Ainsi, les religions traditionnelles n'étaient tolérées que dans leurs implications qui ne contredisaient pas le christianisme. C'est ainsi qu'il est devenu possible de faire des cultes en langues locales et donc moins de latin, qu'il est devenu possible d'exécuter des chants et d'utiliser des objets de la tradition lors des messes⁵⁶, etc. Ces considérations ont également été prises en compte dans une moindre mesure dans l'Islam.

74 La majorité des populations colonisées ayant adhéré à ces religions importées, s'est cristallisée au fil du temps, une méfiance à l'égard de ces religions traditionnelles au point où elles sont devenues comme étrangères. Dans ces dispositions d'esprit, lorsque les prêtres et autres imams tiennent des propos pour dénigrer les religions africaines, ceux-ci ne sont pas perçus comme blasphématoires au même titre que des propos tenus contre les religions « du monde ». L'offense n'est pas suffisante pour justifier une levée de boucliers et ainsi motiver une réelle indignation. Il s'agit d'une conséquence de l'aliénation mentale causée par une colonisation aussi bien physique que psychique⁵⁷.

75 Cette absence d'indignation justifie que, malgré le fait que le droit ait prévu des peines en cas de blasphème, on note plutôt une rareté d'action de répression.

II.2.2.2. L'absence de répression des atteintes

76 La Constitution camerounaise du 18 janvier 1996 consacre la liberté de conscience et la législation pénale punit l'atteinte qui peut y être faite. L'article 269 du Code pénal dispose dans ce sens que : « est puni

d'un emprisonnement d'un mois à un an et d'une amende de cinq mille à cinquante mille francs, celui qui, par voies de fait ou menaces, contraint ou empêche de pratiquer un culte n'impliquant pas la commission d'une infraction ». Cette pénalisation des atteintes aux autres cultes témoigne de la volonté du législateur d'égaliser les différentes religions et d'éviter les discriminations. Seulement, cette disposition ne suffit pas à dissuader certains agissements qui pourraient être constitutifs de cette infraction⁵⁸. Exemple peut être pris de l'opposition depuis 1959 entre l'Église catholique et la communauté Bassa-Bati-Mpoo. En 2017, cette dernière avait porté plainte contre l'évêque du diocèse d'Édea, Mgr Jean Bosco Ntep, pour « profanation des terres sacrées ». En 1959, l'évêque d'Édea, Mgr Thomas Mongo, avait fait ériger une croix en bronze et une statue de la Vierge Marie sur cette montagne sacrée des Bassa-Bati-Mpoo, pour qu'il y soit organisé un pèlerinage. Une initiative qui avait été mal vue par cette communauté qui estimait que cette montagne était un haut lieu de la tradition qui abritait les guerriers lors des conflits tribaux et les rendait invincibles. En janvier 2017, les Bassa-Bati-Mpoo avaient arraché de la grotte les symboles catholiques. Un mois plus tard, l'Église catholique, avec le soutien des forces policières, érigeait de nouveau les symboles catholiques qui avaient été ôtés⁵⁹. La justice n'a toujours pas donné suite à cette affaire qui est le symbole du conflit entre les religions traditionnelles et les religions dites « du monde » et l'absence de répression des actes qui nuisent aux cultes des uns et des autres. En tant qu'elle est antérieure à l'Église catholique, la religion traditionnelle Bassa-Bati-Mpoo devrait normalement être protégée au nom de la laïcité qui rejette l'idée de la neutralisation de certaines religions par d'autres⁶⁰. En effet, le principe de la laïcité signifie que dans la République, si l'État ne reconnaît aucun culte, elle n'en méconnaît aucun non plus, des catholiques aux musulmans, en passant par les orthodoxes, les Témoins de Jéhovah et bien entendu les « animistes » qui sont en Afrique plus vieux que les autres.

77 La laïcité est-elle réalisable et réalisée au Cameroun ? Au regard de l'aménagement juridique des rapports entre les religions et l'État, la réponse peut être positive. Mais comme en France, la question de la laïcité au Cameroun ne peut être simplement laissée au droit. Elle implique des actions, et des comportements de nature variés qui ne

peuvent être tous prévus sans être une menace pour les libertés publiques et spécifiquement pour la liberté de conscience. La laïcité ne peut s'ancrer que dans une pratique rigoureuse où l'égalité entre les croyances est le pilier. C'est loin d'être le cas au Cameroun. Il existe comme un régime préférentiel pour certaines religions qui sont mieux tolérées dans les lieux publics et dont les moments de célébration sont consacrés. Ainsi donc, dans son effectuation, la laïcité reste un défi encore difficile à relever au Cameroun comme dans la plupart des États qui ont réceptionné cette exception française. C'est un problème important, mais certainement moins que celui qu'il pose fondamentalement. En effet, faut-il sérieusement se battre pour relever le défi de la laïcité ou faut-il tout simplement tuer la laïcité ? La France qui a inspiré les modèles de laïcité des États francophones d'Afrique, peine à se retrouver dans un jeu d'équilibre où elle perd en identité⁶¹. Si la génitrice de la laïcité peine à se retrouver, qu'en sera-t-il des héritiers ? L'identité de l'Afrique n'est-elle finalement pas ici en jeu ?

BIBLIOGRAPHY

Articles

Diarra A. (2001), « La protection constitutionnelle des droits et des libertés en Afrique francophone depuis 1990, les cas du Mali et du Bénin », dans *Afrilex*, n° 2, p. 1-30, disponible sur : <http://afrilex.u-bordeaux4.fr/la-protection-constitutionnelle.html>.

Donfack Sokeng L. (2002), « L'État de droit en Afrique », *Revue du CERDIP*, vol. 1, n°2, p. 87-98.

Favoreu L. (1975), « Le principe de constitutionnalité, essai de définition d'après la jurisprudence du Conseil constitutionnel », *Mélanges Charles Eisenmann*, p. 33-48.

Favoreu L. (1996), « Légalité et constitutionnalité », *Cahiers du Conseil constitutionnel*, n° 3, p. 73-81.

Guimdo Dongmo B.-R (2001), « La protection juridictionnelle de la liberté de religion au Cameroun », *Droits et cultures*, p. 39-56.

Hennion-Moreau S. (1990), « La règle du repos dominical », *Droit social*, n° 5, p. 434-448.

Kamto M. (1991), « L'énoncé des droits dans les constitutions des États africains francophones », *Revue juridique africaine (R.J.A.)*, n° 2-3, p. 7-24.

Momo B. (1999), « La laïcité de l'État dans l'espace camerounais », *Les Cahiers de droit*, vol. 40, n° 4, p. 821-847.

Prélot P.-H (1999), « Les religions et l'égalité en droit français », *Les Cahiers de droit*, vol. 40, n° 4, p. 849-886.

Rolland P. (2012), « Le droit et la laïcité », dans *Les Cahiers Dynamiques*, vol. 1, n° 54, p. 17-25.

Willaime J.-P. (2005), « 1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions », dans *Archives de sciences sociales des religions*, n° 129, janvier-mars, p. 67-82.

Ouvrages

Boyer A. (1993), *Le droit des religions en France*, Paris, Presses universitaires de France.

Bujot B. (2000), *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press Fribourg.

Eyike-Vieux D., Boukar Y. (2004), *Le contentieux pénal de la presse et de la communication audiovisuelle au Cameroun*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul.

Minkoa She A. (1999), *Droits de l'Homme et droit pénal au Cameroun*, Paris, Economica.

Owona J. (2010), *Droits constitutionnels et institutions politiques du monde contemporain. Étude comparative*, Paris, L'Harmattan.

Poulat E. (2003) *La France est une République laïque*, Paris, Berg International Éditeurs.

Robert J. (1977), *Libertés publiques*, Paris, Montchrestien.

Rivéro J. (1999), *Cours de libertés publiques*, Paris, Les Cours de droit.

Sourou J.-B. (2009), *Comment être africain et chrétien ? Essai sur l'inculturation du mariage en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

Chapitre d'ouvrage

Favoreu L. (1975), « Le principe de constitutionnalité », dans *Mélanges Eisenmann*, Paris, Cujas.

Thèses et mémoire

Couffin M. (1997), *Les convictions et la finalité religieuses en droit du travail*, mémoire du diplôme d'études approfondies, Nancy, Université de Nancy II.

Makougoum A. (2015), *Ordre public et libertés publiques en droit public camerounais. Contribution à l'étude de la construction de l'État de droit au Cameroun depuis 1990*, Thèse de doctorat, Université de Yaoundé II.

Mbomé F. (1979), *L'État et les Églises au Cameroun*, thèse de doctorat d'État en sciences politiques, Paris, Université de Paris I, note 9.

Minkoa She A. (1987), *Essai sur l'évolution de la politique criminelle au Cameroun depuis l'indépendance*, Thèse de doctorat, Strasbourg, Université Strasbourg III.

Articles de presse

Sarr L. (2017), « Au Cameroun, des chefs tribaux accusent un évêque d'avoir profané leurs terres », *Africa.la-croix.com*, 18/09/2017, disponible sur : <https://africa.la-croix.com/cameroun-chefs-tribaux-accusent-eveque-davoir-profane-leurs-terres/>.

Scott J., Schnapper D. (2018), « Laïcité, de la théorie à la pratique » (interview croisée), *Le Monde*, 29/09/2018.

Codja A. (2018), « En Afrique, la laïcité à la croisée des chemins ? », *Jeuneafrique.com*, 07/02/2018, disponible sur : <https://www.jeuneafrique.com/528342/societe/en-afrique-la-laicite-a-la-croisee-des-chemins/>.

NOTES

1 Sarr, 2017.

2 Titre de chef traditionnel chez les peuples de la tribu Bassa-Bati-Mpoo que l'on retrouve dans plusieurs régions du Cameroun, essentiellement dans le Littoral et le Centre. Mais il faut préciser que tous les « mbombog » ne sont pas chefs même si tout chef est forcément « mbombog ». La colonisation a institué des chefferies qui sont devenues des auxiliaires de l'administration. Mais le mbombog n'a normalement aucun lien avec l'administration.

3 Une croix en bronze et une statue de la Vierge Marie avaient été érigées sur cette montagne en 1959 par Mgr Thomas Mongo qui était alors évêque d'Edéa. La grotte de Ngog Lituba était alors devenue un important lieu de pèlerinage pour les chrétiens.

4 Les républicains désignent les fondateurs de la III^e République française mise en place en 1875.

5 On attribue cette formule à Aristide Briand au moment de la loi de séparation de 1905.

6 Le régime concordataire de 1801 est le celui qui organisait les rapports entre l'État et les religions en France. Il est abrogé par la loi de séparation des Églises et de l'État en décembre 1905 à l'exception de l'Alsace-Moselle, où il reste en vigueur. Ce régime appelé Concordat prévoyait notamment que la religion catholique, apostolique et romaine est librement exercée en France, que les archevêques et évêques sont nommés par le gouvernement français bien que recevant l'institution canonique du pape, qu'il « sera fait

par le St-siège, de concert avec le Gouvernement, une nouvelle circonscription des diocèses français ».

7 La question de la séparation de l'Église et de l'État est relancée en France dès le 18^e siècle par les philosophes des lumières. Dès 1794, ils ont un premier succès avec la première séparation qui est instaurée par la Convention Nationale à travers le décret du 2 sans culottes an II. Celui-ci qui supprime le budget de l'Église constitutionnelle est confirmé le 21 février 1795 par le décret sur la liberté des cultes dont l'article 2 précise que « la République ne salarie aucun culte ». Bien que le Concordat de 1801 vienne abroger cet acquis, il s'agissait des prémisses de la séparation qui devait survenir en 1905.

8 Les deux premières dispositions de cette loi de séparation en donne d'ores et déjà les principes. L'article 1 dispose que « la République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes (...) ». L'article 2 précise que « la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. (...) ».

9 Cette suppression libérait un budget de 40 millions de francs.

10 Voir article 8 de la loi de septembre 1905.

11 « Nul ne peut être inquiété en raison de ses origines, de ses opinions ou croyance en matière religieuse, philosophique ou politique sous réserve du respect de l'ordre public et des bonnes mœurs ; L'État est laïc. La neutralité et l'indépendance de l'État vis-à-vis de toutes les religions sont garanties ; La liberté du culte et le libre exercice de sa pratique sont garantis ».

12 Constitution de 2001 révisée en 2009.

13 Article 4. À la suite, l'article 5 précise que « un processus de laïcisation émerge quand l'État ne se trouve plus légitimé par une religion ou une famille de pensée particulière et quand l'ensemble des citoyens peuvent délibérer pacifiquement, en égalité de droits et de dignité, pour exercer leur souveraineté dans l'exercice du pouvoir politique. En respectant les principes indiqués, ce processus s'effectue en lien étroit avec la formation de tout État moderne qui entend assurer les droits fondamentaux de chaque citoyen. Des éléments de laïcité apparaissent donc nécessairement dans toute société qui veut harmoniser des rapports sociaux marqués par des intérêts et des conceptions morales ou religieuses plurielles. »

14 Le rapport Stasi publié en France clarifie bien cette laïcité lorsqu'il énonce que « le temps de la laïcité de combat est dépassé, laissant la place à une laïcité apaisée reconnaissant l'importance des options religieuses et

spirituelles, attentives également à délimiter l'espace public partagé ». Voir la deuxième partie du rapport intitulée La laïcité française, un principe juridique appliqué avec empirisme, p. 79. Il précise par ailleurs que « dans le cadre laïque, les choix spirituels ou religieux relèvent de la liberté individuelle : cela ne signifie pas pour autant que ces questions soient confinées à l'intimité de la conscience, "privatisées", et que leur soient déniées toute dimension sociale ou capacité d'expression publique. La laïcité distingue la libre expression spirituelle ou religieuse dans l'espace public, légitime et essentielle au débat démocratique, de l'emprise sur celui-ci, qui est illégitime. Les représentants des différentes options spirituelles sont fondés à intervenir à ce titre dans le débat public, comme toute composante de la société. » (p. 31).

15 Les rapports entre État et religions ont été tout au long des XVIII^e et XIX^e siècle une question centrale en Europe et notamment en France comme l'atteste le mouvement culturel et philosophique des Lumières plus particulièrement.

16 L'auteur souligne pour soutenir son idée que les principes contenus dans le préambule « ne sont pas des articles de lois précis et exécutoires. Ce sont purement et simplement des déclarations de principes ». Il faut dire que le juge camerounais n'avait pas tranché la question et la jurisprudence offrait le visage de la contradiction.

17 C'est une disposition de la Constitution elle-même qui accorde cette place privilégiée au préambule. L'article 65 dispose, à cet effet, que « le préambule fait partie intégrante de la Constitution ».

18 Le modèle de contrôle relativement uniforme au départ s'est diversifié. Ainsi, il arrive que le juge constitutionnel soit appelé à contrôler la conformité des lois à la Constitution en amont et en aval, c'est-à-dire avant et après la promulgation des lois. C'est notamment le cas de la RCA, du Tchad, du Bénin et du Gabon. Il arrive également que le juge constitutionnel n'ait pas la possibilité de contrôler la conformité des lois à la Constitution qu'exclusivement avant sa promulgation. C'est le cas au Cameroun. Dans l'un ou l'autre cas, il reste que les normes constitutionnelles ne doivent pas être contredites par les lois et dès lors que le constat de cette contradiction est fait, le juge constitutionnel peut sanctionner. Comme le précise la Constitution camerounaise, les décisions du conseil constitutionnel s'imposent à tous les organes et les citoyens de l'État et ne peuvent donc faire l'objet de recours. Ce trouve ainsi fondée l'incontestabilité du principe de laïcité. Une loi qui remettrait en cause ou limiterai le principe de laïcité

sera donc normalement censurée sans qu'il y ait possibilité pour un quelconque organe de l'État de remettre en cause la décision de censure.

19 La constitutionnalisation renvoie à l'opération formelle qui consiste par une révision constitutionnelle, à insérer une norme existante dans le texte de la constitution. Il s'agit de l'insertion de normes extérieures dans ce que le Doyen Louis Favoreu appelle le « bloc de constitutionnalité ». La constitutionnalisation permet à ces normes de déroger au régime général des traités internationaux. Les normes internationales relatives aux droits de l'Homme ont donc une valeur supérieure aux autres normes internationales.

20 C'est dans ce sens que l'article 2 alinéa 1 dispose que « Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation »

21 L'article 5 alinéa 2 dispose dans ce sens que « Relèvent du régime de l'autorisation, les associations étrangères et les associations religieuses ». L'article 23 précise pour sa part que « Toute association religieuse doit être autorisée. Il en est de même de tout établissement congrégationniste ».

22 L'article 23 précise que « l'autorisation d'une association religieuse ou d'un établissement congrégationniste est prononcée par décret du Président de la République, après avis motivé du Ministre chargé de l'Administration Territoriale ».

23 L'article 24 dispose que « *les associations religieuses ne peuvent recevoir de subventions publiques ou de dons et legs immobiliers. Toutefois, elles peuvent recevoir les dons et legs immobiliers nécessaires à l'exercice de leurs activités* ».

24 L'article 26 dispose que « Les associations religieuses tiennent un état de leurs recettes et dépenses et dressent chaque année, le compte financier de l'année écoulée et l'état d'inventaire de leurs biens meubles et immeubles ». L'article 27 prévoit que « Les responsables des associations religieuses sont tenus de présenter sur réquisition du Ministre chargé de l'Administration Territoriale ou de son délégué, les comptes et états visés à l'article précédent ainsi que les listes complètes de leurs membres dirigeants ». Ce pouvoir d'immixtion de l'administration appelle somme toute une interrogation. En tant qu'association culturelle, les Cultes ont-ils à rendre

des comptes à une administration qui ne les salarie pas ni ne les subventionne ? À la limite, cette intervention de l'administration fiscale peut juste rentrer dans le cadre de son contrôle.

25 En France par exemple, « parce que la laïcité de l'État est pour la liberté », l'administration lorsqu'elle porte atteinte ou pose une limite à un droit ou une liberté en son nom, ne peut pas invoquer abstraitement le respect de l'ordre public ou l'existence de contraintes pour autrui. Il faut que ces éléments soient avérés et non pas simplement possibles. Il faut encore que la mesure soit nécessaire, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas d'autres solutions plus respectueuses de la liberté. Il faut enfin que la mesure soit proportionnée, c'est-à-dire que les restrictions portées soient les plus limitées compte tenu du contexte. Il revient au juge administratif de contrôler ces éléments.

26 L'article 271 dispose par ailleurs que « est puni de la peine prévue à l'article 270, celui qui empêche, avec violences ou menaces, l'exercice de son ministère par le ministre d'un culte ».

27 Lire utilement Eyike-Vieux, Boukar, 2004.

28 Même si certains tendent aujourd'hui à considérer que cette laïcité cache en réalité un projet islamophobe.

29 L'auteur souligne que « la laïcité est un principe mettant en œuvre l'exercice de la liberté de religion et de non-religion dans les sociétés démocratiques soucieuses de non-discrimination et du respect des droits humains ».

30 Évangile selon saint Marc, chapitre 12, versets 13 à 17. Mais bien que vulgarisé, cet enseignement du christ n'a pas empêché plusieurs siècles de théocratie dans le monde occidental. Le concept « Chrétienté » désignait un ensemble de territoires ou de pays d'obédience chrétienne et il ne faut pas oublier non plus que la loi de séparation des Églises et de l'État a été très mal accueillie par l'autorité pontificale et bien sûr le clergé catholique en France.

31 Eitel Mouelle Koula c/République fédérale du Cameroun, arrêt n° 178/CFJ/SCAY du 25 mars 1972.

32 Nana Tchana Daniel Roger c/ République fédérale du Cameroun, arrêt n° 194/CFJ/SCAY du 25 mai 1972.

33 Décret n° 70/DF/19 du 13 mai 1970, *Journal officiel de la République fédérale du Cameroun*, 1970, p. 403.

34 Épiscopat camerounais, « Communiqué », *Essor des jeunes*, n° 185, 5 septembre 1970.

35 Complété par l'article 45 qui dispose que « la source de la loi est le Livre de Dieu et la Sunnah ».

36 Cette conception de la laïcité correspond en France à l'approche qui était celle des protestants en France et qui contrairement aux catholiques, ont accueilli positivement la loi de 1905. En effet, grâce à ce texte établissant une égalité de traitement, il n'y a plus de religion privilégiée.

37 Le Rapport Stasi a été déposé sur la table du président Jacques Chirac Chef de l'État le 11 décembre 2003. Il s'agissait des conclusions de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, mise en place par en juillet et présidée par Bernard Stasi. Le texte propose que soit adoptée une loi interdisant dans les écoles, collèges et lycées les « tenues et signes manifestant une appartenance religieuse ou politique ». Les tenues et signes interdits sont « les signes ostensibles tels que grande croix, voile ou kippa » et non les « signes discrets ». Le Rapport propose par ailleurs que les jours de la fête juive de Kippour et de la fête musulmane de l'Aïd el-Kébir soient désormais fériés dans les écoles et pour les salariés qui le souhaitent.

38 Sur cette question il existe effectivement en France une différence d'approche entre ceux qui considèrent que la laïcité suppose une pratique religieuse non ostentatoire et une vision plus libérale qui voit dans toute restriction une atteinte à la liberté religieuse. Porter un voile, une kippa ou une croix de façon ostensible dans l'espace public (école, collège, lycée) serait une atteinte au principe de laïcité selon la législation française. En 1905, la question du voile musulman ne se posait pas, l'anticléricisme ciblait l'Église catholique et visait à « décatoliser l'État ». L'Islam est aujourd'hui la seconde religion en France. Les pratiques religieuses de certains musulmans sont en contradiction avec la conception française de la laïcité. Ces derniers comme les catholiques de 1905 se sentent sinon discriminés du moins endigués.

39 Le repos dominical a été fixé en France par la loi du 13 juillet 1906. Le législateur considère après la séparation Église-État « comme un fait sociologique la conception du dimanche qui prévaut dans toute société de tradition chrétienne ».

40 Le Livre de la Genèse, 2, verset 1-3.

41 Moyens soulevés devant la Cour de cassation par des sociétés contestant sur le fondement de la liberté religieuse le principe de la fermeture obligatoire des commerces le dimanche (Cour de cassation, chambre sociale, 2 février 1994, n° 568.

42 Les réflexions sur la laïcité du Conseil d'État du 5 février 2004, p. 316.

43 E. Poulat relève en 1905 que « la séparation de corps n'a pas entraîné la séparation de biens ».

44 Contrairement au Cameroun, en France, on note une démarcation importante entre les privilèges de fait du christianisme (catholicisme) et ceux de l'Islam. Comme le résume Alain Boyer, « la loi de séparation des Églises et de l'État n'a pas prévu la possibilité d'enracinement en France de cultes qui n'existaient pas en 1905. Ceux-ci, et c'est tout particulièrement flagrant pour l'Islam, ne disposent donc ni d'un "patrimoine" ni d'édifices affectés ».

45 Voir décision du 31 mars 1995. Le Conseil d'État examinait les requêtes attaquant le décret du 18 février 1991 relatif aux « droits et obligations des élèves dans les établissements publics locaux d'enseignement du second degré ».

46 Malgré ces précautions que la France prend pour garantir la laïcité, il reste que même dans ce pays, demeure une grande discrimination concernant d'une part, la facilitation de l'acquisition foncière à certaines associations culturelles et d'autre part, l'exonération fiscale. Ces privilèges accordés à ces religions sont perceptibles également au niveau de la promotion de certaines religions à travers des supports publics. En dehors de l'Alsace et de la Lorraine, régions dans lesquelles subsiste le Concordat, l'administration se réfugie souvent derrière le texte de 1905 pour ne pas intervenir. Plusieurs mairies qui accordaient un certain nombre de facilités à des associations culturelles musulmanes justifient les réponses négatives apportées à certaines demandes en soulevant l'argument de la neutralité.

47 En 2017, Mgr Piero Pioppo, doyen du corps diplomatique, y était convié et y avait même pris la parole à propos du contexte de tension politique au Cameroun, avec, entre autres, préoccupation du corps diplomatique la question de « la crise anglophone ». La pratique a également cours en France et y est plus ancrée qu'au Cameroun au regard de l'histoire politique et religieuse de ce pays. Ainsi, au début de chaque année, le président de la République reçoit au Palais de l'Élysée les représentants des différentes religions pour la cérémonie des vœux. On note également que de plus en

plus dans les mairies de grandes villes, des initiatives sont prises pour organiser des débats publics avec les représentants des différentes confessions religieuses de leur localité afin d'entretenir un climat de bonne entente entre les personnes de leur commune aux identités religieuses diverses.

48 Article 53 de la Constitution béninoise du 11 décembre 1990. La cour Constitutionnelle avait contraint en 1996 le président Mathieu Kérékou à prêter à nouveau son serment d'investiture, pour avoir délibérément omis, prétendant sa foi, la phrase « les Mânes des Ancêtres ».

49 L'article 6 dispose sur ce point que « Sont soumis à l'obligation de déclaration préalable, tous les cortèges, défilés, marches et rassemblements de personnes et, d'une manière générale, toutes les manifestations sur la voie publique. Dérogent à l'obligation visée à l'alinéa 1^{er} les sorties sur la voie publique conformes aux traditions et usages locaux ou religieux ».

50 Pèlerinage à la Mecque.

51 Lire *Cameroun Tribune*, 24 juillet 2019.

52 *Ibid.*

53 On trouve facilement les images et autres objets de dévotion exposés dans les services publics. Les services d'aumônerie se pratiquent dans les hôpitaux publics.

54 Par exemple, le passage à l'âge adulte, le culte des morts, la relation avec les esprits.

55 Le Concile Vatican II convoqué par le Pape Jean XXIII en 1962 a rassemblé beaucoup d'ecclésiastiques africains qui ont amenés avec eux la question fondamentale des « racines religieuses » africaines au sein de l'Église. Pour beaucoup d'Africains devenus chrétiens, ces impositions des missionnaires provoquaient une véritable question d'identité qui est bien ramassée en 1956 dans le manifeste théologique *Des prêtres noirs s'interrogent*. Ce document a en effet « marqué une césure historique... D'un âge où, (disent ces prêtres), l'on pensait pour nous, sans nous et malgré nous, on est passé à la prise de conscience d'une responsabilité : la théologie africaine naissait comme volonté de penser par nous, pour nous, et en plein consentement à une mission de quête d'intelligence de la foi. Une volonté de relai d'une mission d'évangélisation conduite par des missionnaires étrangers à la culture africaine était ainsi exprimée ». Cette prise de conscience des peuples apparaît dans la déclaration « *Nostra Aetate* » du 28 octobre 1965, sur les religions non

chrétiennes, de Vatican II. Au n° 2 § 4, on lit : « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes (...). L'Église catholique exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétienne, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux ».

56 Notamment l'arbre de la paix, les tissus traditionnels, les tambours et autres tam-tams traditionnels.

57 Au titre du traumatisme et des dégâts causés par la colonisation, il faut citer au premier plan le formatage de l'Homme africain pour en faire un individu d'un genre nouveau, docile et à disposition du système colonial. Les africains regardent désormais le monde à travers les lunettes de l'esprit occidental, ce qui implique des référents occidentaux, une vision du monde d'occidental. Les sociétés post-coloniales sont marquées durablement par ces transformations et cela se traduit dans la production des normes. La philosophie allemande a développé à ce sujet la notion de « weltanschauung » c'est-à-dire la vision du monde. Comment protéger ou poser un regard protecteur sur une religion de souche africaine alors même qu'on est le fruit d'une éducation puisée dans la culture européenne ?

58 De tels actes ont été commis contre l'Église catholique par le pasteur Martin Tsala Essomba, d'une église pentecôtiste baptisée « Va et raconte ». En 2010, il se lance dans une campagne de dénigrement de l'Église catholique en interdisant aux chrétiens de réciter le chapelet qu'il considère comme « des balles au service de la sorcellerie ». Il va jusqu'à détruire des chapelets, ce que l'archevêque de Yaoundé alors Mgr Victor Tonye Bakot considère comme « une attaque directe et violente contre l'Église catholique ». Voir la *lettre à la communauté catholique de l'archidiocèse adressée à la Communauté des fidèles catholiques par l'archevêque* et lue au cours des messes du dimanche 21 novembre 2010 dans toutes les paroisses.

59 Après cette remise, la tribu Bassa-Bati-Mpoo a bien fait comprendre qu'elle ne devait pas en rester là. « Mbombog » Simon Mbog Bassong soulignait au micro du site *Camernews.com* que : « l'Église catholique du Cameroun à Édéa va enfin se rendre compte que rien ne sera plus comme le passé. Plus jamais elle ne fera de pèlerinage à Ngog Lituba, plus jamais elle

n'y mettra sa croix de fer et d'acier. Nous aiderons nos frères Bati, gardiens de notre sanctuaire à lutter sans merci, physiquement, spirituellement, mystiquement, contre toute tentative de l'église d'y remettre la croix, même en notre absence en ces lieux ».

60 Des propos contre les autres confessions sont chaque jour prononcés dans des cultes divers. Les pasteurs protestants dénigrent en plein culte les pratiques catholiques ; les prêtres catholiques menacent leur fidèles d'excommunication dans le cas où ils continuent à pratiquer des rituels issus de leur religions ancestrales ; etc.

61 Tant qu'il s'agissait de gérer des populations de culture européenne ou judéo-chrétienne, l'équilibre semblait possible. L'arrivée de population de l'ancien empire colonial sur le territoire français et l'émergence de l'Islam comme deuxième religion en termes de pratiquants a changé, sinon perturbé les équilibres jusque-là plus ou moins bien tenus.

ABSTRACTS

Français

« La loi protège la foi aussi longtemps que la foi ne prétend pas dicter la loi ». C'est dans ces termes que la loi française de 1905 consacre le principe de laïcité. Elle est alors considérée comme la séparation entre les religions, relevant de la vie privée et les institutions publiques. La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme en donne une définition plus précise. L'article 4 souligne qu'elle renvoie à « l'harmonisation, dans diverses conjonctures socio-historiques et géopolitiques, des principes de respect de la liberté de conscience et de sa pratique individuelle et collective ; d'autonomie du politique et de la société civile à l'égard des normes religieuses et philosophiques particulières ; de non-discrimination directe ou indirecte envers des êtres humains ».

Ce principe de laïcité déjà établi en France sera exporté dans les colonies françaises d'Afrique pendant la colonisation. Au Cameroun, il est intégré dans l'ordre juridique à travers la Convention du mandat, puis le Décret du 28 mars 1933. Après l'indépendance de ce pays, les constitutions successives vont reconduire le principe de la liberté de l'exercice de tous les cultes non contraires à l'ordre public et aux bonnes mœurs. Par exemple, la Constitution camerounaise du 18 janvier 1996 consacre directement le principe de laïcité dans quatre paragraphes de son préambule. Fort de ses fondements juridiques et même a-juridiques, le principe de laïcité est alors brandi comme une sorte de mantra. Seulement, cette fétichisation du principe ne s'accompagne pas d'une réelle application. Il rencontre donc d'importants problèmes qui poussent à s'interroger sur son effectivité. La laïcité est-elle effective au Cameroun ? Au regard de l'aménagement

juridique des rapports entre les religions et l'État, la réponse peut être positive. Mais comme en France, la question de la laïcité au Cameroun ne peut être simplement laissée au droit. Doivent être pris en compte un certain nombre d'actions et de comportements qui impactent sur l'effectuation de ce principe. En effet, contrairement aux mots du droit, subsistent des maux qui ancrent l'inégalité entre les croyances. Est toléré et même institué un régime préférentiel pour certaines religions au détriment d'autres. Dès lors, doit être évalué l'indépendance et la neutralité de l'État vis-à-vis des religions et surtout revisité la place des religions traditionnelles africaines aujourd'hui au Cameroun. C'est donc dire que la laïcité reste un défi encore difficile à relever dans ce pays comme dans la plupart des États qui l'ont réceptionné, sans épargner la France.

English

"The law protects faith as long as faith does not pretend to dictate the law". It is in these terms that the French law of 1095 enshrines the secularism principle. It is then considered as the separation between religions, relating to private life and public institutions. The universal declaration of the human rights gives a more precise definition. Article 4 underlines that it refers to "the harmonization, in various socio-historical and geopolitical conjunctures, of the principles of respect for freedom of conscience and individual and collective practice; autonomy of politics and civil society with regard to particular religious and philosophical norms; direct or indirect non-discrimination against human beings". This principle of secularism already established in France will be exported to the French colonies in Africa during colonization. In Cameroun, it is integrated into the legal order through the Mandate Convention, then the decree of march 28, 1993. After the independence of this country, successive constitutions will renew the principle of freedom of exercise for all acts not contrary to public order and morality. For example, the Cameroonian Constitution of January 18, 1996 directly enshrines the principle of secularism in four paragraphs of its preamble. With this principle; of secularism is then brandished as a kind of mantra. However, this fetishization of the principle is not accompanied by real application. It therefore encounters important problems which raise questions about its effectiveness. Is secularism effective in Cameroon? With regard to the legal arrangement of relations between religions and the state, the answer may be positive. But as in France, the question of secularism in Cameroun cannot simply be left to the law. There are a number of actions and behaviors that have an impact on the realization of this principle. Indeed, unlike the words of the law, there are evils which anchor the inequality between beliefs. A preferential regime for certain religions is tolerated and even instituted at the expense of others. Therefore, the independence and neutrality of the state vis-à-vis religions must be assessed and above all revisited the place of traditional African religions today in Cameroon. This is to say that secularism remains a challenge that is still difficult to meet in this country as in most of the states which have received it, without sparing France.

INDEX

Mots-clés

laïcité, État, religion, Église, liberté

Keywords

secularism, State, religion, Church, liberty

AUTHOR

Agnès Makougoum

Agnès Makougoum est enseignante à l'université de Yaoundé II depuis 2010, d'abord comme monitrice en charge des travaux dirigés et ensuite comme assistante. Elle a soutenu sa thèse de doctorat Ph.D en droit public en 2015. Elle est coauteur de deux ouvrages sur les libertés publiques et de plusieurs articles scientifiques. Elle est par ailleurs consultante en droit de l'homme et a participé à plusieurs missions nationales.

Les inquiétudes d'une majorité et la Loi 21 : le Québec, le catholicisme et la laïcité en 2019

E.-Martin Meunier and Jacob Legault-Leclair

DOI : 10.35562/rif.1167

Copyright
CC BY

OUTLINE

- I. Sonder le cœur des Québécois au sujet de la laïcité
 - I.1. Mise en contexte : les Québécois et leur rapport à la religion
 - I.2. Les Québécois et le port des signes religieux dans l'espace étatique et scolaire
- II. De la Charte des valeurs à la Loi 21 : mêmes tendances ?
- Conclusion. Que signifie la Loi 21 pour le Québec ? Entre polarisation générationnelle et affirmation nationalitaire
- Annexes

TEXT

- 1 Religion et politique sont des thématiques ayant été maintes fois étudiées. Les travaux de Pierre Bréchon (Bréchon, Gonthier et Astor, 2019) en France, ceux de Robert Putnam et David E. Campbell aux États-Unis (Putnam et Campbell, 2012) ou ceux du Britannique Anthony D. Smith (Smith, 2004) ont tous, chacun à leur façon, suggéré des liens parfois insoupçonnés entre les aspects religieux, sinon pas la religiosité elle-même, et le comportement politique. Tous, de près ou de loin, suivent ici les traces de Max Weber, qui, par l'analyse fine des doctrines des grandes religions mondiales (Weber, 1915-1920 ; 1996 ; 1971 [1920]), chercha à comprendre comment les visions du monde orientent, voire structurent les comportements sociaux des individus et de leur collectivité.
- 2 Fidèle lui aussi à cette méthode comparatiste, le sociologue David Martin (1978) peaufinera l'une des théories de la sécularisation les plus nuancées, en proposant justement une application différenciée

par nation des effets de la sécularisation selon le nombre de religions, leur agencement, le type de religion selon divers aspects structurels du politique. L'éminent sociologue posa ainsi les jalons d'une sociologie empirique de la sécularisation, centrée sur les différences nationales des diverses configurations socioreligieuses existantes et leurs conséquences sur le type de sécularisation. Plus récemment, le politologue Philippe Portier (Portier, 2016), inspiré en partie des travaux pionniers de Jean Baubérot (Baubérot, 2015 ; Baubérot et Milot, 2011) tout autant que de ceux de David Martin, a écrit une histoire de la laïcité tenant compte aussi bien des périodisations qui ont transformé son acception que des multiples configurations socioreligieuses qui en ont teinté l'application. Pour une des rares fois, il était proposé de comprendre l'interdépendance entre laïcité et religion – et non leur antagonisme.

- 3 Au Québec, outre les travaux phares de Micheline Milot (2002), peu ou prou de recherches ont fait la part belle aux liens insoupçonnés entre laïcité et religion. En général, dans la littérature savante comme dans le commentaire de tous les jours, la première exclut la seconde, comme si l'usage de la laïcité au Québec ne pouvait surgir que d'un monde enfin libéré du religieux, du moins dans l'espace public. Cette tendance n'est guère étonnante étant donné le passé quasi monopolistique du catholicisme. Historiquement, rappelons que durant les années 1970, les partisans de la revue *Parti Pris* et les militants du MLQ (Mouvement laïque des Québécois) avaient favorisé une séparation stricte entre l'État, les communautés et la société civile (Roy, 2014). Influencés en partie par le schéma de la Révolution française et, peut-être, par celui découlant de la loi de 1905, plusieurs de ces militants espéraient effacer toute trace de religion de l'espace public, à commencer par la religion catholique considérée comme la plus traditionaliste de l'histoire du Québec. Conformément à une certaine vulgate marxiste de l'époque, plusieurs de ces groupes, auxquels il faut ajouter certaines associations étudiantes et divers syndicats, entretenaient une vision négative des religions, considérées aussi aliénantes que nuisibles au développement juste de la société.
- 4 Par la suite, pendant plusieurs décennies, les partisans de la laïcité stricte ont été, la plupart du temps, associés aux critiques des religions dans la sphère publique. Sans exagérer leur importance

dans l'histoire de la gestion étatique du fait religieux au Québec, leur influence a néanmoins été considérable dans maints milieux politiques et gouvernementaux, notamment auprès des citoyens de la génération du baby-boom. Si on lie le cas québécois à la périodisation sur la laïcité proposée par le politologue Portier, il est vrai qu'avec la transformation rapide de la société québécoise lors de la Révolution tranquille, cette laïcité a semblé se déployer telle une véritable laïcité de séparation. Ce n'est toutefois là qu'une portion de l'imaginaire ayant conduit à la transformation des institutions d'encadrement social du Québec durant les années 1960. Aux laïcistes stricts des militants politiques de gauche des années 1970, il faut ajouter l'apport des laïcistes « de dialogue » (Portier, 2016 ; Willaime, 2008), issus du renouveau du catholicisme social au Québec durant la Révolution tranquille. Tout en considérant nécessaire la laïcisation des institutions sociales, ces derniers étaient bien souvent en faveur d'un maintien du lien historique et privilégié entre le catholicisme et l'État québécois¹. Ceci est illustré par le « concordat implicite » (Meunier et Laniel, 2012) conclu notamment dans le monde de l'éducation, où les commissions scolaires sont demeurées confessionnelles jusqu'en 2000 et où l'enseignement confessionnel perdurera jusqu'en 2005 environ.² Jusqu'aux années 2000, pour diverses raisons, l'histoire a toutefois moins retenu la contribution de cette veine idéologique à la constitution du modèle québécois de laïcité. Comme si, préférant l'idéal au réel, on n'avait retenu de la laïcité que sa dimension normative et moins celle, qui, pleinement opératoire, s'est pourtant aussi déployée depuis plus de cinquante ans, dans une distance plus ou moins accentuée, entre le citoyen, la religion et l'État.

- 5 De 2007 à nos jours, ces deux conceptions de la laïcité et leur avatar – une laïcité dite stricte et une laïcité dite d'ouverture – n'ont eu de cesse d'être débattues dans l'espace public. En effet, il ne s'est pas passé une semaine ou presque, sans qu'un débat ou un autre, touchant tantôt la gestion étatique du religieux, tantôt les signes religieux dans l'espace public, tantôt encore les religions elles-mêmes ne viennent travailler la conscience des Québécois. Jamais dans l'histoire du Québec n'avait-on connu une telle récurrence de désaccords, différends et dissensus autour de ces questions. On peut se demander si ces débats n'ont pas contribué à un effritement

accélééré du catholicisme, et, inversement, si les résistances d'un certain catholicisme culturel au Québec ne sont pas venues colorer, sinon transformer la nature même de la laïcité-à-la-québécoise.

- 6 Plusieurs travaux, dont ceux canoniques du politologue Vincent Lemieux (Lemieux 1973 et 1979), ont montré les liens entre certaines options politiques plutôt conservatrices et une religiosité affirmée dans une fréquentation assidue de la messe dominicale. D'autres recherches, comme celle de Kristoff Talin (2006 et 2017), ont même montré combien la pratique religieuse hebdomadaire semblait être le fait de citoyens plus enclins au fédéralisme qu'aux options nationalistes, voire indépendantistes. Ces recherches ont mis l'accent sur le rôle de la participation à la messe dominicale comme prédicteur de comportements politiques. Peu ont toutefois pris le soin d'étudier l'influence de l'appartenance religieuse sur l'attitude face à des politiques concrètes ou des positions idéologiques particulières.³ Néanmoins, dans la foulée des travaux de la Commission Bouchard-Taylor, quelques études quantitatives se sont ajoutées en tentant d'évaluer, selon divers indicateurs sociodémographiques (dont l'appartenance religieuse), l'attitude générale des Québécois et Québécoises face aux signes dits ostensibles du religieux. Les travaux de Pierre Noreau (2005) ont montré dans quelle mesure une majorité de Québécois catholiques tolérait mal la présence du voile dans l'espace public ; ceux de Luc Turgeon et Antoine Bilodeau (2014, 2018 et 2019) ont, quant à eux, finement évalué le rapport à l'immigration des Québécois dits de souche ; ils ont, par exemple, illustré diverses résistances, notamment à l'égard de citoyens appartenant à des religions exogènes au corpus chrétien. Plus récemment, David Koussens, a dirigé un numéro de *Recherches sociographiques* portant le titre « Les terrains de la laïcité au Québec »⁴. Plus récemment encore en 2018, il a codirigé, avec Catherine Foisy, *Les catholiques québécois et la laïcité* où on propose pour la première fois au Québec une véritable réflexion sur la laïcité québécoise pensée, élaborée, critiquée et prise en compte par les catholiques d'ici. Dans ce collectif, on retrouve des essais et des études, dont plusieurs à caractère historique, et un questionnement sur les représentations erronées d'une laïcité construite sans les catholiques. Si « le processus de laïcisation peut certes être analysé sous l'angle de rapports de force, parfois

conflictuels, entre les milieux catholiques [...] et les instances étatiques » (Koussens et Foisy, 2018, 4), le tout doit être appréhendé à partir de « son enchevêtrement profond avec un autre processus, celui de la sécularisation » - dans lequel les catholiques ont été acteurs et véritables parties prenantes⁵. Si le livre de Koussens et Foisy ne contenait malheureusement aucune analyse sociologique de nature statistique pour mettre en lien catholicisme et laïcité, il faut dire à leur décharge que les sondages mettant en lien l'un et l'autre sont rarissimes. Et il fallut attendre les prolégomènes de la Loi 21 sur la laïcité de l'État proposée par le gouvernement de la Coalition Avenir Québec, pour que des sondeurs multiplient les enquêtes et évaluent l'importance de l'appartenance religieuse et de la religiosité en général sur le degré d'accord des mesures dites de laïcité. Ces nouvelles données donnaient dès lors l'opportunité aux chercheurs d'élucider un peu plus la nature de ces liens, si liens il y a, et de mieux circonscrire leur teneur. C'est ce que cet article se donne comme objectif.

- 7 Afin de broser un portrait de cette nouvelle situation sociologique à partir de données quantitatives, nous explorerons simultanément trois avenues : a) d'abord, la relation des Québécois à la religion et à la religiosité ; b) ensuite, la relation à l'immigration et c) enfin leur relation à la Loi 21. Sans prétendre qu'il y a un lien de causalité entre ces trois dimensions, nous verrons qu'il y a des tendances assez fortes pour suggérer qu'il s'agit d'une nouvelle configuration de la laïcité au Québec, surtout en ce qui concerne la question des générations.
- 8 Avant de poursuivre toutefois, un mot sur la *Loi sur la laïcité de l'État* ou la Loi 21. Rappelons qu'il s'agit d'une loi québécoise adoptée le 16 juin 2019 par l'Assemblée nationale du Québec. Elle est la première loi à promulguer que l'État du Québec est laïque (voir article 1). Elle interdit le port de signes religieux aux employés de l'État en position d'autorité coercitive, ainsi qu'aux enseignants du réseau scolaire public (tout en reconnaissant un droit acquis aux personnes déjà en poste le 27 mars 2019). Cette loi prévoit également que les employés de la fonction publique du Québec doivent exercer leur fonction à visage découvert et que tout citoyen qui souhaite être servi par l'État doit le faire aussi à visage découvert⁶. De plus, le 28 mars 2019, au moment du dépôt de la loi, l'Assemblée nationale adopta à l'unanimité

une motion mandatant « le Bureau de l'Assemblée nationale, suivant l'adoption du projet de Loi 21 "Loi sur la laïcité de l'État", afin que ce dernier déplace le crucifix du Salon bleu pour le mettre en valeur dans l'enceinte du Parlement ». Ledit crucifix avait été placé au-dessus du siège du président de l'Assemblée nationale et y occupait une position centrale depuis 1954. Cette loi est le résultat concis (en moins de 18 pages) d'un vaste et long débat au sein de la société québécoise. À sa manière, elle clôt le cycle de controverses québécoises en matière d'accommodements raisonnables, qui avait donné naissance à la Commission Bouchard-Taylor, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, créée le 8 février 2007. Le projet de Loi 21 est, en effet, le dernier d'une série de projets sur la laïcité, tous aussi contestés les uns que les autres. Ce fut le cas de Charte des valeurs (projet de Loi 60) sous le gouvernement de Pauline Marois et celui du projet de loi sur la neutralité religieuse de l'État (Loi 62) sous le gouvernement libéral de Philippe Couillard. Pour diverses raisons politiques, l'une et l'autre n'ont pas pu être adoptées et ont provoqué de vives et nombreuses critiques. Bien qu'elle soit finalement adoptée, la Loi 21 n'échappera pourtant pas à une salve de critiques diverses, notamment de la part d'intellectuels ainsi que de plusieurs communautés ethnoreligieuses qui verront en elle une loi discriminatoire. Loi visant à interdire les signes religieux dans l'État québécois, la Loi 21 va moins loin que la Charte des valeurs voulant interdire le port de signes religieux jusque chez les employés d'hôpitaux. En revanche, elle déborde de la recommandation de la Commission Bouchard-Taylor qui visait à interdire le port des signes religieux seulement pour les personnes en autorité coercitive (policier, juge, gardien de prison, etc.), et propose plutôt que l'interdiction vise désormais « un directeur, un directeur adjoint ainsi qu'un enseignant d'un établissement d'enseignement sous la compétence d'une commission scolaire instituée en vertu de la Loi sur l'instruction publique » (Loi 21, 2019, p.16). Le gouvernement Legault justifia cette loi, sa nature et ses champs d'application notamment du fait qu'« Au Québec, c'est comme ça qu'on vit ! » (Martinez, 2019).

I. Sonder le cœur des Québécois au sujet de la laïcité

- 9 La période précédant l'adoption de la Loi 21 a été propice à mener plusieurs sondages d'opinion cherchant à mesurer l'appui des Québécois et Québécoises aux mesures inscrites dans la loi. L'une des particularités de ces sondages est qu'ils ont mis en lumière une transformation historique. Les partisans de ladite laïcité stricte ne se retrouvaient plus seulement chez les « sans-religions » et autres citoyens athées ou agnostiques, mais chez les catholiques également. Qui, quarante ans auparavant, aurait-il pu prédire un tel revirement ? Certes, dès les premiers sondages sur la Charte des valeurs en 2013, on pouvait voir que la majorité des Québécois francophones appuyait les principes de cette loi, mais pas nécessairement la pleine application de toutes ses mesures⁷. Avec le projet de Loi 21, c'est aujourd'hui la mise en œuvre elle-même que cette même population appuie. Et la majorité des supporters actuels sont d'abord francophones et catholiques. Si 70 % de la population québécoise se déclarent toujours catholiques, cela signifie-t-il pour autant l'existence d'un déterminant religieux à l'appui à la laïcité au Québec ? C'est à évaluer. Chose certaine, cela indique sans doute un lien entre une culture primordiale et sa mise en laïcité.
- 10 Pour cet article, nous allons nous concentrer sur trois sondages : l'un au Canada pour le compte du *Projet sur la diversité provinciale* (Bilodeau, Turgeon, White et Henderson, 2014) du 20 décembre 2013 au 9 février 2014, un autre pour le compte de la CAQ du 22 au 26 mars 2019 et l'autre au Canada pour le compte de Jack Jedwab du 3 au 7 mai 2019, ces deux derniers menés par Léger à partir d'un panel WEB⁸. Il ne s'agit pas ici de fusionner les données de différentes enquêtes, mais de mieux comprendre une situation complexe à partir d'une variété de données, afin de nuancer autant que possible notre compréhension du phénomène. Cette utilisation de différentes bases de données permet également de comparer entre celles-ci à différents moments. Dans l'espace qui nous est imparti, nous fournirons d'abord les données les plus pertinentes – des annexes offriront des résultats complémentaires pour nourrir la réflexion d'ensemble du phénomène.

I.1. Mise en contexte : les Québécois et leur rapport à la religion

- 11 Afin de mieux saisir le contexte historique et sociologique encadrant le rapport à la laïcité, il importe d'abord de comprendre la transformation du rapport des Québécois à la religion, notamment au catholicisme, qui constitue en quelque sorte leur religion patrimoniale. En effet, appréhender pleinement le régime de laïcité promu et supporté par une population exige en premier lieu de mieux comprendre le régime de religiosité, c'est-à-dire la configuration dominante du religieux qui caractérise une société donnée. Le régime de laïcité est toujours défini en fonction du régime de religiosité (et ce dernier s'adapte bien sûr au type de laïcité qui est choisi et mis en application).

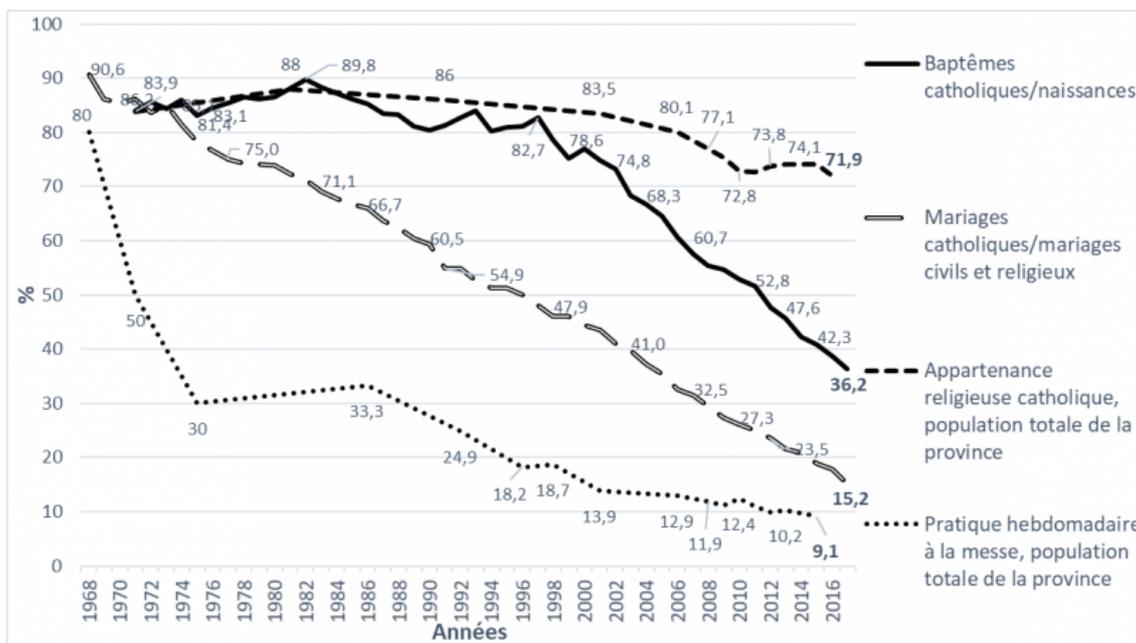
« On entend ici par régime de religiosité la configuration dominante du religieux et de l'exercice des religions instituées au sein d'un type de société donné et dans lequel pratiques et croyances se manifestent dans une distance plus ou moins accentuée avec l'État, avec les autres institutions de la société civile et avec les finalités de la société. Tout type de société reposant sur un régime de religiosité et vice et versa. » (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011, 687)

- 12 Plusieurs éléments entrent en ligne de compte dans la définition même de ce régime. Les indicateurs les plus communs sont l'appartenance religieuse dominante, la participation aux messes ou aux activités religieuses hebdomadaires, les grands rituels de passage marqués par des cérémonies religieuses (baptêmes, mariages religieux et autres rituels sacramentels). À cela peuvent s'ajouter d'autres indicateurs classiques, tel que le type d'agencement des grandes confessions religieuses au moment de la fondation d'une nation (religion monopolistique ou d'État ; configuration polarisée entre deux grandes confessions religieuses ; configuration 60/40 ; agencement entre trois grandes confessions ; pluralisme religieux, etc.) (Martin, 1969).
- 13 Dès sa fondation, la Nouvelle-France, qui deviendra le Bas-Canada puis le Canada français, a nettement privilégié le catholicisme comme religion d'assise. À un point tel qu'en 1981, 88 % des habitants de la

province de Québec se déclaraient de religion catholique apostolique romaine. À cette époque, les minorités religieuses appartenaient pour la plupart aux principales confessions protestantes du Canada (anglicanisme, Églises Unies, méthodisme, presbytérien, baptisme, etc.). Tout comme pour la France, la Belgique, l'Espagne, la Suède et la Finlande, le Québec était alors principalement composé d'une grande religion monopolistique qui, sans être constitutionnellement une véritable religion d'État, jouait néanmoins un rôle d'importance dans la définition de sa culture et de son régime de laïcité (Lemieux, 2018). Toutefois, il importe de voir que ce caractère monopolistique s'est peu à peu effrité au fil du temps, donnant à voir une transformation d'importance du régime de religiosité. Défini jusque dans les années 1960 comme ethno-religieux, ce régime est devenu peu à peu teinté d'une conception culturelle du catholicisme, pour se transformer de nouveau en un certain régime pluraliste à partir des années 1995/2000 (voir Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011).

- 14 Si nous centrons l'analyse sur les mutations du rapport des Québécois au catholicisme depuis 1960, nous découvrons une surprenante transformation qui tient à la fois de la sécularisation interne de la société québécoise, mais aussi d'une modification du régime de religiosité

Graphique 1 : Proportion de naissances baptisées, proportion de mariages religieux, appartenance au catholicisme et pratique hebdomadaire, au Québec, 1968-2017 (%)



Sources : © E.-Martin Meunier et Jacob Legault-Leclair / les données de l'appartenance religieuse proviennent des recensements de la population, 1971, 1981, 1991 et 2001 ainsi que des Enquêtes sociales générales de 2005, 2008, 2009, 2010a, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015 et 2016 et 2017 ; les données de la pratique de la messe proviennent des Enquêtes sociales générales, 1986, 1992, 1998, 2006, 2008, 2009, 2011, 2013 et 2015 ainsi que de l'ouvrage de Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec* (1999, 164) ; les données démographiques de naissances et de mariages proviennent de Statistique Canada, Tableau 053-0001 (2010b); les données des baptêmes et mariages catholiques proviennent du CECC ainsi que des diocèses catholiques.

15 Le graphique synthétique (n°1) tente de résumer les données que nous avons recueillies et donne un aperçu des principaux indicateurs de la religiosité de 1968 à 2016, dans les 21 diocèses catholiques du Québec⁹. Une lecture rapide du graphique montre d'abord que la participation hebdomadaire à la messe est passée de 80 % en 1968 à 30 % en 1975. Pour plusieurs sociologues d'alors, le Québec était en passe de devenir l'un des *exemplars* de la thèse forte de la sécularisation¹⁰. Certes, la chute du taux pratique dominicale est spectaculaire, et très rapide bien sûr. Elle se compare en partie à ce que connaîtra l'Irlande au début des années 1990 à 2000 (Lambert, 2004). Or, on peut se demander si une province si catholique peut se transformer en une nation laïque forte aussi rapidement et sans

relation avec sa religion historique. Plutôt que de souscrire à l'idée d'un changement du tout au rien, où la variable de la participation à la messe dominicale serait le facteur décisif du rapport d'une population à sa religion patrimoniale, nous préférons saisir cette mutation comme une reconfiguration de la relation entre les Québécois et le catholicisme. L'indicateur du ratio du nombre de mariages catholiques par rapport aux mariages totaux (toutes les confessions et les mariages civils) montre à voir une baisse lente et régulière de 1968 à 2016. Or, malgré ces baisses importantes, on constate que l'affiliation catholique s'est maintenue de manière très élevée depuis 1968 jusqu'aux années 2000. Finalement, ce graphique montre à voir le taux annuel du total des baptêmes divisé par le total des naissances (toutes les naissances, quelle que soit la religion de la mère). À la lecture de cet indicateur, on comprend que le rapport des Québécois au catholicisme est demeuré plus important, plus longtemps, qu'on ne l'avait cru. En effet, telle ne fut pas notre surprise lorsque nous constatons qu'en 2001, trois enfants sur quatre étaient baptisés (74,8 %). Malgré une baisse du taux de mariages catholiques (de 90 % en 1968 à 43 % en 2001) et une baisse importante de la participation à la messe hebdomadaire, on constate donc une certaine stabilité des indicateurs d'affiliation catholique déclarée (baisse de 3 % de 1968 à 2001) et d'inscription religieuse (baisse de 13 % de 1968 à 2001).

- 16 Jusqu'en 2001, tout au moins, nous sommes donc placés devant une logique ambivalente¹¹, une sorte de relation d'amour/haine des Québécois envers le catholicisme : avec un côté négatif, où les Québécois semblent vouloir s'éloigner de l'Église, surtout lorsqu'on touche les questions de la vie privée (mariage ou pratique religieuse personnelle) ; et avec un côté plus positif où les Québécois semblent fortement liés aux aspects identitaires du catholicisme. Les côtés négatif et positif de la relation des Québécois au religieux sont un héritage paradoxal de la Révolution tranquille. Nous l'avons dit, même après la réforme des institutions d'encadrement social lors des années 1960, les conseils scolaires sont demeurés religieux (catholiques et protestants) et une majorité d'élèves suivait les cours d'enseignement religieux confessionnel. De plus, chaque école avait son propre service pastoral. En outre, et cela n'est pas anodin, à cette époque, les rites sacramentels étaient incorporés au cœur du monde

scolaire des enfants - l'école et l'église locale partageaient alors cette responsabilité. Il faudra attendre les années 2000, pour que cesse entièrement ces éléments de socialisation religieuse de type étatique au sein des écoles ; cela deviendra effectif lorsque les commissions scolaires religieuses seront transformées en commissions linguistiques. Bref, de 1960 à 2000, tous les jeunes Canadiens français connaissaient suffisamment les formes culturelles du catholicisme pour pratiquer au besoin cette religion et avaient été initiés en même temps à l'imaginaire critique du catholicisme, notamment via le récit de la « Grande noirceur »¹². Le catholicisme faisait en quelque sorte partie d'une identité commune chez les Québécois. De 1968 à 2000 environ, plusieurs Québécois se disaient d'abord catholiques parce que Canadiens français ; en repoussoir, d'une certaine façon, de la nation anglophone et protestante du reste du Canada (Meunier, 2020).

- 17 De 1960 à 2000, le catholicisme est devenu une « question de culture », comme l'écrivait Raymond Lemieux (1990). L'affirmation identitaire des Québécois passait entre autres par une religiosité marquée par des liens de mémoire avec un certain Canada français, une filiation intergénérationnelle (Lemieux et Montminy, 2000) et un certain désir d'affirmation d'une nation distincte (Meunier et Laniel, 2012). Le catholicisme culturel comme régime de religiosité peut être considéré comme une « ressource identitaire, comme référence éthique ou encore au titre de réservoir de rites » (Voyé, 2006, 140), qui a « conserv[é] par-delà la déperdition des croyances officielles et l'affaiblissement des observances, une remarquable puissance d'imprégnation culturelle » (Hervieu-Léger, 2003, 294). L'individu qui vit dans ce régime de catholicisme culturel ne vit pas dans un monde où les croyances, les pratiques, les rituels sont en parfaite cohésion avec les prescriptions ou les proscriptions religieuses. Il peut prier (parfois), aller (ou non) à la messe lors de grandes fêtes (Noël, Pâques) ou lors de rites de passage (initiation sacramentelle, mariage ou enterrement). En 2005, environ 77 % des Québécois croyaient en Dieu¹³; de plus, une majorité considérait alors hautement la figure de Jésus (Leclerc, 2010). Une grande majorité des Québécois dits « de souche » respectent plusieurs signes d'un passé patrimonial catholique. Les catholiques culturels aiment généralement leur église ou celle de leur enfance¹⁴, même si dans l'une comme dans l'autre, ils

s'y rendent rarement. Rappelons également que les députés ont voté à l'unanimité pour le maintien du crucifix à l'Assemblée nationale en 2007 (Laniel, 2016 ; Zubrzycki, 2016), et ce, contre la recommandation expresse de Gérard Bouchard et de Charles Taylor, tous deux coprésidents de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (Bouchard et Taylor, 2008).

18 Après 2001, plusieurs indicateurs de religiosité catholique, tels que le déclin continu de la participation à la messe dominicale, ainsi que les baisses du taux de mariage catholique/mariage totaux et du taux de baptêmes catholiques par an par rapport au nombre total des naissances, semblent refléter une transformation graduelle du rapport des Québécois au catholicisme. Cela s'amorce ou s'intensifie plus particulièrement au moment où la génération « Y » atteint l'âge adulte (c'est-à-dire des individus âgés entre 18 et 35 ans, aujourd'hui). L'entrée en scène de cette génération vient consolider un nouveau régime de religiosité s'écartant peu à peu de l'ancien. La logique ambivalente d'hier quant à la relation d'amour/haine avec l'Église commence à s'étioler. Toujours plus indifférents à la pratique de la messe dominicale, voire au catholicisme dans son ensemble, nombre d'entre eux décident dès lors de remettre en question la nécessité de transmettre cette configuration sociale, en choisissant notamment de ne plus faire baptiser leurs enfants. Pour la première fois dans l'histoire récente, le taux de baptême chute sous la barre des 50 % en 2014, pour atteindre, en 2017, près de 35 %, soit une diminution d'environ 40 % du taux de baptême par naissance totale en seulement quinze ans. Ce phénomène est d'une importance comparable à la chute de la pratique dominicale dans les années 1975 : il signe en quelque sorte la sortie d'un moment historique, installant peu à peu une ère post-catholique au Québec. Conséquemment, il n'est pas surprenant que le taux d'affiliation catholique ait continué de diminuer depuis. En 2016, le taux d'individus âgés entre 18 et 34 ans s'identifiant à la catégorie « sans religion » frôle désormais les 25 % (Thiessen et Wilkins-Laflamme, 2017 et 2020, p. 8 ; Beaman, 2017). Bien que demeurant la religion patrimoniale du Québec, le catholicisme devient peu à peu une religion parmi d'autres.

19 Suivant les travaux de Daniel Hervieu-Léger (1993), Meunier et Wilkins-Laflamme ont proposé de lire cette lente transformation

comme une forme d'« exculturation », c'est-à-dire comme une rupture progressive de ce que l'histoire avait tissé entre la culture du Québec et le catholicisme (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011). Plus récemment, Meunier et Nault ont montré que cette exculturation est aussi attribuable à la pluralisation de la société québécoise qui, sans ressembler à des provinces comme l'Ontario ou la Colombie-Britannique, s'est néanmoins transformée par l'augmentation significative de l'immigration qui a lentement modifié la configuration de l'identité modale du Québec (Meunier et Nault, 2014).

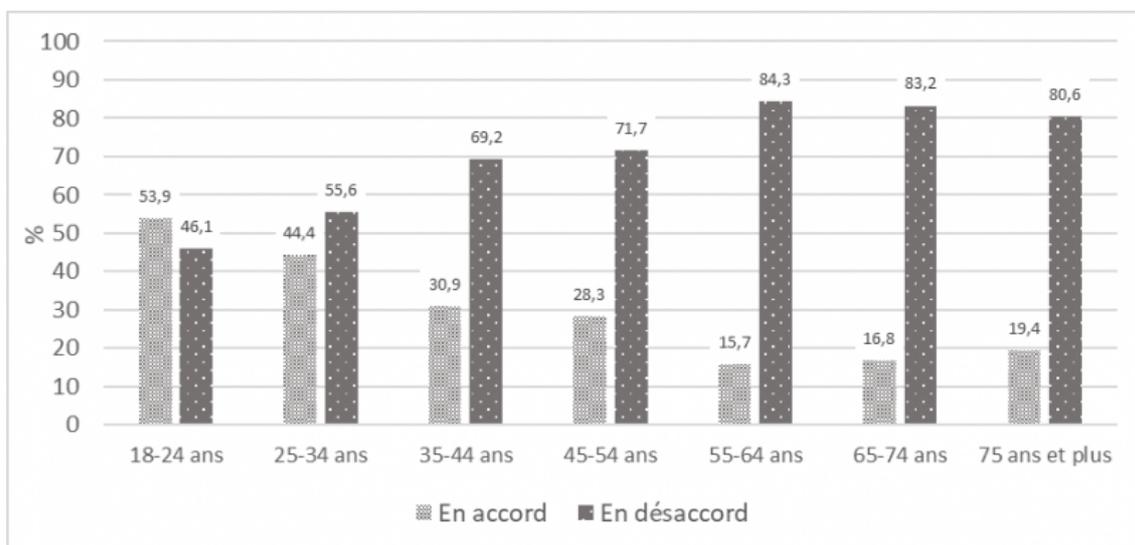
Sécularisation interne, exculturation, pluralisation religieuse sont autant de phénomènes ayant contribué à éroder la capacité pour le catholicisme culturel de maintenir l'unité symbolique du Québec en tant que société. Des années 2000 à nos jours, ce processus de transformation du rapport au religieux des Québécois, et le débat public qui va s'ensuivre, vont provoquer commissions d'enquête, projet de loi sur projet de loi visant à réguler la question religieuse (son déclin, sa transformation et la mutation identitaire qu'elle provoque chez les Québécois et Québécoises), et ce, jusqu'au projet de Loi 21 – dernière tentative en la matière.

- 20 Même si les Québécois s'identifient aujourd'hui beaucoup moins au catholicisme, ils ne sont pas, pour autant, moins ancrés dans certaines représentations religieuses d'eux-mêmes. La sortie du catholicisme culturel n'est pas la fin de la religion, mais une transformation profonde de son régime de religiosité. Le passage du catholicisme culturel vers un nouveau régime ne se fera pas sans tensions ni oppositions. Et cela pourrait encore prendre du temps. Comme en témoigne l'époque actuelle, le catholicisme culturel devient progressivement un lieu de résistance aux transformations accélérées de la société cosmopolite. C'est pourquoi la transformation de ce régime de religiosité ne va pas sans réactions, et même sans moment d'inquiétudes pour certains Québécois, habitués à vivre entre tradition et modernité.

I.2. Les Québécois et le port des signes religieux dans l'espace étatique et scolaire

- 21 S'intéresser à la laïcité et brosser un portrait clair du rapport qu'entretient une certaine population n'est pas aussi simple que de poser la question. Pouvant prendre plusieurs formes, la laïcité ne peut faire l'objet d'une évaluation statistique, sans devoir en dégager des indicateurs au préalable. Elle doit alors être pensée à l'aune des dimensions qu'elle contient. Puisqu'il s'agit d'un concept riche d'interprétations (et de débats), il devient alors plus judicieux de soumettre d'abord à l'étude l'une de ses composantes. C'est ce que nous ferons pour l'ensemble des résultats et graphiques qui suivent¹⁵. Nous nous intéresserons au degré d'accord ou de désaccord des Québécois face au port de signes religieux pour les professeurs et les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques au Québec¹⁶. Nous avons choisi de nous attarder tout particulièrement à cette question, plutôt qu'à d'autres, parce que celle-ci s'avère la plus clivante et, par-là, sans doute, la plus révélatrice des tensions et des débats de la société québécoise autour des questions de laïcité entourant la Loi 21¹⁷.
- 22 Examinons alors cette question en tenant compte d'abord de la langue maternelle des individus ainsi que de leur âge. À cette question, le graphique 2 témoigne de la division générationnelle chez les francophones.

Graphique 2 : Accord ou désaccord des Québécois francophones (langue maternelle) face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction de l'âge de individus (2019) (%)

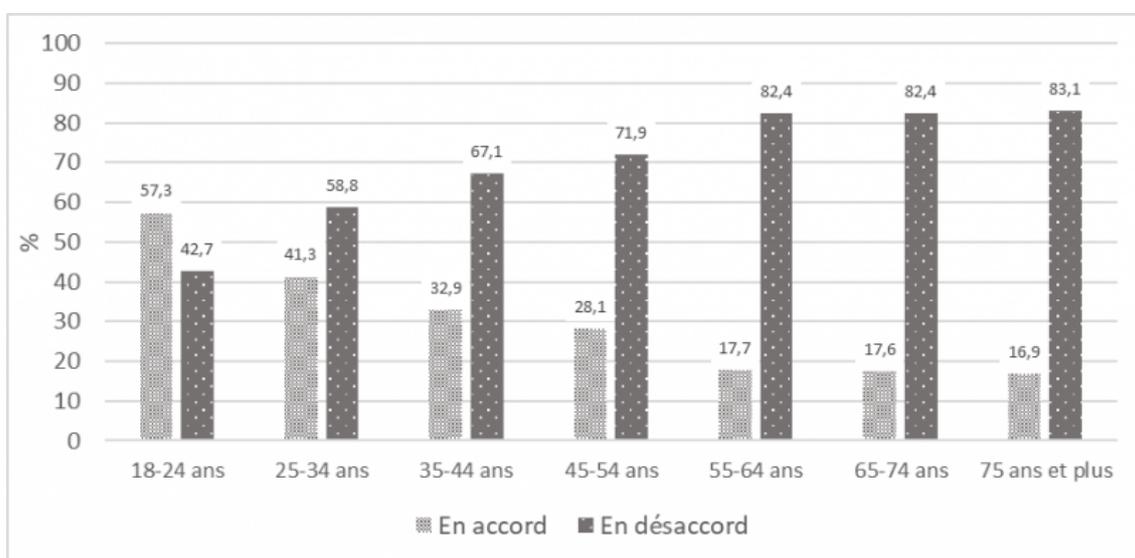


Source : les données proviennent d'un Sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20.

23 Il ressort clairement que le désaccord croît avec l'âge chez les francophones. Seules les personnes âgées entre 18-24 ans sont majoritairement en accord avec le port de signes religieux au sein des professions visées. Or, parmi l'ensemble de la population, c'est 71 %¹⁸ des francophones qui appuient cette mesure d'interdiction. Ce portrait contraste fortement avec celui des Anglo-Québécois. Le graphique 7 (en annexe) montre à voir que, *peu importe la catégorie d'âge*, ces derniers sont en faveur du port de signes religieux pour les enseignants et les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques. Indépendamment de l'âge, c'est 72,2 %¹⁹ des Anglo-Québécois qui n'appuient pas cette mesure contenue dans la Loi 21. À la lecture de ces données, on s'aperçoit que la langue est le *facteur de dissension le plus important sur cette question*, surpassant l'importance générationnelle. Deux conceptions antagonistes seraient à l'œuvre, l'une plus restrictive, voulant faire des autorités scolaires des individus neutres sur le plan religieux, et de l'autre, une vision ouverte à l'ostension de symboles religieux dans l'espace scolaire.

- 24 La langue n'est toutefois pas la seule ligne de fracture. L'appartenance religieuse en est une autre. Tout comme les francophones, les catholiques semblent redouter le port de signes religieux chez les enseignants et directeurs d'écoles.

Graphique 3 : Accord ou désaccord des Québécois d'appartenance catholique face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction de l'âge de individus (2019) (%)



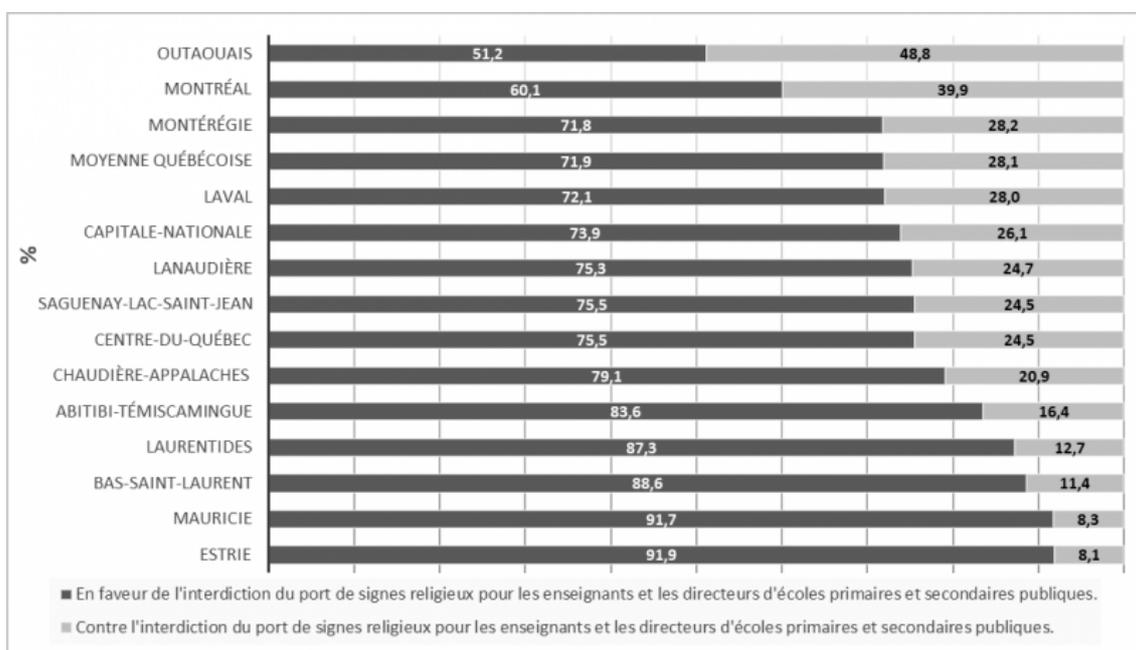
Source : les données proviennent d'un Sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20.

- 25 Les taux similaires entre les graphiques 2 et 3 nous permettent d'affirmer qu'un certain profil semble se dessiner au sein d'une tranche de la population, celle des *francophones catholiques âgés de plus de 34 ans*. Cette accointance entre les francophones et les catholiques d'appartenance ne surprend que très peu dans le contexte québécois. Ce qui est davantage remarquable, c'est la réticence des catholiques à appuyer le port des signes religieux dans l'espace scolaire et étatique²⁰, surtout lorsqu'on les compare aux individus n'ayant pas d'appartenance religieuse (annexe, graphique 10). Pas moins de 73,5 % des catholiques affirment être en désaccord avec le port des signes religieux chez les enseignants et les directeurs d'école, contre 64,1 % chez les sans-religions²¹. Ce qui peut sembler un paradoxe témoigne de deux choses. D'abord, les profils des

catholiques culturels et des sans-religions ne sont pas aux antipodes, ni même statistiquement totalement opposés, et une logique similaire, respectant les catégories générationnelles semble opérer. Autrement dit, les sans-religions et les catholiques semblent se rejoindre sur cette question, nous laissant croire qu’au-delà de l’appartenance religieuse et de ses symboles, d’autres indicateurs comme la langue ou l’âge semblent ici prédominer²².

26 Des distinctions sont aussi observables sur le plan régional. Lorsqu’on omet les variables précédentes et que nous n’observons que le lieu d’habitation des individus, nous constatons que des régions comme l’Outaouais et Montréal se distinguent assez nettement du reste du Québec.

Graphique 4 : Accord ou désaccord des Québécois face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d’écoles publiques, en fonction de la région administrative (2019) (%)



*Un nombre trop faible de cas pour les régions de la Côte-Nord, du Nord-du-Québec et de Gaspésie/Îles-de-la-Madeleine nous force à les exclure de ce graphique.

Source : les données proviennent d'un Sondage Léger Marketing effectué du 22 au 26 mars 2019 par panel web sur 1015 répondants, pondération 2001 - Statistique Canada, marge d'erreur 3,08 %.

27 Ces deux régions se situent bien en-deçà de la moyenne provinciale qui est de 71,9 %²³ en faveur de l'interdiction du port de signe

religieux pour les enseignants et les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques. À la lecture de ces chiffres, il s'y jouerait une dynamique différente du reste de la province. Résolument plus diversifiées culturellement tout en étant à proximité de l'Ontario et de la capitale nationale canadienne, ces deux régions semblent se distinguer de la configuration nationale québécoise. Bien que les habitants de ces grands centres soient plus en accord avec le port de signes religieux dans l'espace scolaire et étatique, le contraire n'est pourtant pas tout à fait vrai. En effet, il semble que ce ne soient pas les régions les plus éloignées et homogènes qui appuient le plus massivement cette mesure de la Loi 21. D'importantes régions limitrophes de Montréal, comme les Laurentides, la Mauricie et l'Estrie, sont de celles qui appuient le plus l'interdiction du port de signes religieux pour les enseignants et les directeurs d'école. Avec des taux oscillants entre 87,3 % et 91,9 %, ce sont neuf personnes sur dix qui supportent cette mesure ! Malgré une relative proximité des grands centres (dont Montréal en particulier), le portrait de ces régions n'est pas du tout le même. Cette distinction nous amène à croire, comme l'écrivent Antoine Bilodeau et Luc Turgeon (2014), qu'un contact davantage superficiel avec les individus issus des communautés culturelles et religieuses minoritaires engendrerait une certaine méfiance et une frilosité en raison même de la superficialité de ce contact. La rencontre et l'interprétation qu'on en fait seraient alors imaginées plus que vécues (Bilodeau et Turgeon, 2014, 285).

- 28 Quoi qu'il en soit, à ce stade-ci, il est impossible d'expliquer intégralement la nature de cet important désaccord de la part de la population envers le port de signes religieux chez les individus en autorité au sein de l'école publique québécoise. En vertu des données présentées, aucune lecture ne nous permet d'expliquer intégralement ce qui disposerait la population québécoise à défendre cette dimension de la Loi 21, et moins encore ses variations régionales. Au-delà des variations observables selon diverses variables, subsisteraient selon nous dans cette position paradoxale des Québécois catholiques culturels, l'affirmation d'un sentiment national partagé. Cela est même remarquable dans l'ambivalence du rapport des Québécois à l'immigration.

- 29 À la lecture des données précédentes, nous aurions pu être tentés de nous satisfaire d'une explication misant sur les seules différences culturelles. Or, lorsqu'on questionne les Québécois sur leur rapport aux immigrants, nous voyons que le portrait se complexifie de manière à dévoiler une réalité en demi-teinte.

Tableau 1 : Accord ou désaccord des Québécois francophones face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction du niveau d'appréciation (positif/négatif) envers les immigrants (2019) (%)

	Appréciation négative envers les immigrants	Appréciation positive envers les immigrants	Total
En accord avec le port de signes religieux	14,6 %	35,3 %	29,19 %
En désaccord au port de signes religieux	85,4 %	64,8%	70,81 %
Total	100 %	100 %	100 %

V de Cramér = 0,25

Source : les données proviennent d'un Sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 - Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20

(Le V de Cramér est un coefficient de contingence mesurant le niveau d'association entre deux variables).

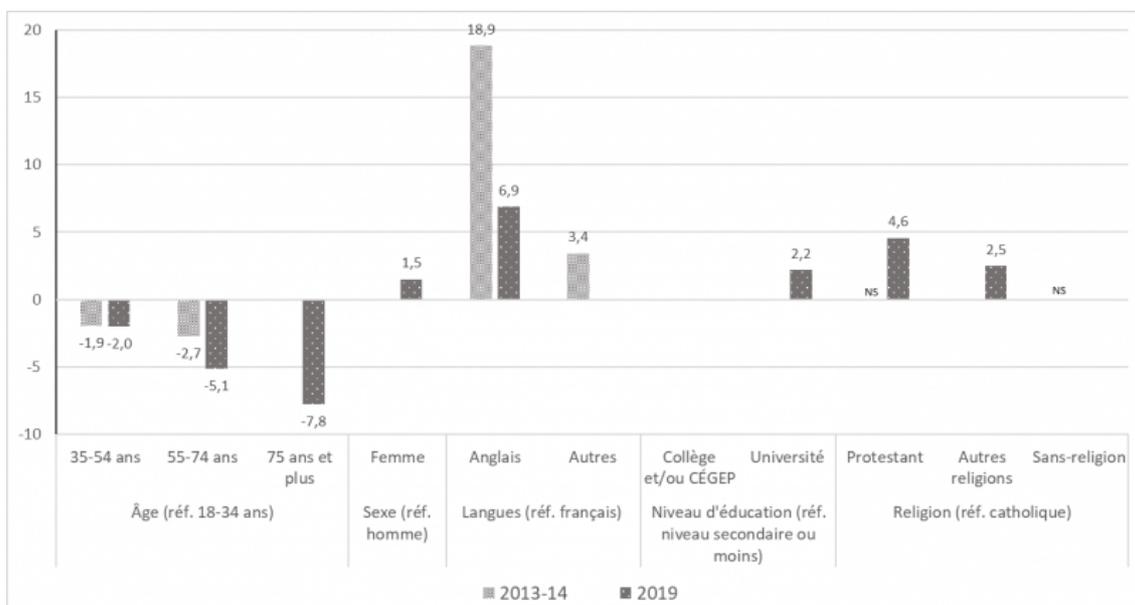
- 30 Par la lecture du tableau 1, nous notons que c'est 64,8 % des Québécois qui, à la fois, expriment une appréciation positive des immigrants²⁴ et manifestent un désaccord à l'égard du port de signes religieux pour les enseignants et les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques. Cette donnée nous révèle qu'il est alors impossible de réduire au même dénominateur le rapport des Québécois aux signes religieux – et par extension celui à la religion et à la laïcité – et leur rapport aux immigrants. Si les deux tiers de la population ont une appréciation positive des immigrants tout en désirant en même temps interdire le port de signes religieux, c'est peut-être qu'il n'y a pas nécessairement de liens entre les deux. Et au lieu de rapporter de manière univoque l'appui à la Loi 21 chez une majorité de Québécois à un réflexe de repli identitaire, il serait peut-être plus prudent de lire leur attitude d'une manière plus nuancée. Si ceux qui sont en défaveur de l'immigration sont généralement

heureux des restrictions de la Loi 21, ce n'est pas le cas de tous ses partisans. En fait, l'immigration ne semble pas être un facteur déterminant comme l'ont supposé maints commentateurs et chroniqueurs.

II. De la Charte des valeurs à la Loi 21 : mêmes tendances ?

- 31 À la vue de ces données, une question demeure : la situation de décrite en 2019 est-elle somme toute similaire à celle qui prévalait au temps de la Charte des valeurs et de la laïcité en 2014 ? Autrement dit, sommes-nous devant une constante de l'identité québécoise ou devant un contexte en évolution ? Est-ce que l'avis des Québécois sur cette question était similaire en 2014 ? Retrouvions-nous chez les mêmes catégories d'individus des orientations similaires ? Comparons alors les résultats de deux sondages à partir de modèles logistiques²⁵. Pour ce faire, examinons la même question relative à l'accord ou au désaccord des Québécois face au port de signes religieux pour les enseignants et les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques, pour les années 2013-14 et 2019.²⁶

Graphique 5 : Rapports des cotes (odd ratios) significatifs (95%) du modèle logistique sur l'accord (valeurs positives), ou le désaccord (valeurs négatives) du port de signes religieux chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques (2013-14 et 2019).



Notes : © E.-Martin Meunier et Jacob Legault-Leclair / Toutes les données présentées ici ont un seuil de significativité de 95 % ($p \leq .05$). « NS » indique la non-significativité des rapports de cotes. Les deux modèles furent effectués avec des bases de données différentes, mais avec des questions identiques. Ils sont donc présentés cote à cote à titre indicatif, plutôt que faisant parti du même ensemble statistique. Le modèle de 2013-14 obtient un $R^2 = 0,217$. Le modèle de 2019 obtient un R^2 de 0,189. Les autres variables (non-significatives) sont : le salaire, l'état matrimonial et l'importance accordée à la religion. Sources : les données proviennent d'un Sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20 ; Sondage Léger effectué pour le Projet sur la diversité provinciale/Provincial Diversity Project dirigé par Antoine Bilodeau, Luc Turgeon, Stephen White et Alisa Henderson du 20 décembre 2013 au 9 février 2014 auprès de 1000 répondants, panel de répondants du Québec – marge d'erreur de 1,08 %, 19 fois sur 20.

32 Le premier modèle (2013-2014)²⁷ nous montre à voir que la langue, la religion et l'âge, sont, dans cet ordre, les variables autour desquelles se polarise l'opinion des individus. D'abord, un effet de génération semble clairement établi. Plus les individus sont âgés, moins ils croient que le port d'un signe religieux devrait être autorisé pour les enseignants. Les personnes de 35 à 54 ans ont 1,9 fois moins de chance d'être en accord que les personnes âgées de 18 à 34 ans. Cela peut même aller jusqu'à 2,7 fois pour les personnes de 55 à 74 ans. Il

n'est toutefois pas surprenant de constater qu'une diminution graduelle du niveau d'appui à cette dimension de la loi s'opère selon l'âge. Ensuite, les anglophones ont près de 19 fois plus de chances d'accepter qu'un enseignant affiche un signe religieux à l'école, comparativement aux francophones. Ce clivage immense est le plus spectaculaire de nos modèles et vient appuyer l'hypothèse du clivage linguistique élaborée plus tôt à partir des données descriptives. Quant aux allophones, ils ont 3,4 fois plus de chance que les personnes de langue maternelle française d'accepter le port de signes religieux. En ce qui a trait aux variables religieuses proprement dites, il est impossible de se prononcer, le seuil de significativité statistique n'étant pas atteint²⁸.

- 33 Pour ce qui est du second modèle (2019), nous voyons qu'il y a une diminution de la polarisation au sein de la variable la plus clivante : la langue. Autrement dit, les rapports de cotes obtenus sont moins spectaculaires, suggérant une différenciation moins grande et davantage de catégories significatives. Au niveau de l'âge, seule variable où il n'y a pas de diminution systématique, nous observons un maintien chez les 35-54 ans et une hausse chez les 55-74 ans, passant de -2,7 fois à - 5,1. Chez les 75 ans et plus, nous observons qu'ils ont 7,8 fois moins de chances d'être d'accord avec le port de signes religieux chez les enseignants que les jeunes de 18 à 25 ans. Il est donc possible d'estimer une certaine stabilité, notamment chez les moins de 55 ans. Un hiatus semble donc peu à peu se creuser entre les plus jeunes et les plus vieux, laissant présager des différences générationnelles croissantes. La seconde variable, celle du sexe des répondants, qui n'était pas significative dans le premier modèle, nous montre en 2019 que les femmes sont plus souvent en accord avec le port de signe religieux que les hommes, et ce, par une marque de 1,5 fois plus. Difficile d'expliquer cette prévalence. Pour ce qui est de la langue, une diminution importante se produit chez les anglophones. Ceux qui avaient près de 19 fois plus de chance d'être en accord que les francophones au port de signes religieux chez les enseignants en sont désormais à 6,9. Avec précaution, nous pourrions en déduire une diminution, entre 2013-14 et 2019, du clivage linguistique, bien que cela demeure présent, et ce, de façon non négligeable. Enfin, pour ce qui est de l'appartenance religieuse, on peut remarquer que les protestants ont 4,6 fois plus de chance de

s'opposer à cette dimension de la loi. Les individus appartenant à une religion « autre » (que chrétienne) ont eux aussi, mais dans une proportion moindre (2,5 fois plus), plus de chance que les catholiques d'accepter le port de signes religieux.²⁹

- 34 Lorsqu'on compare les deux modèles de façon générale, ce qu'on remarque d'abord, c'est la permanence des variables culturelles. La langue comme la religion demeuraient, comme nous l'avons illustré avec les données descriptives, les principaux déterminants de l'attitude des citoyens à l'égard de la laïcité. Quant à l'âge, nous y voyons là-aussi une piste de compréhension qui est d'abord le fait d'un clivage générationnel de plus en plus affirmé entre une partie de la population vieillissante qui demeure attachée à une vision plus « catho-laïque » du Québec et une nouvelle génération plus ouverte et ayant fait plus l'expérience des nouvelles particularités culturelles issues de l'immigration, entre autres. En cela, les préceptes de la Loi 101 ont en effet contribué à réunir un peu plus la jeunesse issue de l'immigration à celle du Québec dit de souche, édifiant de manière inédite une certaine sensibilité cosmopolite (Thériault, 2019), à Montréal et à Gatineau, notamment.

Conclusion. Que signifie la Loi 21 pour le Québec ? Entre polarisation générationnelle et affirmation nationalitaire

- 35 Les attitudes et l'opinion des Québécois et des Québécoises face aux mesures restrictives mises de l'avant par la Loi 21 montrent à voir une quadruple polarisation de la société. D'abord, il y a celle liée à la langue. Une majorité de citoyens de langue anglaise du Québec ont une opinion nettement plus défavorable de la Loi 21 que les citoyens francophones, et ce, quels que soient leur âge, leur sexe, leur revenu, leur niveau de scolarité ou leur religion. L'appui à la Loi 21 semble en quelque sorte associé au fait d'avoir le français comme langue maternelle. Il ne s'agit pas de causalité, mais d'une très forte prévalence, semblant creuser un écart entre deux populations, entre deux cultures, et entre deux façons de concevoir la gestion étatique

du religieux. Une seconde polarisation, fortement liée à la première, se dessine à partir d'un hiatus entre la ville de Montréal et le reste du Québec. Par sa composition sociodémographique typique des sociétés cosmopolites occidentales, une part importante des habitants de Montréal semble plus critique des mesures de la Loi 21, hésitant ainsi à souscrire à ses principes. Curieusement, c'est là où l'on retrouve le moins de diversité ethnoreligieuse et que l'appui aux mesures restrictives de la Loi 21 est le plus considérable. Les travaux de Turgeon et de Bilodeau fournissent d'ailleurs d'excellentes pistes d'interprétations de ce type de phénomène (Turgeon et Bilodeau, 2014 ; Turgeon, Bilodeau, White et Henderson, 2019). Une troisième polarisation semble aujourd'hui peu à peu poindre, mettant face à face « catholiques » et « sans religion » dans leur rapport à la laïcité. Le sondage de 2014 suggère que les sans-religion avaient 1,5 fois plus de chance d'être en désaccord avec le port des signes religieux chez les enseignants, que les catholiques. Celui de 2019 modère la tendance, et va jusqu'à l'inverser : les catholiques (et cela est encore plus vrai chez les plus âgés) sont désormais aussi en désaccord avec le port de signes religieux par les enseignants, que le sont les sans religion. Que les citoyens se déclarant sans religion soient contre semble logique et confirmerait leur opinion et leur vision du monde. Or, que les catholiques en fassent de même est plus surprenant. En comparant les sondages de 2014 et de 2019, on peut remarquer comme une inversion tendancielle des polarités usuelles, comme si les personnes se déclarant sans religion devenaient de plus en plus enclines ou neutres face à la diversité ethnoreligieuse et à l'ostentation des signes religieux, alors que les personnes se déclarant catholiques semblent incarner peu à peu le pôle critique du religieux visible (qui n'est pas nécessairement l'apanage de la religion à laquelle ils appartiennent). La dernière polarisation, et non la moindre, est directement liée à la question de l'appartenance religieuse : il s'agit de l'âge. En effet, près de 50 % (49,9 %) des Québécois se déclarant sans religion se retrouvaient chez les personnes âgées entre 15-34 ans, en 2016³⁰. Cela montre une fracture d'importance qui va s'accroissant, incarnée par le rapport au religieux, qui, en quelque sorte, viendrait jusqu'à teinter le rapport à la laïcité. La fracture générationnelle qui s'ouvre devant nous aujourd'hui témoigne non seulement d'une transformation du régime de religiosité, mais aussi d'une certaine résistance par rapport à ce changement, résistance

incarnée par la population francophone du Québec suburbain ou en région de Montréal, de confession catholique et âgée de 35 ans et plus (plus spécifiquement d'une cinquantaine d'années et plus).

- 36 Le Québec serait donc entré au cœur d'une longue transition vers un nouveau régime de religiosité, que Meunier et Wilkins-Laflamme ont nommé « pluraliste »³¹. Est-ce que cela signifie pour autant que le projet de Loi 21 reflète cette transition ? Oui et non, car toute la question est de savoir si celle-ci est la réalisation du régime de religiosité du catholicisme culturel³² ou la production du nouveau régime dit pluraliste. Certaines parties du projet de loi, notamment celle portant sur le retrait du crucifix de l'Assemblée nationale du Québec, semblent peu liées à cet attachement catholique typique du régime culturel. Depuis 2014, l'idée même du retrait du crucifix a souvent été présentée par ses promoteurs comme une sorte de concession faite aux Québécois issus de la diversité ethnoreligieuse, en retour d'une certaine paix sociale en ce qui a trait à la culture du majoritaire³³. Or, nous le disions plus haut, cette loi rassérène aussi une certaine stratégie de résistance adoptée par une part de la culture québécoise qui, par les mesures restrictives de cette loi, consolide et reconferme toute l'importance du régime de religiosité du catholicisme culturel (et vice et versa). En fait, les mesures restrictives en soi, notamment l'interdiction du port de signes religieux pour les enseignants ou pour les personnes en autorité, n'ont rien à voir avec le catholicisme culturel en tant que tel. Toutefois, force est de constater qu'il existe un lien empiriquement vérifiable (et récurrent de sondage en sondage) entre les citoyens qui sont en accord avec ces mesures restrictives et leur identité typique des catholiques culturels du Québec (francophone, âgé de 35 ans et plus, vivant en banlieue de Montréal ou en région et se déclarant de confession catholique). Inversement, ceux qui s'y opposent s'associent davantage à l'univers cosmopolite propre au régime de religiosité pluraliste. Une part importante de ces derniers a comme langue maternelle l'anglais, habite Montréal, est âgée de 35 ans et moins, et se déclare sans-religion ou d'une religion autre que le catholicisme. Bref, plus on a été socialisé dans et par le régime de la religiosité culturelle catholique (et ses institutions), plus on semble d'accord avec les mesures clés de la Loi 21 – notamment celles touchant l'interdiction du port de signes religieux. Il n'est également

pas si surprenant de constater que c'est dans la grande banlieue de Montréal que cet accord est le plus soutenu. C'est aussi hors de Montréal que prédominent les taux les plus élevés de religiosité catholique chez les Québécois de 35 ans et plus (incluant l'affiliation, la pratique hebdomadaire chez les catholiques de 3^e génération et plus, le baptême et les funérailles catholiques) (Nault et Meunier, 2017). Deux régimes de religiosité s'opposeraient donc au Québec à l'heure actuelle. Deux régimes de religiosité, mais aussi deux positions diamétralement opposées devant les préceptes et les interdictions de la Loi 21 sur la laïcité.

37 Il est essentiel d'ajouter deux remarques complémentaires. Tout d'abord, il importe de rappeler que la sortie du catholicisme culturel est d'abord le fait des plus jeunes – en ce qui a trait à la pratique religieuse, au mariage catholique et au baptême notamment. Sans parler d'une rupture complète, on constate que les 35 ans et moins et, plus encore, les 25 ans et moins incarnent une faille dans le continuum culturel d'hier³⁴. Ce serait moins, pensons-nous, l'identification religieuse en tant que telle, que l'insertion générationnelle qui pourrait expliquer leur réserve à l'égard du projet de Loi 21. Autrement dit, ce serait moins une question strictement de rapport au religieux, que d'insertion d'une génération à une époque correspondant à une forte exculturation du catholicisme de la société québécoise – notamment dans le domaine de l'éducation où le catholicisme confessionnel en sera exclu à partir de 2005, et, plus largement, au sein de la famille qui verra s'accélérer sa transformation à partir des années 2000. En ce sens, le partage de référents communs spécifiques à un groupe d'âge importerait ici sans doute plus que tout autre variable. Du moins, il semble que plusieurs de ceux-ci ne partagent plus nécessairement le même imaginaire et les mêmes visions du monde que ceux de leurs aînés, particulièrement en ce qui a trait à l'insécurité culturelle que semblent vivre certains Québécois.

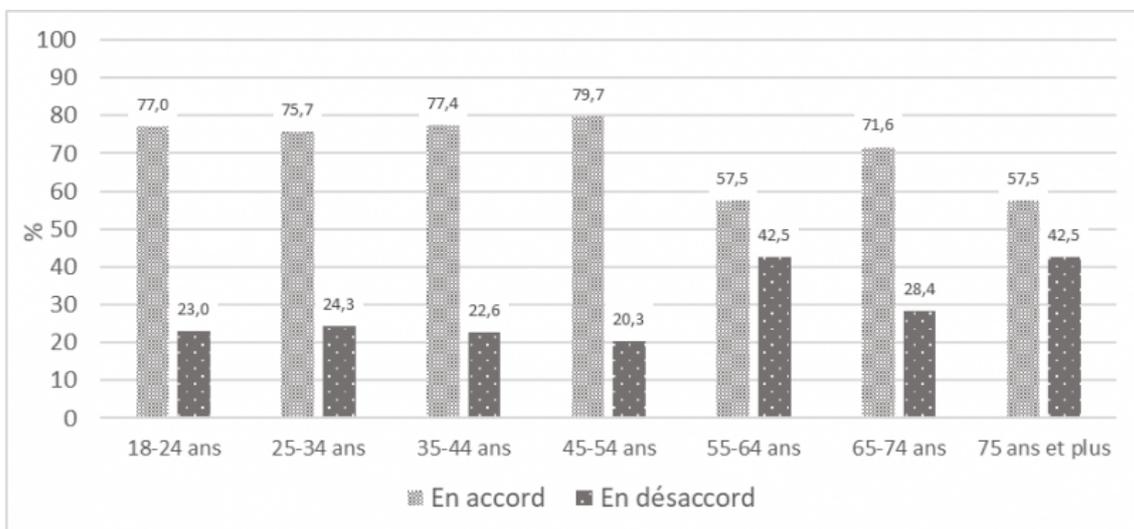
38 Deuxièmement, et contrairement à ce que nous venons de laisser entendre, le taux de personnes en accord avec la Loi 21 parmi les 35 ans et moins, même sans religion, demeure malgré tout relativement élevé (environ 50 %). Bien qu'il existe un lien clair entre l'âge et l'accord avec la loi, l'appui à la Loi 21 ne s'explique pas par l'appartenance religieuse, l'éducation, la classe sociale ou le sexe. Est-

ce à dire que, malgré certaines différences, une majorité de Québécois – de tout âge et de toute affiliation religieuse, demeurent unis ? En d'autres termes, leur appui à la Loi 21 ne relèverait-il pas aussi de quelque chose comme une affirmation nationalitaire ? Bien sûr, trois publics différents semblent s'unir ici d'une seule et même voix : les sans-religions laïques strictes, les laïcs inquiets (sinon anxieux) par l'immigration, et les catholiques culturels.

- 39 Mais la Loi 21, par son absence de reconnaissance de la religion historique des Québécois, par sa volonté de retirer le crucifix de l'Assemblée nationale ne serait-elle pas aussi le dernier acte d'un certain Québec nationalitaire : celui de bannir les religions de l'espace public – y compris sa religion patrimoniale – dans l'idéal inavoué de protéger ce qui reste de sa culture ? Ce qui représente peut-être la seule façon que les Québécois ont trouvée pour parvenir à sortir (de manière significative) de l'ère du catholicisme culturel. Comme une sortie laïque du régime de laïcité concordiste héritée de la Révolution tranquille, mais rassérénant en même temps les inquiétudes de sa majorité. Il n'est pas de notre expertise de deviser sur la légitimité du geste. Or, disons simplement que celui-ci est sociologiquement compréhensible. Les Québécois n'ont pas le luxe d'oublier leur fragilité sociodémographique, les francophones ne représentant que 3 % de citoyens en terre d'Amérique. Mais tout l'ennui avec l'inquiétude, c'est qu'elle est parfois inextinguible...

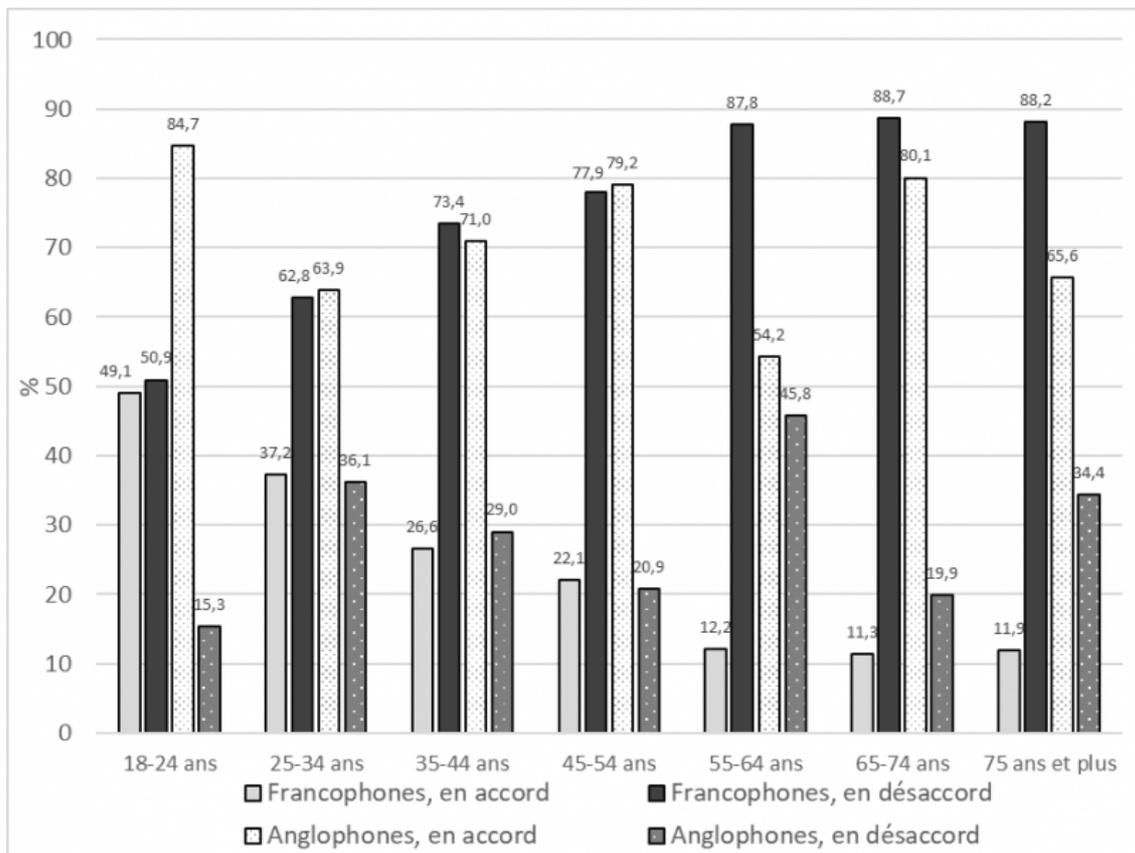
Annexes

Graphique 6 : Accord ou désaccord des Québécois anglophones face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction de l'âge de l'individu (2019) (%)



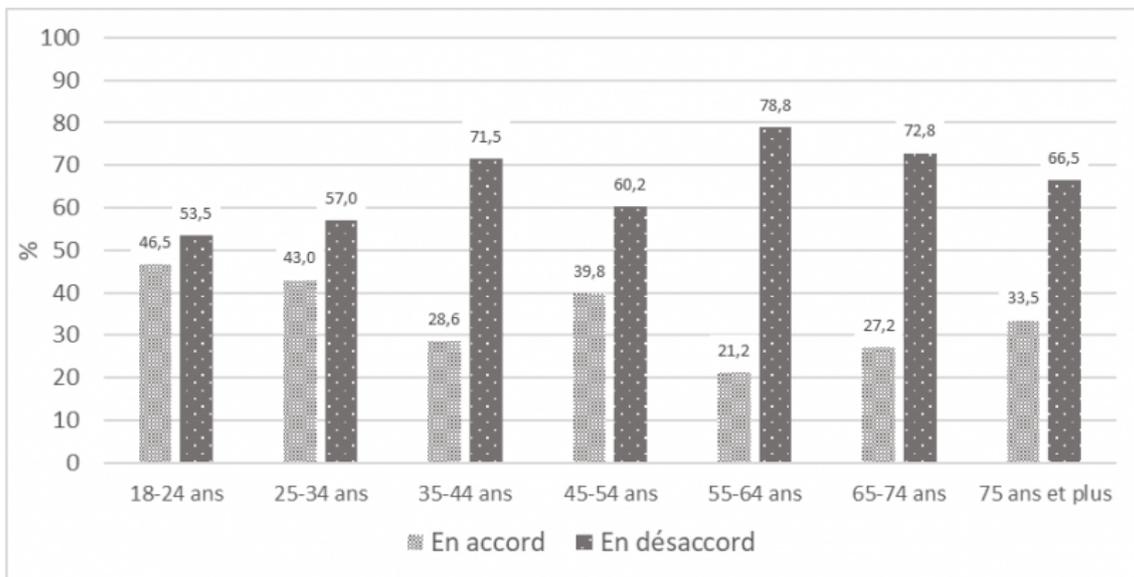
Source : les données proviennent d'un Sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20.

Graphique 7 : Accord ou désaccord des Québécois francophones et anglophones face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les juges, les policiers et les gardiens de prison, en fonction de l'âge de l'individu (2019) (%)



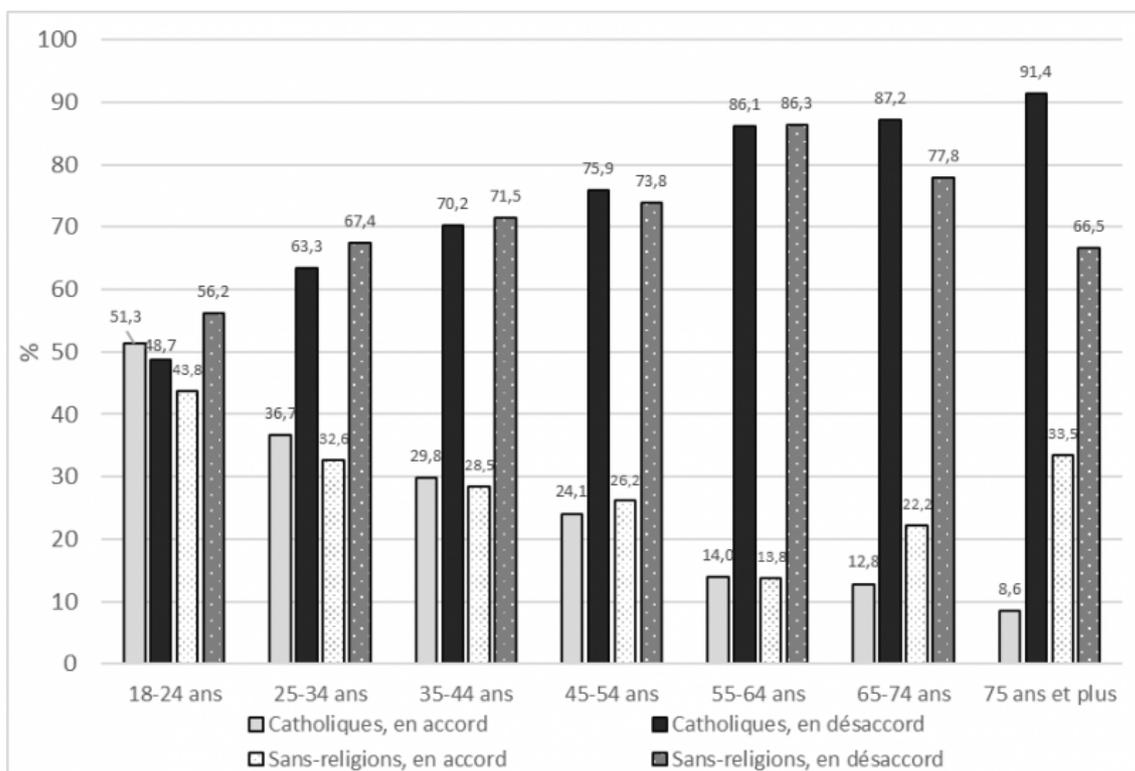
Source : les données proviennent d'un Sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20.

Graphique 8 : Accord ou désaccord des Québécois sans appartenance religieuse face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les enseignants et directeurs d'écoles publiques, en fonction de l'âge de individus (2019) (%)



Source : les données proviennent d'un Sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20.

Graphique 9 : Accord ou désaccord des Québécois d'appartenance catholique ou sans-religion face au port de signes religieux (hijab, kippa, croix ou turban) chez les juges, les policiers et les gardiens de prison, en fonction de l'âge de l'individu (2019) (%)



Source : les données proviennent d'un Sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20.

BIBLIOGRAPHY

Baubérot J. et Milot M. (2011), *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.

Baubérot J. (2015), *Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

Beaman L. (2016), « La religion hors la loi : exempter la religion majoritaire par la culture et le patrimoine », dans Koussens D. et al. (dir.), *La religion hors la loi. L'État libéral à l'épreuve des religions minoritaires*, Bruxelles, Bruylant, p. 43-61.

Beaman L. (2017), "Living Well Together in a (non)Religious Future: Contributions from the Sociology of Religion", *Sociology of Religion*, vol. 78, n°1, p. 9-32.

Bilodeau, A., Turgeon L., White S. et Henderson A. (2014), *Base de données : Provincial Diversity Project / Projet sur la diversité provinciale*.

Bilodeau A. et Turgeon L. (2014), « L'immigration : une menace pour la culture québécoise ? Portrait et analyses de perceptions régionales », *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, vol. 47, n° 2, p. 281-305.

Bilodeau A., Turgeon L., White S. et Henderson A. (2018), "Strange Bedfellows? Attitudes toward Minority and Majority Religious Symbols in the Public Sphere", *Politics and Religion*, vol. 11, n° 2, p. 309-333.

Bouchard G. (2005), « L'imaginaire de la grande noirceur et de la Révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, p. 411-436.

Bouchard G. et Taylor C. (2008), *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec, Province de Québec.

Bréchon P., Gonthier F. et Astor S. (2019), *La France des valeurs. Quarante ans d'évolutions*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

Durand C. (2013), « Charte des valeurs : qu'en disent les sondages ? », *L'Actualité*, 19/09/2013, disponible sur : <https://lactualite.com/politique/charte-des-valeurs-ou-va-lopinion-publique/>.

Ferretti L. (1999), *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Québec, Boréal.

Gauvreau M. (2006), *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*, Montréal, McGill-Queen's University Press.

Giguère A. (2017), « Sur mon radar cette semaine », 04/10/2017, disponible sur : <http://www.crop.ca/fr/blog/2017/168/>, consulté le 14/04/2020.

Gouvernement du Québec (2019), *Loi sur la laïcité de l'État (Loi 21)*, Québec, Assemblée nationale du Québec.

Grand'Maison J. (1992), *Vers un nouveau conflit des générations. Profils sociaux et religieux de 20-35 ans*, Montréal, Fides.

Hervieu-Léger D. (2003), « Pour une sociologie des "modernités religieuses multiples" : une autre approche de la "religion invisible" des sociétés européennes », *Social Compass*, vol. 50, n° 3, p. 287-295.

Koussens D., Foisy C. (2018), « Une protolaïcité au Québec ? », dans Koussens D. et Foisy C. (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 345-363.

Lambert Y. (2004), « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie », *Revue française de sociologie*, vol. 45, n° 2, p. 307-338.

Laniel J.-F. (2010), *Dynamique d'une filiation sous tension. Catholicisme, nation et nationalisme dans le Québec contemporain*, Thèse de maîtrise en sociologie, Ottawa, Université d'Ottawa.

Laniel J.-F. (2016), « La laïcité québécoise est-elle achevée ? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république », dans Meunier E.-M. (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles : sept questions pour le devenir d'une société*, Ottawa, Presse de l'Université d'Ottawa, p. 423-474.

Leclerc J.-C. (2010), « Sondage de CROP sur Jésus - La foi des Québécois à l'ère des peurs identitaires », *Le Devoir*, 08/03/2010, disponible sur : <https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/284506/sondage-de-crop-sur-jesus-la-foi-des-quebecois-a-l-ere-des-peurs-identitaires>.

Léger (2019), *Restrictions sur les signes religieux au Québec : qui et pourquoi ?*, commandité par Jack Jedwab et l'Association d'études canadiennes, Montréal.

Léger (2019), *Sondage sur la laïcité*, commandité par la Coalition avenir Québec (CAQ), Montréal.

Lemieux R. (1990), « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n°2, p. 145-164.

Lemieux R. et Montminy J.-P. (2000), *Le catholicisme québécois*, Québec, Les Éditions de l'IQRC.

Lemieux R. (2018), « Introduction. Repenser la laïcité québécoise à partir de ses acteurs catholiques », dans Koussens D. et Foisy C. (dir.), *Les catholiques québécois et la laïcité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 4.

Lemieux V. (1973), *Le quotient politique vrai. Le vote provincial et fédéral au Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.

Lemieux V. (1979), *Les cheminements de l'influence. Systèmes, stratégies et structures du politique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.

Martin D. (1969), "Notes for a General Theory of Secularisation", *Archives européennes de sociologie*, vol. 10, n°2, p. 192-201.

Martin D. (1978), *A General Theory of Secularization*, London, Blackwell.

Martinez E. (2019), « Projet de loi sur la laïcité : "au Québec, c'est comme ça qu'on vit" dit François Legault », *Le journal de Montréal*, 31/03/2019, disponible sur : <https://www.journaldequebec.com/2019/03/31/laicite-de-letat-legault-sadressera-aux-quebecois-en-fin-dapres-midi>.

Meunier E.-M., Laniel J.-F. et Demers J.-C. (2010), « Permanence et recomposition de la "religion culturelle". Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005) », dans Mager R. et Cantin S. (dir.), *Religion et modernité au Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 79-128.

Meunier E.-M. et Wilkins-Laflamme S. (2011), « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada [1968-2007] », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, p. 683-729.

Meunier E.-M. et Laniel J.-F. (2012), « Nation et catholicisme culturel au Québec : dynamique d'une recomposition », *Studies in Religion – Sciences religieuses*, vol. 41, n° 4, p. 595-617.

Meunier E.-M. et Nault J.-F. (2014), « Vers une sortie de la religion culturelle : les transformations du catholicisme au Québec et au Canada (1968-2008) », dans Mabile F. (dir.), *La longue transition du catholicisme. Gouvernamentalité et influence*, Paris, Éditions du Cygne, p. 27-63.

Meunier E.-M. (2020), « L'appartenance catholique des Québécois et son double », dans Aubourg V., Meintel D. et Servais O. (dir.), *Ethnographies du catholicisme*, Paris, Karthala, à paraître.

Milot M. (2002), *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols.

Nault J.-F. et Meunier E.-M. (2017), "Is Quebec Still a Catholically Distinct Society within Canada? An Examination of Catholic Affiliation and Mass Attendance", *Sciences Religieuses – Studies in Religion*, vol. 61, n° 2, p. 230-248.

Noreau P. et al. (2005), *Droits de la personne et diversité*, Rapport de recherche remis à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Montréal, CRDP, Montréal, Université de Montréal.

Portier P. (2016), *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Putnam R. et Campbell D. E. (2012), *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, New York, Simon and Schuster.

Racine St-Jacques J. (2020), *Georges-Henri Lévesque, un clerc dans la modernité*, Montréal, Boréal.

Rocher F. et Labelle M. (2010), « L'interculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité : Compréhension et incompréhension dans l'espace public québécois », dans Gagnon B. (dir.), *La Diversité québécoise en débat*. Bouchard, Taylor et les autres, Montréal, Québec Amérique, p. 179-203.

Rocher F. (2016), « Le régime québécois de laïcité : de la passivité à l'affirmation », dans Meunier E.-M. (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles. Six enjeux pour le devenir d'une société*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 501-546.

Roy M. (2014), « Le programme laïciste de la revue de gauche *Parti pris* (1963-1968) », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 22, n° 3, p. 205-228.

Smith A. D. (2004), *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, New York, Oxford University Press.

Statistique Canada, (1975), *Recensement de la population, 1971 [Canada] : Fichier de microdonnées à grande diffusion (FMGD) : Fichier des particuliers*, Ottawa.

Statistique Canada, (1985), *Recensement de la population, 1981 [Canada] Fichier de microdonnées à grande diffusion (FMGD) : Fichier des particuliers*, Ottawa.

Statistique Canada, (1986), *Enquête sociale générale, Cycle 2*, [Canada] : *Emplois du temps, Fichier des épisodes*, Ottawa.

Statistique Canada, (1992), *Enquête sociale générale, Cycle 7*, [Canada] : *L'Emploi du temps – Principal*, Ottawa.

Statistique Canada, (1995), *Recensement de la population, 1991* [Canada :] *Fichier de microdonnées à grande diffusion (FMGD) : Fichier des particuliers*, Ottawa.

Statistique Canada, (1996), *Enquête sociale générale, Cycle 11*, [Canada] : *L'entraide et le soutien social*, Ottawa.

Statistique Canada, (1998), *Enquête sociale générale, Cycle 12*, [Canada] : *Emploi du temps, Fichier des épisodes*, Ottawa.

Statistique Canada, (2001), *Enquête sociale générale, Cycle 15*, [Canada] : *Enquête rétrospective sur la famille, Fichier principal*, Ottawa.

Statistique Canada, (2005) *Enquête sociale générale, Cycle 19*, [Canada] : *Emplois du temps, Fichier des épisodes*, Ottawa.

Statistique Canada, (2006), *Enquête sociale générale, Cycle 20* [Canada] : *Enquête sur les transitions familiales*, Ottawa.

Statistique Canada, (2007a), *Recensement de la population, 2001* [Canada] : *Fichier de microdonnées à grande diffusion (FMGD) : Fichier des particuliers*, Ottawa.

Statistique Canada, (2007b), *Enquête sociale générale, Cycle 21* [Canada] : *La famille, le soutien social et la retraite*, Ottawa.

Statistique Canada, (2008), *Enquête sociale générale, Cycle 22* [Canada] : *Les réseaux sociaux*, Ottawa.

Statistique Canada, (2009), *Enquête sociale générale, Cycle 23* [Canada] : *Victimisation*, Ottawa.

Statistique Canada, (2010a), *Enquête sociale générale, Cycle 24* [Canada] : *Bien-être et stress lié au manque de temps*, Ottawa.

Statistique Canada, (2010b), *Tableau 053-0001 : État civil, naissances, décès et mariages, Canada, provinces et territoires, trimestriel (nombre)*, CANSIM, disponible sur : <https://www150.statcan.gc.ca/t1/tbl1/fr/tv.action?pid=1710005901>.

Statistique Canada, (2011), *Enquête sociale générale, Cycle 25* [Canada] : *Famille*, Ottawa.

Statistique Canada, (2012), *Enquête sociale générale, Cycle 26* [Canada] : *Les soins données et reçus*, Ottawa.

Statistique Canada, (2013), *Enquête sociale générale, Cycle 27* [Canada] : *Identité sociale et don, bénévolat et participation*, Ottawa.

Statistique Canada, (2014), *Enquête sociale générale, Cycle 28* [Canada] : *Sécurité des Canadiens*, Ottawa.

Statistique Canada, (2015), *Enquête sociale générale, Cycle 29 [Canada] : Emploi du temps*, Ottawa.

Statistique Canada, (2016), *Enquête sociale générale, Cycle 30 [Canada] : Les Canadiens au travail et à la maison*, Ottawa.

Talin K. (2006), *Valeurs religieuses et univers politiques. Amérique du Nord et Europe*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.

Talin K. (2017), *Les valeurs de la société distincte. Une comparaison Québec-Canada*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.

Thériault J. Y. (2019), *Sept leçons sur le cosmopolitisme. Agir politique et imaginaire démocratique*, Montréal, Québec Amérique.

Thiessen J. et Wilkins-Laflamme S. (2017), "Becoming a Religious None: Irreligious Socialization and Disaffiliation", *Journal for the Scientific Study of Religion* vol. 56, n° 1, p. 64-82.

Thiessen J. et Wilkins-Laflamme S. (2020), *None of the Above, Nonreligious Identity in the US and Canada*, New York, New York University Press.

Tschannen O. (1992), *Les théories de la sécularisation*, Genève/Paris, Librairie Droz.

Turgeon L. et Bilodeau A. (2014), « Minority Nations and Attitudes Toward Immigration: The Case of Quebec », *Nations and Nationalism*, vol. 20, n° 2, p. 317-336.

Turgeon L., Bilodeau A., White S. et Henderson A. (2019), "A Tale of Two Liberalisms? Attitudes toward Minority Religious Symbols in Quebec and Canada", *Canadian Journal of Political Science*, vol. 52 n°2, p. 247-265.

Voyé L. (2006), « Religion et politique en Europe », *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n° 1, p. 139-163.

Weber M. (1915-1920), *Sociologie des religions : L'éthique des religions mondiales*, Traduction de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard.

Weber M. (1971 [1920]), *Économie et Société : Les voies de salut et leur influence sur la conduite de la vie*, Paris, Plon.

Weber M. (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.

Willaime J.-P. (2008), *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon, Olivétan.

Zubrzycki G. (2016), *Beheading the Saint: Nationalism, Religion and Secularism in Quebec*, Chicago, University of Chicago Press.

NOTES

1 Plusieurs intellectuels catholiques de l'époque mettaient alors de l'avant une sorte de modèle interconfessionnel où, malgré un centrage sur la confession majoritaire, la société québécoise travaillerait à s'ouvrir aux confessions diverses ainsi qu'à l'athéisme, dans ce que chacun peut apporter à l'ensemble et au commun. En un sens, l'interconfessionnalisme de l'époque (issu notamment de l'œcuménisme, fortement promu lors du concile Vatican II) s'est avéré l'ancêtre de l'interculturalisme, qui en est une version sécularisée. À ne pas confondre, bien sûr, avec le multiculturalisme ou le multiconfessionnalisme.

2 En 2005, rappelons que plus de 65 % des élèves du secondaire étaient encore inscrits à des cours d'éducation religieuse confessionnelle - les autres préférant des cours dits de morale civique.

3 Notons toutefois un important travail d'exploration de cette voie d'analyse dans la thèse de maîtrise de Jean-François Laniel (2010).

4 Volume 57, numéros 2-3, mai-décembre 2016. Plus axé sur les dimensions juridiques et socio-politiques de la laïcité, ce numéro complétait fort bien celui publié cinq ans plus tôt par E.-Martin Meunier (dir.), « Catholicisme et laïcité au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, septembre-décembre 2011.

5 Ne pensons qu'à l'ouvrage de Michael Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970* (2006) ; ou celui, plus récent, de Jules Racine St-Jacques, *Georges-Henri Lévesque, un clerc dans la modernité* (2020).

6 Surtout si cela s'avère nécessaire pour vérifier son identité ou pour des questions de sécurité (article 8).

7 De 42 à 51 %, selon les sondages et l'époque où ils furent menés (Durand, 2013).

8 Sondage Léger du 22 au 26 mars 2019 sur la laïcité auprès de 1015 répondants, panel de répondants, Québec, pondération 2001 - Statistique Canada ; marge d'erreur de 3,08 % ; sondage Léger pour le compte du *Projet sur la diversité provinciale* du 20 décembre 2013 au 9 février 2014 auprès de 1000 cas, panel de répondants du Québec - marge d'erreur de 1,08 % ;

sondage Léger pour le Jack Jedwab du 3 au 7 mai 2019 auprès de 1212 cas, panel de répondants du Québec – marge d'erreur de 3,09 %.

9 Ces données ont été recueillies, de 2008 à 2011, par le groupe de recherche, dirigé par E.-Martin Meunier de l'Université d'Ottawa, « Vers une sortie de la religion culturelle des Québécois ? Analyse statistique des pratiques catholiques d'inscription culturelle au Québec et analyse comparative avec le Canada et l'Ouest de l'Occident : baptême, mariage, funérailles (1960-2010) - phase 1 », subventionné par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada. Elles ont été par la suite actualisées lors des phases 2 (2011-2014) et 3 (2015-2020) du projet de recherche. Il importe de saisir que ces données ne sont pas issues de sondages (ou d'approximations statistiques), mais d'une compilation des statistiques diocésaines au Québec.

10 Sur la notion d'*exemplars* de la sécularisation, voir Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation* (1992).

11 Pour une lecture plus détaillée de cette interprétation, lire E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, « Permanence et recomposition de la "religion culturelle". Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005) » (2010).

12 Sur cet imaginaire, voir Gérard Bouchard, « L'imaginaire de la grande noirceur et de la Révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec » (2005).

13 Selon un sondage CROP, 11 ans plus tard, en 2016, le pourcentage aura diminué de 15 % (pour atteindre 62 % des Québécois se disant croire en Dieu) (Giguère, 2017).

14 Voir les travaux du doctorant en sociologie Ryan Lux sur la fermeture des églises au Québec de 1980 à nos jours.

15 Rappelons que nous n'avons pas produit les questionnaires des sondages à l'étude. Nous devons donc procéder à partir des indicateurs définis par les sondeurs. Nous remercions les sondeurs de nous avoir donné accès à leur base de données. Heureusement, les sondages utilisés ont présenté des questions directement en lien avec le projet de loi 21 – d'où l'accent mis sur les applications de la loi, notamment ses aspects les plus restrictifs, comme l'interdiction du port de signes religieux dans l'espace étatique.

16 Six réponses étaient possibles pour cette question : fortement en accord, plutôt en accord, plutôt en désaccord, fortement en désaccord, je ne sais pas et je préfère ne pas répondre. Nous avons regroupé les deux catégories

manifestant un certain niveau d'accord dans un même catégorie : « accord ». Nous avons fait de même pour le désaccord. Enfin, nous avons choisi de ne pas tenir compte du faible nombre d'individus ayant choisi les réponses « je ne sais pas » ou « je préfère ne pas répondre ».

17 La question traitant de l'accord ou du désaccord avec l'interdiction du port de signe religieux pour les juges, les policiers et les gardiens de prison nous semble également pertinente. Les résultats de cette question se trouvent dans des tableaux en annexe.

18 Sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20.

19 *Ibid.*

20 Rappelons, comme avec le graphique 1, qu'ils sont très nombreux à se dire catholiques sans nécessairement pratiquer cette religion assidûment ou bien à avoir complété tous les sacrements usuels.

21 Remarquons au passage que 33,9 % des individus appartenant aux autres religions (que chrétiennes) appuient la mesure d'interdiction du port des signes religieux pour cette question. Le faible nombre de cas, sous cette catégorie déjà regroupée (n=235), nous force cependant à la prudence statistique. Nous ferons alors l'économie d'une interprétation trop ambitieuse (Sondage Léger Marketing effectué du 3 au 8 mai 2019 par panel web auprès de 1212 répondants. Pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,09 %, 19 fois sur 20).

22 Notons néanmoins que le profil des jeunes âgés entre 18 et 34 ans est beaucoup plus difficile à circonscrire, et cela, indépendamment de la langue ou de la religion.

23 Nous faisons ici appel à une deuxième base de données, nous permettant ainsi de traiter du rapport régional sur cette question. Sondage Léger Marketing effectué du 22 au 26 mars 2019 par panel web sur 1015 répondants, pondération 2001 – Statistique Canada, marge d'erreur 3,08 %.

24 La question qui fut posée est la suivante : Quelle est votre opinion à l'égard de l'immigration ? Nous avons regroupé les catégories de réponses suivantes : Très positif et positif ainsi que négatif et très négatif en deux. Les réponses positives d'un côté, et les réponses négatives de l'autre.

25 Notons au passage que la comparaison à titre indicatif entre les deux modèles est possible puisque les mêmes questions furent posées et que les

mêmes catégories de réponses étaient disponibles. Or, il est important de répéter que les bases de données, bien que représentatives et pondérées, ne sont pas exactement les mêmes. Il ne s'agit pas de données longitudinales.

26 Notre modèle brosse un portrait des chances qu'un individu soit en accord avec le port de signe religieux. Une valeur positive signifie qu'un individu appartenant à cette catégorie de la variable a plus de chance que la catégorie de référence d'être en accord avec le port de signes religieux. Dans le cas opposé, une variable négative indique qu'il y a un moins grand nombre de chances, comparativement à la catégorie de référence, qu'un individu soit en accord avec le port de signes religieux.

27 Il fut effectué au temps des débats sur la Charte des valeurs du Parti Québécois et est identifié par les bandes d'un gris pâle (graphique 5).

28 Notons que si l'on change la catégorie de référence – du catholicisme à l'islam – il devient possible d'atteindre certains seuils de significativité. Avec cette seconde configuration, nous remarquons que les catholiques (-8,7), les protestants (-7,8), les autres religions (-8,2) et les sans-religions (-13,8) ont moins de chance d'être en accord avec le port de signes religieux chez les professeurs et directeurs d'écoles publiques.

29 En ayant les catholiques comme catégorie de référence à la variable religieuse, il est statistiquement non-significatif de comparer le modèle de 2019 à celui de 2013-2014. Néanmoins, lorsqu'on isole l'Islam comme catégorie de référence en 2019, on remarque que les catholiques se comportent sensiblement comme les sans-religions en ayant respectivement des rapports de cotes de -5 et -5,2.

30 En 2016, 22,11 % des personnes âgées de 15 à 34 ans au Québec se déclaraient sans-religion, soit 1,6 fois plus que pour les personnes âgées de 35 à 59 ans, et 6,3 fois plus que chez les aînés âgés de 60 ans et plus.

31 Sur ce régime de religiosité, lire E.-Martin Meunier et Sarah Wilkins-Laflamme (2011, 714-719).

32 Par exemple, une partie du programme autour de l'interculturalisme des années 1990, pour ne citer que cet exemple, s'intégrait assez bien à l'état catho-laïque de la société québécoise (Rocher et Labelle, 2010 ; Rocher, 2016).

33 Pour une discussion autour de ce thème, lire notamment Lori Beaman, « La religion hors la loi : exempter la religion majoritaire par la culture et le patrimoine » (2016).

34 Cela réalise peut-être un peu tardivement la prédiction qu'avait fait Jacques Grand'Maison dans le livre *Vers un nouveau conflit des générations. Profils sociaux et religieux de 20-35 ans* (1992).

ABSTRACTS

Français

Les auteurs proposent de réfléchir sur les liens entre religion et appui à la laïcité dans le contexte québécois. Pour y parvenir, ils retracent d'abord l'évolution du rapport qu'ont les Québécois à la laïcité, révélant, d'une certaine façon, ce qui mènera à l'adoption de la Loi sur la laïcité de l'État (Loi 21). Une sérieuse mise en contexte de la transformation du régime de religiosité des Québécois depuis les années 1960 à nos jours permet ensuite de retracer et d'analyser le rapport qu'entretiennent les Québécois à la religion tout au long de cette période de sécularisation. Les auteurs analysent trois sondages sur les perceptions et l'appui des mesures restrictives contenus dans la Loi 21. Les questions du port de signes religieux par les enseignants et les directeurs d'écoles primaires et secondaires publiques sont au cœur de leur analyse. Ces données, recueillies par de grandes firmes de sondages, dévoilent un fait inusité à première vue : l'appui des mesures visant à restreindre le port de signes religieux dans l'espace public serait principalement le fait de citoyens francophones se déclarant catholiques. Analysant une série de graphiques descriptifs, les auteurs font émerger les principales caractéristiques sociodémographiques présentes chez les individus appuyant certaines facettes de la Loi 21. En outre, à partir de ces caractéristiques, ils élaborent deux modèles logistiques et examinent la prépondérance des divers facteurs expliquant cet appui. La langue, l'âge et le lieu d'habitation semblent aussi de sérieux déterminants de l'appui aux mesures restrictives de la laïcité. Lorsque regroupées, ces caractéristiques permettent d'esquisser certains profils d'individus plus susceptibles d'adhérer aux principes contenus dans cette loi, ou de les rejeter. Les auteurs terminent en montrant que, par cet appui à la Loi 21, la société québécoise est à la fois unie dans une position identitaire et nationalitaire forte, mais aussi qu'elle est traversée de plusieurs polarisations pour son avenir.

English

The authors propose to reflect on the links between religion and support for secularism in the Quebec context. To do so, the first trace the evolution of Quebecers' relationship to secularism, revealing, in a way, what will lead to the adoption of the Act Respecting the *Laïcité* of the State (Bill 21). A serious contextualization of the transformation of Quebecers' religious system from the 1960s to the present day then allows us to trace and analyze Quebecers' relationship to religion throughout this period of secularization. The authors analyze three surveys regarding perceptions of

and support for the restrictive measures contained in Bill 21. The issue of the wearing of religious symbols by teachers and directors of public elementary and secondary schools is at the heart of their analysis. These data, collected by major polling firms, reveal a fact that seems unusual at first glance: support for measures to restrict the wearing of religious symbols in the public space comes mainly from Francophone citizens who declare themselves to be Catholics. Using a series of descriptive graphs, the authors highlight the main socio-demographic characteristics of individuals who support certain aspects of Bill 21. Based on these characteristics, the authors then develop two logistics models and examine the preponderance of the various factors explaining this support. Language, age, and place of residence also appear to be serious determinants of support for restrictive measures of laïcité in Quebec. When taken together, these characteristics make it possible to outline certain profiles of individuals who are more likely to support or reject the principles contained in the legislation. The authors conclude by showing that through this support for Bill 21, Quebec society is both united in a strong identity and nationalist position but is also experiencing several polarizations for its future.

INDEX

Mots-clés

laïcité, Québec, signes religieux, Loi 21, régime de religiosité

Keywords

laicity/secularism, Quebec, religious symbols, Bill 21, regime of religiosity/religious regime

AUTHORS

E.-Martin Meunier

E.-Martin Meunier est Professeur titulaire à l'École d'études sociologiques et anthropologiques de l'Université d'Ottawa, Titulaire de la Chaire « Québec, francophonie canadienne et mutations culturelles » et Directeur du Collège des chaires de recherche sur le monde francophone de l'Université d'Ottawa, Ontario, Canada. Il a récemment publié avec Jean-Paul Willaime, *La guerre des dieux n'aura pas lieu. Entretien Jean-Paul Willaime avec E.-Martin Meunier* (Labor et Fides, 2019). Il codirige la Collection « 21^e - Société, Histoire et cultures » aux Presses de l'Université d'Ottawa.

IDREF : <https://www.idref.fr/073464783>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000079808977>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/14497136>

Jacob Legault-Leclair

Jacob Legault-Leclair est actuellement étudiant au doctorat en sociologie à l'Université de Waterloo, Ontario, Canada. Il se spécialise en méthode quantitative, en sociologie de l'immigration et la sociologie des religions. Sa thèse de maîtrise, effectuée en sociologie à l'Université d'Ottawa, portait sur les déterminants culturels de la migration entre l'Ontario et le Québec. Il a aussi travaillé les caractéristiques sociodémographiques des Québécois relativement à la Loi 21.

L'État et la religion en droit positif camerounais

Luc Patrick Balla Manga

DOI : 10.35562/rif.1177

Copyright
CC BY

OUTLINE

- I. La démarcation explicite de l'État par rapport à la religion
 - I.1. La laïcisation de l'État
 - I.2. La négation de la « religion d'État »
 - II. L'imbrication implicite de l'État à toutes les religions
 - II.1 La reconnaissance de la liberté religieuse
 - II.2 La rémanence d'une nation multi religieuse
- Conclusion

TEXT

- 1 Peut-on séparer définitivement l'État de la religion ? Les débats sur la division entre l'État et la religion seront-ils tranchés un jour ? Cette série de questionnement augure un constat : celui du cordon ombilical qui lie l'État et la religion ou si l'on préfère le politique au religieux. Si, en effet, depuis 1905 en France avec l'avènement de la Loi du 9 décembre 1905 (dont on sait qu'à travers la République, elle assurait la liberté de conscience, garantissait le libre exercice des cultes, sous les seules conditions de l'ordre public), l'État semble se démarquer de la religion, il reste qu'en réalité, les deux concepts sont plus inséparables que séparables. Étendue au Cameroun en application de l'article 7 de la Convention du mandat, puis du Décret du 28 mars 1933, la division entre la religion et l'État figure dans toutes les Républiques (entendons par là dans cette étude toute nouvelle constitution formelle donnant naissant à une nouvelle forme d'État. On peut noter successivement la constitution du 4 mars 1960, qui met sur pied un État unitaire, celle du 1^{er} septembre 1961

instituant le fédéralisme et enfin celle du 2 juin 1972, qui martèle l'État unitaire) qu'a connu notre pays.

- 2 Ce sujet connaît un regain d'intérêt dans la mesure où certains États de par le monde consacrent une religion d'État (dont on peut trouver une intéressante tentative de synthèse chez Owona, 2010, 60 et s.) ou, à tout le moins, on observe dans ces États-là une prise en compte de la dernière par le premier, voire une assimilation de l'un à l'autre. C'est le cas notamment des États confessionnels musulmans et chrétiens tels que le Bahreïn, l'Iran, l'Arabie Saoudite, Égypte, Pakistan, Maroc, Madagascar, Israël, le Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du nord, etc. Tandis que d'autres, qui se situent aux antipodes des États confessionnels, tendent à se démarquer formellement de la religion en proclamant un État laïc. La plupart des pays d'Afrique noire d'influence française, tout comme la France avec qui la filiation n'est plus à démontrer pour des raisons évidentes tenant à l'histoire, semblent faire leur, le principe cardinal de la laïcité de l'État. En témoigne l'article 2 alinéa 1 de la Loi constitutionnelle camerounaise du 18 janvier 1996 aux termes duquel : la République « est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale ». On retrouve des dispositions analogues dans la Constitution gabonaise du 19 août 2003 en son article 2 : « Le Gabon est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Il affirme la séparation de l'État et des religions et reconnaît toutes les croyances, sous réserve du respect de l'ordre public ». Il en va identiquement de celle ivoirienne de novembre 2016 en son article 49 et aux termes duquel : « La République de Côte d'Ivoire est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale » ; française du 4 octobre 1958, article premier : « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale ».
- 3 Cependant, le constat est tel que même les États laïcs dans leur portion majoritaire, semblent entretenir des rapports indissolubles, voire incestueux avec la religion au nom de la liberté d'expression, de conscience, voire de culte. Cela est d'autant plus exact que dans ces États, la religion relève du tabou politique puisque l'État n'adhère à aucune croyance mais laisse cette liberté à chacun et se borne juste à l'encadrer.

- 4 Une étude de plus sur l'État et la religion peut paraître à première vue excessive, tant il est vrai qu'une littérature juridique abonde sur la question ailleurs, mais aussi dans notre droit (Momo, 1999, 821-847 ; Guimdo Dongmo, 2001, 39-56 ; Guimdo Dongmo, 1999, 791-819). Toutefois, une étude spécifique sur l'État et la religion n'est pas encore réalisée dans notre droit positif, d'où la justification de la thématique choisie.
- 5 Toute étude scientifique, et notamment juridique recommande quelques précautions théoriques préalables relatives à la clarification des concepts de l'étude. L'État dans son acception juridique renvoie à une personne morale souveraine. Titulaire des droits et apte à assumer des obligations, l'État apparaît comme la seule société dans laquelle les gouvernants exercent la contrainte. Admettre *a priori* que l'État est « une collectivité humaine ou une société politique stabilisée et organisée, ayant le monopole de la force » (Momo, 1999, 821) ne paraît au mieux admissible qu'en ce qui concerne son aspect métaphysique ou abstrait. En revanche, la question de sa relation avec la société, en particulier sa capacité à agir dans la société conduit à nuancer un tel propos.
- 6 Sociologiquement, l'État est un territoire dans lequel vit une population soumise à un pouvoir politique qui ne tire sa légitimité que des seuls gouvernés. Ainsi, ces derniers confient leur souveraineté aux gouvernants et peuvent ne plus leur renouveler la confiance à l'issue de leur mandat représentatif. En définitive sur ce point, on peut conclure avec des éminents constitutionnalistes, que : « l'État est à la fois une idée et un fait, une abstraction et une organisation » (Ardant et Mathieu, 2010, 21). En termes différents, la définition de l'État n'est exacte et par conséquent ne paraît avoir un caractère d'évidence que pour autant qu'elle met en relief, les éléments sociologiques (population, territoire et pouvoir politique) d'une part, et de l'autre, les éléments juridiques (personnalité morale et souveraineté).
- 7 Faisant suite à la pénétration civilisatrice occidentale en Afrique, la religion est perçue par le professeur Joseph Owona comme : « un ensemble de rites, de croyances généralement éthiques, de dogmes adoptés comme convictions par une société ou des groupes d'individus » (Owona, 2010, 54). Cette expression peut également

désigner un ensemble de croyances répétées et généralement acceptées comme la base de conduite d'un groupe humain. Ainsi, distingue-t-on généralement deux tendances principales de par le monde : le christianisme et l'islam (Bencheikh, 1999-2000, 73-82). Aussi, « repose-t-elle sur un corps de doctrine qui prescrit des comportements et des croyances » (Lavroff, 2004, 319).

- 8 Il est à noter que si l'État à travers les pouvoirs publics semble ne pas vouloir associer les autorités religieuses à la gestion des affaires publiques, c'est bien parce qu'il entend donner une orientation précise à la population vivant dans son territoire à travers les libertés publiques qu'il lui reconnaît, alors que la religion vise le perfectionnement de ses adhérents et une vision idéale et idéale de ses institutions. Cependant, force est de constater avec un auteur que, de nos jours, « la religion constitue l'un des terrains privilégiés des investissements des politiciens, et les hommes d'Église participent largement aux activités à caractère politique » (Tsiarify, 2013, 174). C'est alors que l'on peut se poser la question de savoir au regard de tout ce qui précède : quelle est la nature des rapports entretenus entre l'État et la religion dans notre droit positif ?
- 9 Ainsi, par l'approche analytique basée sur l'exégèse des textes juridiques, et complétée au besoin par la manière dont le droit est appliqué par les parties prenantes à la faveur d'un procès autant que la pratique, il convient de relever que la religion et l'État dans notre pays entretiennent des rapports à géométrie variable. Tantôt, il y a une distanciation de l'État par rapport à la religion (I), tantôt, il y a une assimilation de l'État à toutes les religions (II).

I. La démarcation explicite de l'État par rapport à la religion

- 10 S'il y a un élément en partage entre les anciennes possessions françaises d'Afrique, c'est bien évidemment la séparation de l'État et de la religion. On peut lire cela de manière on ne peut plus claire dans la plupart des constituants, qui adoptent la formule suivante : la République est « une et indivisible, laïque, démocratique et sociale ». L'idée globale qui se dégage de cette disposition est que la laïcité participe de la construction et de la consolidation de l'unité nationale

considérée comme un patrimoine à préserver par ces pays. En simplifiant, il peut être dit qu'au regard de l'héritage résultant de la diversité culturelle et linguistique dont notre pays bénéficie, il serait de bon ton que chaque communauté adhère de façon consciente à une croyance et l'exerce en marge de la politique conformément aux principes fondateurs de l'État et de l'ordre public.

- 11 Il est à préciser par ailleurs que la mise en œuvre des libertés publiques, notamment celles relatives aux opinions, à la religion est facilitée dans les États d'Afrique noire francophone globalement et singulièrement au Cameroun par le procédé de la séparation de l'État et la religion. L'objectif ici est de laisser la politique aux politiciens et la religion aux religieux. Cette considération justifie que les autorités religieuses ne doivent pas intervenir dans le champ politique, tout comme les politiques doivent être exclus du domaine religieux. Il en résulte donc une séparation aussi bien organique que fonctionnelle couplée d'une neutralité et d'une indépendance réelles et effectives. De surcroît, la République et la souveraineté s'en trouvent préservées. Dans ce sens, deux issues s'offrent à notre pays à travers la Constitution : la laïcisation de l'État (I.1) et le rejet d'une religion d'État (I.2).

I.1. La laïcisation de l'État

- 12 Introduite par le droit occidental à travers le mouvement colonial, la laïcité a eu un impact sur notre droit traditionnel africain ou précolonial. Deux raisons tendant à justifier cela peuvent être avancées ici. Si l'on considère nos sociétés traditionnelles, on verra que la laïcité va provoquer le déclin progressif de l'autorité des chefs traditionnels, étant observé que la chefferie va perdre son caractère sacré et se voir reléguée en arrière-plan au nombre des circonscriptions administratives. Ainsi s'explique-t-il probablement que le ministre de l'administration territoriale ait récemment par arrêté du 4 décembre 2019, démis de ses fonctions Monsieur Biloa Effa, jusqu' alors chef de 3^e degré du quartier Messa Nkoba'a, dans l'arrondissement de Yaoundé II, Département du Mfoundi, Région du Centre (Arrêté n° 000111/A/MINAT du 4 décembre 2019 portant destitution de Monsieur Biloa Effa de ses fonctions de chef de 3^e degré Messa Nkoaba'a, Arrondissement de Yaoundé II , Département

du Mfoundi, Région du Centre). L'autorité administrative fait valoir que cette destitution de l'auxiliaire de l'administration est consécutive entre autres : à l'instigation et l'incitation à l'insurrection ; l'insubordination caractérisée à l'endroit des autorités administratives ; et enfin, la participation active à une manifestation publique interdite.

- 13 De même, les principes démocratiques tels que l'égalité, la liberté, l'individualisme introduits par la laïcité, ont tout aussi contribué du moins en théorie, à faire disparaître le droit traditionnel, sinon à l'amenuiser. Cela n'allait pas sans conséquence sur le droit applicable puisque le droit traditionnel ne pouvait s'appliquer que pour ses dispositions non contraires ou compatibles aux principes du droit occidental. Les choses étaient appelées à changer, puisque le droit occidental allait devenir le droit commun et le traditionnel, celui d'exception. C'est sur la base du droit moderne (c'est-à-dire celui en vigueur depuis l'accession à l'autonomie et qui réalise un syncrétisme entre le droit occidental et le droit traditionnel) qu'il convient donc d'appréhender la laïcité et les conséquences qu'elle emporte. Elle plonge sa source profonde dans la Constitution du 4 mars 1960 et s'entend de la séparation des Églises et de l'État tout en impliquant aussi que la République n'est ni ecclésiastique ni religieuse.
- 14 Les constituants, qui ont choisi de faire précéder le dispositif de la constitution d'un ensemble d'énoncés normatifs contenus dans le préambule (Tetang, 2015, 964), et au travers desquels ils affirment la division entre l'État et la religion à partir de la laïcité, ont voulu par-là mettre en évidence la garantie de la bonne marche de la République en même temps que son indivisibilité. En droit, cette laïcité a alors principalement signifié trois choses : d'abord, la séparation de la société civile de la société religieuse. Il y a néanmoins lieu de relever que dans la pensée hégélienne et aujourd'hui communément admise, la société religieuse fait totalement partie de la société civile. Ensuite, la laïcité renvoie à l'indépendance, l'impartialité et la neutralité de l'État vis-à-vis de la religion ou plus concrètement la démarcation du premier par rapport à la dernière.
- 15 En dernier lieu, elle s'oppose à la reconnaissance d'une super religion ou religion d'État. Cependant, le fait que cette séparation n'ait été accompagnée d'aucune autre garantie que celle-là, elle n'a pas pu et

su résister au retour dans la pratique d'une imbrication. Très souvent en effet, l'État se trouve comme pris en étau entre la libre expression des convictions religieuses que prévoit la laïcité et la restauration de l'ordre public, qui protège et limite ce droit fondamental. Surtout lorsque certaines religions expriment publiquement leur croyance alors même qu'elles ne sont pas reconnues ou encore qu'elles confessent leur foi dans l'illégalité. Il doit alors concilier deux impératifs catégoriques obéissant à une logique et ayant des implications contradictoires. Leur laisser une marge de manœuvre serait heurter les autres confessions exerçant dans la légalité, leur fermer les portes serait tout aussi atteindre cette minorité citoyenne dans l'expression clandestine de sa foi. L'État laïc n'hésite donc pas à restreindre la liberté des citoyens, qui au nom de la confession de leur foi portent atteinte à l'ordre public et aux bonnes mœurs. Cela se produit généralement dans les églises dites « réveillées » ou si l'on veut religions révélées, dans lesquelles on observe des rixes débouchant parfois sur des pertes en vies humaines et de nombreux dégâts matériels à l'occasion des quiproquos qui peuvent naître entre les dirigeants ou encore entre ceux-ci et leurs fidèles. C'est également le cas des nouvelles sectes ou religions telles que le mouvement des Témoins de Jéhovah, qui longtemps en conflit avec l'État du Cameroun, va fonctionner dans la clandestinité jusqu'à sa reconnaissance officielle par le décret n° 93/043 en date du 3 février 1993 (Guimdo Dongmo, 1999, 806). L'État camerounais dispose pour résorber ces problèmes des mesures tirées d'une assise juridique (dont on peut retrouver une tentative de synthèse chez Guimdo Dongmo, 1999, 791-819) solide à l'effet de toujours garantir la liberté de religion et de préserver l'ordre public. Elles vont de la suspension à la dissolution. La première, énoncée à l'article 30 de la Loi n° 053/90 du 19 décembre 1990 relative à la liberté d'association pose que : « toute association religieuse peut être suspendue par arrêté du Ministre de l'Administration territoriale pour trouble à l'ordre public ». La seconde consignée dans l'article 31 de la Loi n° 053/90 du 19 décembre 1990 relative à la liberté d'association prescrit que « toute association religieuse dûment autorisée dont l'objet initial est par suite dévié peut-être dissoute, après préavis de deux mois resté sans effet, par décret du Président de la République ».

- 16 Par ailleurs et toujours dans le même sens, le juge à qui incombe la garantie et la protection de la liberté de religion ne manque pas de sanctionner certaines confessions tendant à mettre à mal les activités ou les intérêts généraux ou même encore exerçant leurs activités en violation du préambule constitutionnel qui leur reconnaît pourtant ce droit (voir notamment en ce sens, les affaires *Eitel Mouelle Koula c/ État fédéral du Cameroun*, arrêt n° 178/CFJ/SCAY du 29 mars 1972, et *Nana Tchana Daniel c/ État fédéral du Cameroun*, arrêt n° 194/CF/SCAY du 25 mai 1972).
- 17 À l'opposé de la religion d'État, qui admet l'exercice de la foi par une seule confession en lui reconnaissant des prérogatives injustifiées à côté des autres, la laïcisation pour sa part, est le fait pour l'État de ne reconnaître de valeur à aucune religion à l'exclusion des autres. Par ce moyen, l'État entend clairement jouer sa partition dans la construction et même la consolidation de l'unité nationale en étant neutre dans l'exercice de la liberté de conscience et d'opinion. Une observation fondamentale mérite d'être soulignée ici à propos de la laïcisation du droit traditionnel par le truchement de l'enseignement public. Il importe de relever que le caractère laïc de la République justifie cette observation si l'on n'omet pas que tous les établissements publics d'enseignement primaire, secondaire et universitaire sont à l'image de la République.
- 18 En outre, la nature de certaines choses servant de fondement à d'autres ou si on préfère entraînant d'autres, l'on peut penser qu'en droit administratif, notamment en droit de la fonction publique, c'est la laïcité de l'État camerounais, qui oblige que le recrutement ou le maintien dans les corps créés en application des dispositions du statut de la fonction publique soit incompatible avec la qualité de Ministre du culte (Article 14 du décret n° 94/199 du 7 octobre 1994 modifié et complété par décret n° 2000/287 du 12 octobre 2000 portant statut de la fonction publique). C'est à ce titre également qu'au nombre des obligations du fonctionnaire figure celle de réserve et qui consiste pour lui à s'abstenir d'exprimer publiquement ses opinions religieuses ou de servir en fonction de ces dernières (Article 40 alinéa 2 du décret n° 94/199 du 7 octobre 1994 modifié et complété par décret n° 2000/287 du 12 octobre 2000 portant statut de la fonction publique). Puisque le risque serait alors grand de voir se développer les fratries, congrégations en lieu et place d'une

administration publique au service de tous. Ce qui somme toute ne connote pas avec la satisfaction de l'intérêt général que poursuit l'administration, mais davantage avec la satisfaction de quelques individus privilégiés, notamment ceux ayant les mêmes convictions religieuses que les agents publics et par conséquent, la promotion de la discrimination injustifiée et basée sur la croyance ou la conviction religieuse.

- 19 Plus encore, c'est en référence au caractère laïc de notre République, que le Code pénal prévoit une peine plus aggravante et donc doublée, en même temps que l'exclusion des circonstances atténuantes, lorsqu'un fonctionnaire, un responsable politique, de média, d'une organisation non gouvernementale ou d'une institution religieuse est l'auteur d'un discours incitant à la haine (article 241-1 alinéa 3 de la loi n° 2019/020 du 24 décembre 2019 modifiant et complétant certaines dispositions de la loi n° 2016/007 du 12 juillet 2016 portant Code pénal).
- 20 Enfin et suivant une pratique aujourd'hui constante, l'administration ne tient pas souvent compte des considérations religieuses dans l'organisation des concours de la fonction publique, en particulier les jours de passage des épreuves écrites, qui pour la plupart se déroulent le samedi et le dimanche. Pourtant, cette solution qui peut sembler choquante est cependant nuancée en droit communautaire européen. Ce point de vue figurait déjà dans la décision bien connue de la Cour de Justice des Communautés Européennes en l'espèce *Vivien Prais c/Conseil* (CJCE, 27 octobre 1976, Affaire 130/75, recueil CJCE, 1589) où la Cour a estimé que l'administration était tenue de prendre en considération toute demande fondée sur des motifs religieux tendant à repousser la date de passage d'un concours de la fonction publique à conditions toutefois d'en être informée suffisamment à l'avance (Favoreu, Gaia, Ghevontian, Melin-Soucramanien, Pena-Soler, Pfersmann, Pini, Roux, Scoffoni et Tremeau, 2007, 552).
- 21 En poussant en avant l'analyse, on peut voir dans cette posture de l'État camerounais et même des autres anciennes possessions françaises d'Afrique, une prise de position claire sur le modèle de la nation à prendre en compte. Si l'on considère la chronologie, on verra en effet que deux tendances de la nation se sont affrontées, même si

à l'ère contemporaine, elles sont contraintes de cohabiter. La première objective, célébrée par l'école historique allemande et qui a très tôt montré ses limites s'adossait sur un ensemble d'éléments objectifs tels que la race, la religion, la culture et la langue. Selon les tenants de ce courant, il suffit pour parler d'une nation, que les individus vivant dans un espace géographique donné partagent les mêmes valeurs liées notamment à la race, la religion, la culture et la langue ou encore se reconnaissent dans ces éléments objectifs. Et l'on sait de nos jours qu'il existe plusieurs États à diversité culturelle, linguistique, multilingue et multiraciale, dont le Cameroun est l'exemple éclatant.

- 22 La seconde subjective, défendue et magnifiée par la plupart des auteurs français et reconnue comme la plus perfectionnée pour l'instant, débouche sur une histoire commune et un rêve d'avenir partagé. L'on comprend dans ces conditions que l'État camerounais ait opté pour une laïcisation de l'État à l'effet de reconnaître à toute sa population, en raison de sa diversité ethnique, religieuse, culturelle et linguistique la possibilité de vivre ensemble. Cependant, malgré cette abnégation de la constituante pour la poursuite de l'unité dans la diversité sous le prisme de la laïcité, la crise de désintégration sociale et ethnique ne manque pas de frapper notre jeune État dont la construction nationale est encore une quête permanente. L'on pense notamment dans ce cas à la crise dite anglophone, qui sévit au Cameroun depuis plus de trois ans au nom des revendications linguistiques pourtant déguisées en fédéralisme. Ces intentions inavouées pourraient également à la longue aboutir à une sécession sur la base des revendications religieuses, culturelles, voire ethniques.
- 23 Le remarquable essor de la laïcité est inspiré par le souci de l'État camerounais à jouer le rôle de régulateur dans l'exercice de la liberté d'opinion, religieuse et philosophique, en préservant l'ordre public, afin de permettre aux uns et aux autres d'exercer leur liberté, notamment en pratiquant leurs croyances sans toutefois nuire à l'exercice par autrui des mêmes ou des autres libertés ou croyances. Il apparaît ainsi que l'un des moyens pour y parvenir consiste à « se placer à distance égale par rapport aux différents groupes religieux » (Momo, 1999, 824), afin conclut le professeur Momo, « d'éviter la compromission » (Ibid.).

- 24 Cette démarche a été retenue par l'ensemble des pays africains d'influence française (sans plus énoncer expressément le contenu des dispositions, on renverra simplement : aux article 2 de la Constitution gabonaise du 19 août 2003 ; article 49 de la Constituante ivoirienne de novembre 2016 ; et au surplus, l'article premier de la Constitution française du 4 octobre 1958), où on peut également observer le rejet d'une super religion.

I.2. La négation de la « religion d'État »

- 25 Conséquence directe et immédiate de la pluralité de religion, la négation ou le rejet de la religion d'État a pour effet d'encourager l'exercice et le libre choix de la religion ou de la croyance qui convient le mieux à chaque citoyen. L'une des différences et pas des moindres, entre un État laïc et celui religieux réside dans le fait que le premier tend à assurer les droits fondamentaux et se veut plus libéral et démocratique, alors que le second, moins libéral, oriente à l'avance ses citoyens vers une seule croyance, sans nécessairement se soucier de leur intime conviction. Il serait tout à fait exact de dire que le droit des minorités religieuses, voire la liberté de religion s'en trouve violée au profit d'une grande masse qui adhère à un culte ou une religion de façon consciente ou inconsciente.
- 26 Dans un État démocratique doté d'une diversité culturelle, linguistique et ethnique, la négation de la super religion ou religion d'État apparaît comme l'unique formule pouvant permettre une cohésion et une harmonie sociales. Ce qui est essentiel est que chaque citoyen camerounais et même du monde, dès lors qu'il s'établit sur le territoire camerounais, ne soit pas inquiété pour ses croyances, sauf dans les bornes de l'ordre public. Cela tient globalement au fait que d'une part, cette liberté fondamentale est consacrée et garantie comme telle par la loi fondamentale, et d'autre part et surtout, « la République du Cameroun est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale », selon les termes de l'article 2 de notre Constitution.
- 27 À l'évidence, la laïcité, mieux la négation d'une super religion ou religion d'État apparaît comme la condition d'existence de la liberté de conscience, de croyance, de philosophie d'un côté, et de l'autre, comme l'un des critères mesurant l'effectivité de la démocratie dans

un État, qui de surcroît connaît plusieurs tribus cohabitant ensemble et parlant plusieurs langues, sans oublier leur diversité culturelle. La formule positive du préambule constitutionnel atteste cet état de choses lorsqu'on peut y lire que : « La neutralité et l'indépendance de l'État vis-à-vis de toutes les religions sont garanties ». En cela, le ministre du culte (ce terme générique permet de désigner les responsables de la hiérarchie des religions : pasteur, prêtre, imam, etc.) se voit exclu de tout ce qui a trait à la « chose publique » (Kamto, 2001, 9-18.), autant que les autorités publiques doivent s'abstenir d'intervenir dans toute activité relative à la religion. L'État se réserve ainsi le droit d'ingérence religieuse à condition que l'ordre public soit menacé, dans le cas contraire, son intervention doit faire considérer qu'il n'est pas laïc et par voie de corollaire, qu'il a pris parti dans le fait religieux. Ce qui ne saurait être reluisant pour un État de droit comme le nôtre. Reste cependant entier le problème du rejet de la religion d'État ou de la super religion. Sur le plan judiciaire, il est courant qu'avant tout déroulement du procès, les parties prenantes sont invitées à jurer en application parfois, des principes bibliques, lesquels concernent l'ensemble de la chrétienté et du judaïsme. La formule est bien connue : « Je jure de dire la vérité, toute la vérité et rien que la vérité ». L'on est conduit à se demander s'il ne s'agit pas là de la consécration d'une religion d'État, pourtant interdite au regard de l'affirmation de la laïcité de la République. De même, la fin de formation dans la plupart des écoles professionnelles (l'école nationale d'administration et de magistrature, la faculté de médecine et des sciences biomédicales, par exemple) est sanctionnée par le serment d'Hippocrate dont le non-respect conduit inéluctablement à un parjure.

- 28 Il faut en outre questionner les fêtes religieuses qui le plus souvent donnent lieu à des jours fériés chômés, mais pourtant payés, nonobstant le retard dans la croissance économique qu'elles entraînent du fait de l'arrêt de toute activité (à caractère économique ou non). Sans être les seules religions camerounaises, les chrétiens, surtout catholiques, et les musulmans apportent la preuve de ce qu'on avance. En effet, pour ce qui est des chrétiens catholiques, les fêtes de l'Ascension, de l'Assomption, de Noël, et de la Pâques donnent toujours lieu lorsque leur célébration est prévue un jour ouvrable, à la prise d'un acte administratif unilatéral présidentiel

déclarant un férié chômé et payé. S'agissant des musulmans, les fêtes du mouton, du Ramadan sont considérées comme des jours ouvrables d'inactivité sur l'ensemble du territoire national.

- 29 Au surplus, les agents publics, les élèves et les étudiants, bien qu'en service pour certains, et pensionnaires pour d'autres dans des structures étatiques publiques, vont se recueillir à partir de treize heures tous les jours ouvrables pour la prière et à la même heure le vendredi mettent un terme au service (surtout pour ce qui est des fonctionnaires musulmans) pour raison de culte et en violation du principe constitutionnel de laïcité. On pourrait multiplier des exemples à l'appui de ce qu'on soutient, mais ceux cités ci-dessus suffisent sans doute à fonder l'idée selon laquelle notre pays semble souscrire ne serait-ce qu'implicitement et pour des raisons évidentes tenant à l'histoire (La précision paraît désormais s'imposer en rapport avec les travaux de : Mbome, 1979 ; Mveng, 1963 ; Ngongo, 1982 ; Ngongo, 1987), à des religions d'État, notamment l'islam et le christianisme. Le fait explicatif consisterait à dire que si l'État est laïc, la société camerounaise ne l'est pas nécessairement et le pragmatisme de l'exécutif consiste en peu à appliquer ce que les Canadiens appellent des « accommodements raisonnables ».
- 30 Il convient sous cet éclairage de dire que la relation entre l'État et la religion varie et variera toujours selon les espaces, tant il demeure vrai que certaines nations sont multilingues, pluriethniques et multi religieuses, et d'autres ne le sont pas du tout. Et, c'est cette considération qui justifie que l'État se démarque ou non du fait religieux.
- 31 Davantage, l'analyse juridique révèle que l'État en ne consacrant pas une religion unique ou si l'on veut, en proclamant, mieux en garantissant la neutralité et l'indépendance de la République vis-à-vis de toutes les religions, semble souscrire à toutes les religions, quoiqu'implicitement.

II. L'imbrication implicite de l'État à toutes les religions

- 32 Alors que l'État a l'obligation de respecter la diversité culturelle, religieuse et linguistique, en veillant à ce qu'aucune religion ne soit

au-dessus de l'autre, mieux qu'il n'y ait pas de super religion d'un côté, on constate, d'un autre côté, qu'il doit également permettre à l'ensemble des citoyens d'exercer la liberté de croyance dans les limites et conditions de l'ordre public. Sans se prononcer expressément sur l'imbrication de l'État à toutes les religions, le constituant camerounais semble admettre plus facilement l'adhésion de la République à toutes les religions en reconnaissant cette liberté fondamentale. Il y a d'ailleurs lieu de relever que c'est la laïcité même de la République qui oblige le respect de toutes les religions (Koubi, 1997, 1301) et la reconnaissance de la liberté religieuse. Dans ce domaine, plus probablement qu'ailleurs, il est essentiel que l'État s'abstienne puisqu'il s'agit d'un droit de la première génération destiné « tant à empêcher les atteintes non justifiées à la personne et à sa vie qu'à permettre à l'individu de former sa propre conscience et d'exprimer ses propres idées (...) » (Pizzorusso, 2005, 931). On peut dire dans ce cas que la laïcisation de l'État n'exclut pas la religion, mais au contraire affirme, principalement le recul du politique dans le religieux, et incidemment la reconnaissance de ce droit civil et politique.

- 33 Techniquement en effet, le fait pour la constituante de reconnaître toutes les religions ou d'y adhérer implicitement et donc de garantir la liberté de religion donne à voir que notre État et dans une large mesure ceux d'Afrique ayant en partage la civilisation française, se réclament à la fois chrétiens et musulmans pour ne citer que ces deux principales religions. C'est dire aussi que si la République n'est du reste ni musulmane, ni chrétienne ; elle est alors à la fois musulmane et chrétienne. L'illustration éclatante peut-être tirée de cette disposition de l'article 2 alinéa 1 du constituant gabonais, selon laquelle : « Le Gabon est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Il affirme la séparation de l'État et des religions et reconnaît toutes les croyances, sous réserve du respect de l'ordre public ». L'alinéa suivant ajoute que : « La République gabonaise assure l'égalité de tous les citoyens devant la loi, sans distinction d'origine, de race, de sexe, d'opinion ou de religion ». Le constituant camerounais pour sa part se borne seulement à prescrire d'une part la garantie de la liberté du culte et son libre exercice, et de l'autre, à proscrire le fait pour un citoyen d'être inquiété en raison de ses croyances ou opinions en matière religieuse. C'est du reste un

État laïc à connotation ou à tendance multi religieuse, puisqu'en apparence, on a un État laïc, mais en latence, il demeure multi religieux.

- 34 Au regard de ces considérations, il importe d'examiner la reconnaissance de la liberté de religion et par conséquent d'un droit des minorités religieuses (II.1), ensuite la rémanence d'une nation multi religieuse (II.2).

II.1 La reconnaissance de la liberté religieuse

- 35 La liberté de religion tout comme les autres droits et libertés fondamentaux trouvent leur fondement dans la constitution. Leur force juridique est attachée soit directement à leur énoncé par le préambule constitutionnel, soit incidemment par ce dernier à travers la déclaration de droit et la souscription aux différents instruments juridiques internationaux y relatifs. Dans ce dernier cas de figure, l'instrument juridique international de référence relatif à la liberté d'opinion, philosophique, de croyance, etc. doit être invoqué. L'article 18 (1) de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme du 10 décembre 1948 énonce que le droit à la liberté religieuse implique « la liberté de manifester sa religion (ou sa conviction), seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites ».
- 36 À travers la neutralité et l'indépendance de l'État camerounais vis-à-vis de la religion, celui-ci semble admettre que chaque citoyen est libre d'exercer ses pratiques religieuses, mais également de choisir sa foi. Il s'ensuit que l'État d'obédience laïque en reconnaissant la liberté de religion, cherche « à garantir et à protéger la jouissance et l'exercice de la liberté de conscience, de la liberté d'opinion, d'expression, de manifestation des convictions religieuses » (Koubi, 1999, 724.) individuellement ou collectivement. « La liberté religieuse, écrit Coussirat-Coustere, participe du pluralisme de la société démocratique » (Coussirat-Coustere, 1995, 361.). C'est pourquoi, la Loi n° 053/90 du 19 décembre 1990 relative à la liberté d'association, première du genre après le vent démocratique qui a soufflé en Afrique, en son article 2, dispose que « toute association religieuse doit être autorisée ». Elle précise les grands principes démocratiques

à valeur constitutionnelle autant que la procédure à suivre en la matière et ajoute, en son article 24, que « l'autorisation d'une association religieuse ou d'un établissement congréganiste est prononcée par décret du Président de la République, après avis motivé du Ministre chargé de l'Administration territoriale ». C'est dans ce sens également qu'en application de l'article 62 de la Loi n° 90/55 du 19 décembre 1990 portant régime des réunions et des manifestations publiques, « les sorties sur la voie publique conformes aux traditions et usages locaux ou religieux » sont permises sans qu'elles soient soumises à l'obligation de déclaration préalable. Aussi bien convient-il de relever qu'un agent public ou un travailleur (employé du secteur privé) ne peut perdre son emploi à la suite d'un licenciement consécutif à la confession de sa foi. Une telle procédure se rendrait coupable d'illégalité et emporterait incidemment la saisine du juge selon le cas administratif ou judiciaire pour une éventuelle réparation du préjudice.

- 37 D'une manière générale, il faut toujours garder à l'esprit le fait que la liberté de religion ouvre les perspectives sur plusieurs autres libertés publiques dont deux retiennent particulièrement l'attention et invitent à la réflexion. La première dénommée liberté de conscience consiste pour tout citoyen camerounais ou non résidant dans cet État d'exprimer et de choisir librement sa foi, à condition que ne soit pas menacées la tranquillité, la salubrité, la sécurité publiques et la dignité humaine. Tout comme la première dont elle est une conséquence logique, la liberté de culte est une manifestation patente de la liberté de religion. Elle donne la possibilité aux individus de se livrer aux rites et pratiques liés à leur foi aux confins et dans les conditions de l'ordre public et des bonnes mœurs. Soucieux de la garantie et de la protection de ce droit fondamental, le législateur pénal l'assure de deux manières : d'un côté la sanction des outrages aux religions et de l'autre la répression des atteintes aux cultes. S'agissant du premier point, le législateur indique bien en son article 241 alinéa premier qu' : « Est puni d'un emprisonnement de six jours à six mois et d'une amende de de cinq mille à cinq cent mille francs, celui qui commet un outrage, tel que défini à l'article 152 du présent code, à l'encontre d'une race ou d'une religion à laquelle appartient un ou plusieurs citoyens ou résidents ». Les alinéas suivants ajoutent que le maximum de l'amende est porté à vingt

millions de francs si l'infraction est commise par voie de presse, de radio, de télévision, de réseaux sociaux ou de tout autre moyen susceptible d'atteindre le public, d'une part, et de l'autre, que les peines ci-dessus énumérées sont doublées lorsque l'infraction est commise dans le but de susciter la haine ou le mépris entre les citoyens ou les résidents. Toutefois, ces mesures sévères ne sont pas de nature à mettre un terme au blasphème et à toute autre pratique contre nature dans notre pays.

- 38 Enfin et sur le second point, le Code pénal camerounais garantit ce droit fondamental en sanctionnant tour à tour les atteintes à la liberté de conscience (en punissant d'une peine privative de liberté allant d'un mois à un an et d'une amende de cinq mille à cinquante mille, celui qui, par voies de fait ou menaces, contraint ou empêche de pratiquer un culte n'impliquant pas la commission d'une infraction), l'offense à un ministre du culte (en punissant d'une peine restrictive de liberté comprise entre un mois et trois ans, celui qui frappe ou injurie publiquement le ministre d'un culte à l'occasion de l'exercice de son ministère), l'obstacle à l'exercice d'un ministère (en punissant d'une peine restrictive de liberté allant de trois mois à trois ans, celui qui empêche, avec violence ou menaces, l'exercice de son ministère par le ministre du culte), et pour finir, les obstacles aux cultes (en restreignant la liberté entre quinze jours et un an et en infligeant une amende comprise entre cinq mille et cent mille, ou l'une des deux peines seulement, à celui qui, par des troubles ou désordres, empêche, retarde ou interrompt l'exercice d'un culte dans les lieux où il se célèbre habituellement).
- 39 Le droit camerounais reconnaît aussi cette liberté aux personnes dont les mouvements sont limités du fait de leur incarcération. On peut le noter à travers les éléments suivants : « le régisseur de la prison dresse une liste nominative des ministres des différents cultes autorisés à célébrer des offices religieux à l'intérieur de la prison ou à visiter les détenus » (article 42 du Décret n° 92/052 du 27 mars 1992 portant régime pénitentiaire au Cameroun). Le même Décret (article 42) précise que « les modalités de célébration d'offices religieux et de visites aux détenus par le ministre de culte sont fixées par le règlement intérieur de prison ». Il apparaît in fine que les détenus tout comme les personnes exerçant pleinement leur liberté peuvent ou non adhérer librement à la confession de leur choix et s'exprimer

au sujet de celle-ci sans grande difficulté des lors qu'ils ne portent pas atteinte à d'autres libertés ou à l'ordre public. Il en va identiquement des athées qui, bien que reniant toute existence divine ne doivent sous aucun motif empêcher aux autres religions de s'exprimer publiquement ou en privé sur leur foi.

- 40 Il résulte de tout ce qui précède que notre pays est soucieux de la liberté religieuse, puisqu'elle s'en trouve garantie, autant que les minorités qui en découleraient. Même si à certains égards (Guimdo Dongmo, 1997, 121 et s.), il est difficile d'admettre une fois pour toute une définition susceptible de rendre compte de la notion de minorité, on peut néanmoins à l'appui de l'avis consultatif de la Cour Permanente de Justice Internationale du 15 septembre 1923, l'appréhender comme cette qualité reconnue aux « personnes qui diffèrent de la majorité de la population par la race, la religion et la langue ». S'il est tout à fait exact que cette définition apparemment claire n'est pas du tout d'interprétation facile, l'on note toutefois que c'est le rejet d'un groupe pour un autre supposé plus nombreux, au regard de sa culture notamment religieuse, qui semble leur conférer ce statut ou cette qualité. Mentionnons d'ailleurs au passage que c'est au nom entre autres, de la liberté de religion et de la laïcité de la République qu'un groupe fut-il minoritaire bénéficie au même titre que les autres groupes de la protection aussi bien juridictionnelle que non juridictionnelle. Le juge constitutionnel et même les autres juges sont ainsi amenés à protéger ce droit constitutionnellement consacré pour que les citoyens l'exercent pleinement sans limite, si ce n'est pour l'ordre public, et à veiller à ce que les obligations en découlant qui n'ont pas été prévues par le constituant ne leurs soient pas appliquées.
- 41 Contrairement à l'Algérie (à travers les articles 1 et 2 de la constitution du 8 décembre 1996 modifiée par la Loi n° 02-03 du 10 avril 2002 JORADP n° 25 du 14 avril 2002 et la Loi n° 08-19 du 15 novembre 2008 JORADP n° 63 du 16 novembre 2008) par exemple, qui est aussi un État démocratique et indivisible sur la base de l'islam comme religion d'État, le Cameroun opte pour une logique toute autre en reconnaissant un droit à la protection de ceux des citoyens qui seraient minoritaires par rapport à la majorité en raison de leur croyance ou conviction religieuse.

- 42 De ce fait, l'État à travers les institutions qui l'incarnent a l'obligation de permettre le libre exercice du culte, de le faire connaître et de le rendre accessible aux églises minoritaires de manière à offrir une liberté de culte en principe égale à celle de la majorité. Ce principe érigé au rang constitutionnel est d'autant plus reconnu et garanti en droit positif camerounais, qu'il fait désormais l'objet d'une protection juridictionnelle dont le brillant exposé est fait par une doctrine récente (Guimdo Dongmo, 2001, 39-56.). Il ne saurait en être autrement si l'on n'oublie pas que notre pays est une nation ayant un visage qui présente une forte diversité culturelle et partant une kyrielle, voire une pléthore de religions. Cela déteint d'ailleurs sur la persistance d'une nation non seulement multilingue, pluriethnique, mais encore et surtout multi religieuse.

II.2 La rémanence d'une nation multi religieuse

- 43 L'une des oppositions, et non des moindres, entre la démarcation explicite de l'État par rapport à la religion et l'imbrication implicite de l'État à la religion, est que dans le premier cas, chaque citoyen ou alors un groupe de citoyen est libre d'exercer ses activités et d'opiner indépendamment de ses croyances religieuses, alors que dans le second, la possibilité leur est offerte d'exercer toute activité en considération de leurs convictions religieuses et de s'exprimer publiquement sur leurs croyances et cultures religieuses. C'est dans ce sens que l'on assiste pour ce qui est de certains établissements privés éducatifs et même hospitaliers au Cameroun, à une imbrication entre ces derniers et l'État. Il est frappant à cet égard, de souligner sans exhaustivité, les établissements d'enseignement secondaire et universitaire catholique, adventiste, protestant, pentecôtiste, islamique, etc. Une mention particulière doit être faite aux Collèges Vogt, De La Retraite, adventiste, disséminés dans l'ensemble du triangle national. Une place particulière doit également être réservée aux Universités Catholique et Protestante, qui ne se confinent plus au seul niveau national, mais davantage connaissent un remarquable essor à l'échelle sous régionale, comme c'est notamment le cas en Afrique centrale.

- 44 Il en va identiquement de certains hôpitaux privés devenus monnaie courante tels que Bethesda, et ayant acquis une notoriété sur le plan national en raison de l'accueil et des soins sans commune mesure avec ceux que l'on retrouve dans les hôpitaux publics, pourtant nombreux et soutenus par le budget des personnes publiques. Pour autant, ces transformations actuelles de la société camerounaise ne pourront pas mettre fin à l'athéisme. Mais dans certains cas seulement, la religion pourra contribuer à son amenuisement.
- 45 Alors que l'on croyait définitivement réglé le problème des rapports entre l'État et la religion par le triomphe de l'État sur le religieux, l'on observe une rémanence de la religion à côté de l'État à travers notamment l'irruption du religieux dans le politique (sur la confirmation de l'imbrication du politique au religieux, voir notamment Lavroff, 2004, 317.). Cela tient globalement et pour beaucoup à ce que le fait religieux existe partout et ne peut connaître une fin. Cette situation se trouve fortement accentuée par le fait que l'État moderne ne peut plus tout faire et consent par conséquent à la libéralisation. Plus prosaïquement, la prise en charge de l'éducation et de la santé par les églises permet de résoudre la faillite actuelle du service public. De ce point de vue, l'État doit faire avec lui pour satisfaire l'intérêt général d'abord, et par suite, maintenir et asseoir son unité en instituant une République areligieuse. Tout ceci n'est rendu possible que pour autant qu'il reste permis à chacun de choisir librement sa religion. Dans l'optique de préserver la paix et l'unité nationale, ou même lorsqu'on veut mettre sur pied un nouvel ordre juridique, les autorités religieuses se retrouvent encore de plain-pied au cœur des activités de l'État et partant des politiques. Ce fut d'abord le cas avec la commission consultative de révision de la Constitution du 2 juin 1972, où on retrouvait au sein du comité constitutif constitutionnel les ministres du culte tels que : le cardinal Christian Tumi, Monseigneur Jean Zoa, Monseigneur Owono Mimboe, Révérend Awasum, Révérend Njike Emmanuel, Cheick Mahamadou Mal Bakary, El Hadj Hamadou Bello (Mbome, 1996, 28 et s.).
- 46 Récemment encore, on a vu à la faveur du grand dialogue national et en prélude à celui-ci, le chef du gouvernement s'entretenir avec les autorités areligieuses et religieuses dont le plus illustre reste le cardinal Christian Tumi, d'abord, et, par la suite, les dignitaires des différentes religions faire une prière avant le début des travaux lors dudit grand

dialogue national. Sous la coordination du premier ministre, chef du gouvernement, un débat a été ouvert par le Président de la République à l'occasion de la crise anglophone qui secoue le pays depuis un bon bout de temps, associant les acteurs politiques, la société civile et le parti au pouvoir sans oublier les compatriotes de l'étranger, pour une éventuelle sortie de crise. Il en est résulté un rapport, qui lui-même a été transmis au chef de l'État, comportant en son sein les résolutions et les propositions ayant gouvernées les assises. L'on attend dans les délais relativement brefs, les mesures que prendra le chef de l'État pour un éventuel apaisement dans l'optique d'un retour au calme dans ces zones en crise, pour que l'unité de l'État et le caractère indivisible de la République retrouvent leurs lettres de noblesse d'une part, et de l'autre, que le blason de la paix soit redoré.

Conclusion

47 Que dire en définitive sur cette étude, sinon que l'État camerounais s'étant engagé résolument dans la construction de l'unité nationale et sa consolidation, semble admettre que le « vivre-ensemble », nonobstant la pluralité ethnique, culturelle, religieuse, doit constamment guider les rapports entre l'État et la religion. Ainsi, ruptures et continuité se mêlent autour desquelles se scelle l'unité nationale. Il est probablement exact de penser que cela n'est rendu possible que si l'État d'une part, se sépare explicitement de la religion, pour d'autre part, aménager et reconnaître ce droit de la première génération qu'est la liberté de croyance. Il reste cependant que l'État concilie effectivement cette liberté fondamentale aux nécessités d'ordre public, surtout lorsqu'on sait que si la liberté de culte ne semble devoir souffrir de rien, il demeure fréquent que ce droit porte atteinte à la sécurité, à la tranquillité, à la salubrité et même à la dignité humaine. Le fait est que beaucoup d'églises aujourd'hui, troublent la tranquillité des citoyens riverains au nom du libre exercice du culte. D'autres, par contre, attentent à la vie des citoyens par des pratiques religieuses peu commodes et d'autres encore, sont construites dans l'anarchie totale et dans la promiscuité en méconnaissance des règles d'urbanisme et de la construction, et ce, sous le regard passif d'une administration qui se fait complice. D'autres, enfin, ont des rituels, des pratiques ravalant l'homme au

rang d'objet ou d'animal au nom de la libre expression de sa foi. Cette dernière pratique s'est généralisée aussi bien à l'ensemble de la chrétienté qu'au judaïsme, sans oublier l'athéisme. Il apparaît ainsi qu'une législation spécifique plus sévère devant préciser les grands principes fixés par la Constitution serait la bienvenue. Surtout qu'il est bien connu de tous que si chacun fait ses règles finalement tout se dérègle. On peut d'autant plus le penser et le souhaiter, lorsqu'on voit la prolifération des églises dont les grandes métropoles camerounaises sont devenues le théâtre et les pratiques malsaines auxquelles se livrent ces églises en application de la liberté de culte.

BIBLIOGRAPHY

Articles

Guimdo Dongmo B.-R. (2001), « La protection juridictionnelle de la liberté de religion au Cameroun », *Revue Droit et cultures*, n° 42, p. 39-56.

Guimdo Dongmo B.-R. (1997), « Reconnaissance des minorités et démocratie : duel ou duo ? », dans *Annales de la Faculté des Sciences Juridiques et Politiques de l'Université de Dschang*, t. 1, vol. 1, p. 121-135.

Guimdo Dongmo B.-R. (1999). « Réflexion sur les assises juridiques de la liberté religieuse au Cameroun », *Les Cahiers de droit*, 40 (4), p. 791-819.

Kamto M. (2001), « La chose publique », *Revue Africaine des Sciences Juridiques*, vol. 2, n° 1, p. 9-18.

Koubi G. (1997), « La laïcité dans le texte de la Constitution », *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, n° 4, septembre-octobre, p. 1301-1321.

Koubi G. (1999), « La liberté de religion entre liberté individuelle et revendication collective », *Les cahiers de Droit*, vol. 40, n° 4, p. 721-739.

Lavroff D.G. (2004), « Les tendances actuelles dans les relations entre l'État et la religion », *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, n° 8, p. 317-333.

Momo B. (1999), « La laïcité de l'État dans l'espace camerounais », *Les cahiers du Droit*, vol. 4, n° 4, p. 821-847.

Paul Tetang F. de (2015), « La normativité des préambules des constitutions des États africains d'expression française », *Revue française de droit constitutionnel*, n° 104, p. 953-978.

Bencheikh S. (1999-2000), « L'islam face à la laïcité française », *Confluences Méditerranée*, n° 32, p. 73-82.

Tsiarify L. S. A. (2013), « L'imbrication du politique et du spirituel à Madagascar : un défi pour la laïcité », *Chrétiens et sociétés*, n° 20/1, p. 73-190.

Ouvrages

Ardant Ph. et Mathieu B. (2010), *Institutions politiques et droit constitutionnel*, Paris, LGDJ.

Baudrey M. et Di Manno T. (coord.), (2005), *La communicabilité entre les systèmes juridiques*, Bruxelles, Bruylant.

Favoreu L., Gaia P., Ghevontian R., Melin-Soucramanien F., Pena-Soler A., Pfersmann O., Pini J., Roux A., Scoffoni G. et Tremeau J. (2007), *Droit des libertés fondamentales*, Paris, Dalloz.

Mveng E. (1963), *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence africaine.

Ngongo L.P. (1982), *Histoire des forces religieuses au Cameroun : de la Première Guerre mondiale à l'indépendance, 1916-1955*, Paris, Karthala.

Ngongo L.P. (1987), *Histoire des institutions et des faits sociaux du Cameroun, 1884-1945*, Paris, Berger-Levrault, coll. « Monde en devenir », n° 16.

Owona J. (2010), *Droits constitutionnels et institutions politiques du monde contemporain. Etude comparative*, Paris, L'Harmattan.

Communications dans un colloque

Coussirat-Coustere V. (1995), « Commentaire de l'art. 9 §2 de la Convention européenne des droits de l'Homme », dans Pettiti L.-E., Decaux E. et Imbert P.H. (dir.), *La convention européenne des droits de l'Homme : commentaire article par article*, Paris, Economica, p. 361.

Mbome F.X. (1996), « La constitution du 2 juin 1972 révisée ou nouvelle constitution ? », dans Sindjoun L., Melone S. et Minkoa She A. (dir.) *La réforme constitutionnelle du 18 janvier 1996 au Cameroun. Aspects juridiques et politiques*. Yaoundé, Actes du Colloque de l'Université de Yaoundé II, Fondation Frédérick Ebert, p. 16-33.

Thèse de doctorat

Mbome F.X. (1979), *L'État et les églises au Cameroun*, thèse de doctorat d'État en science politique, Université Paris II.

ABSTRACTS

Français

La stabilité et la sécurité autant que l'indivisibilité d'un État sont tributaires des relations entre ce dernier et la religion. Les rapports entre l'État et la religion sont aussi classiques que contemporains. Classiques, d'une part, parce qu'on sait que ce problème a été résolu en France notamment, depuis

1905. Ce faisant, l'on a assisté à la démarcation de l'État par rapport à la religion. D'autre part et surtout, contemporains, car dans toute société humaine, il est couramment admis que soit l'État a une relation d'imbrication à la religion (on parle alors d'État confessionnel), soit encore, il lui est totalement indifférent (lorsqu'il est question de l'État laïc). L'État camerounais pour sa part opte pour cette dernière logique. En effet, depuis sa toute première constitution formelle, il affirme solennellement le rejet d'une religion d'État et par voie de corollaire la protection de ce droit fondamental que sont la liberté et l'égalité religieuses. L'objectif est alors de protéger les minorités religieuses par le rejet d'une religion unique. La quête permanente de l'harmonie, de la cohésion sociale et donc de l'unité nationale donne à observer dans les grandes métropoles camerounaises, la montée en puissance des églises, qui débouche elle aussi sur la prolifération des religions. Et auxquels s'ajoutent les troubles à l'ordre public et la violation des autres droits fondamentaux. L'étude pose alors la question fondamentale des rapports qu'entretiennent l'État et la religion en droit camerounais. Dans cet ordre de préoccupation, la constitution camerounaise et ses textes subséquents, rejettent explicitement la religion unique d'une part, et de l'autre adhèrent implicitement à la pluralité de religion. Sur le premier point, cela est rendu possible par l'affirmation du caractère laïc de la République, avec en toile de fond, la séparation de la société civile de celle religieuse, l'impartialité et la neutralité de l'État à l'égard des confessions religieuses, ainsi que le rejet d'une super religion. S'agissant du second point, le droit positif reconnaît la liberté de religion et l'aménage à l'effet de permettre à tout citoyen pris individuellement ou collectivement d'exprimer sa foi dans les limites de l'ordre public. Surtout que dans notre contexte, il ne fait plus l'ombre d'un doute que la diversité culturelle, linguistique et ethnique entraînent à leur tour une pluralité de religion. L'observation permet de se rendre compte que toutes les religions se valent à condition qu'elles opèrent dans la légalité.

English

It is worth scrutinized that a country's stability and security as well as indivisibility depend on its relationships with religion. These relations are as classical as they are contemporary. On the one hand, they are classical as we know this issue has been solved in France, namely since 1905 where the State has been separated from religion. On the other hand, and mainly contemporary, because in any human society, it is commonly accepted that either the State has an intertwined relationship with religion (to denote a confessional State), or it has no interest in it (when it comes to secular State). Cameroon therefore adopts the latter view. Indeed, from its very first formal constitution, it has solemnly affirmed the rejection of a State religion and subsequently, the protection of this fundamental right being religious freedom and equality. The objective is then to protect religious minorities by rejecting a single religion. The constant quest for harmony, social cohesion and national unity gives rise to churches in Cameroon's major metropolitan areas, which also leads to the proliferation of religions.

Additionally, there are disturbances to public order and the violation of other fundamental rights. The fundamental object of our study concerns the relationship between the State and religion in Cameroonian law. In this order of concern, the Cameroon Constitution and its subsequent texts, clearly reject a single religion on the one hand and adhere to plurality of religion on the other hand. In the first point, the positive law recognizes the freedom of religion and make place in order for any citizen be it individually or collectively to express his faith within the limits of public order. Mostly that in our context there is no doubt that the cultural, linguistic and ethnical diversity also result in their turn to a plurality of religion. The observation permits us to know that all religions are equal in the only condition they should operate in legality.

INDEX

Mots-clés

État, religion, Constitution

Keywords

State, religion, Constitution

AUTHOR

Luc Patrick Balla Manga

Luc Patrick Balla Manga a été moniteur et chargé de travaux dirigés et est doctorant en droit public à la Faculté des Sciences Juridiques et Politiques de l'université de Yaoundé II-Soa (Cameroun). Le thème de sa thèse de doctorat Ph/D porte sur la protection du domaine public au Cameroun.

Varietas delectat ? Les rapports entre l'État hongrois et les Églises en Hongrie

Peter Kruzslicz

DOI : 10.35562/rif.1181

Copyright
CC BY

OUTLINE

- I. La diversité des régimes juridiques dans l'histoire de la Hongrie
 - I.1. Les lois libérales de 1894 et de 1895
 - I.2. La politique socialiste
- II. La diversité des Églises en Hongrie
 - II.1. La politique contemporaine
 - II.2. La législation actuelle à l'épreuve de la CEDH

TEXT

« Reddite quæ sunt Cæsaris
Cæsari, et quæ sunt Dei Deo »

« Regnum meum non est de
hoc mundo si ex hoc mundo
esset regnum meum ministri
mei »

- 1 Aux yeux, habitués à une séparation claire et nette entre l'État et l'Église, d'un lecteur avisé en droit public, l'exemple hongrois en la matière, notamment en cherchant à définir juridiquement, voire même constitutionnellement, des rapports étroits entre l'État hongrois et les Églises en Hongrie, peut paraître extraordinaire, pour ne pas dire, extravagant. Cet exemple se lit, bien entendu, dans un contexte particulier, aussi extraordinaire que le régime constitutionnel de ces rapports qui y est émergé, mais il nous enseigne, notamment à l'épreuve de la comparaison de telles

dispositions avec d'autres, les fondements qui peuvent guider la régularisation constitutionnelle en la matière¹.

- 2 Il est donc pertinent, avant même de définir et de problématiser notre sujet, de présenter d'une manière aussi succincte que complète, le contexte, notamment à travers de l'historique des rapports entre l'État hongrois et les Églises en Hongrie. Mais commençons-le par l'actuel, en rappelant les termes du préambule constitutionnel en vigueur dont le libellé commence par la citation du premier vers de l'hymne national : « Bénis les Hongrois, ô Seigneur » ; et on y lit dans la suite : nous, les Hongrois, « sommes fiers que notre roi Saint Étienne ait placé l'État hongrois sur des fondations solides et qu'il ait fait entrer notre patrie dans l'Europe chrétienne » (Déclaration de foi nationale de la Loi fondamentale). L'enjeu constitutionnel dans un texte où le christianisme est aussi présent, est tout de suite aux mises (Csink-Fröhlich, 2012, 43).
- 3 Il est à comprendre que dans la narrative historique de la Hongrie actuelle, consacrée par la Loi fondamentale, adoptée le 25 avril 2011 par l'Assemblée nationale, agissant en sa qualité du pouvoir constituant, la chrétienté reste un socle important. Et si cela est dû avant tout au rôle que la conversion au christianisme occidental a joué dans la fondation de l'État hongrois, elle est également soulignée pour sa fonction jouée dans la préservation, à travers de l'histoire, de l'unité nationale (Pákozdi, 2012, 39) ; le sixième considérant du préambule constitutionnel déclare ainsi : « nous reconnaissons le rôle du christianisme dans la préservation de la Nation », tout en ajoutant, « Nous respectons les différentes traditions religieuses de notre pays » (Déclaration de foi nationale de la Loi fondamentale). L'État et le christianisme ainsi des Églises qui le représentent, se mélangent dans ce récit avec des conséquences constitutionnelles (Jakab, 2011, 9).
- 4 Mais avant de voir ces conséquences, il est à préciser quel contexte, notamment historique permet de manifester une telle extravagance au constituant hongrois, se réunissant en début de la seconde décennie de ce deuxième millénaire – après Jésus-Christ – pour adopter une constitution moderne dans l'ère postmoderne ? Autrement dit, si les références historiques peuvent être exactes : la conversion au christianisme occidental joua un rôle sûrement

important dans la consolidation du Royaume de Hongrie, il y a plus de mille ans, et l'attachement au christianisme, par la suite, fut un élément essentiel de la cohésion nationale hongroise au cours d'une histoire tourmentée, marquée par des guerres de résistance et d'indépendance ; quel peut être son apport dans nos jours ? (Varga Zs., 2016, 85)

- 5 Dans l'histoire de la Hongrie, l'élément originaire, en quelque sorte le point de départ, étudié également sous l'aspect du droit constitutionnel, car il s'agit parallèlement de la fondation d'un État médiéval : le Royaume de Hongrie, fut la conversion à l'Église catholique romaine, décision prise par le roi Étienne, couronnée ainsi par la Sainte Couronne, obtenue du pape Sylvestre II à l'an 1000. Nous voyons aisément, dans ce contexte du Moyen-Âge féodal, le rôle de l'Église et du christianisme à intégrer à une société en voie de construction identitaire et étatique, dans la consolidation d'un royaume où le roi règne par la grâce du Dieu, représenté, institutionnellement, par l'Église catholique en Europe. La légitimité d'un nouvel État devait être corroborée par l'approbation ecclésiastique.
- 6 Dans le cas de la Hongrie, cette légitimité obtenue par l'accord de l'Église qui l'avait conditionnée à une soumission à son cadre institutionnel, est encore plus importante que pour d'autres constructions étatiques qui s'étaient consolidées à cette même époque en Europe. Et par sa géographie, se situant dans le bassin des Carpates à la croisée de l'Église orientale et occidentale, et par son passé où des invasions régulières des troupes hongroises avaient bouleversé les royaumes chrétiens et féodaux déjà constitués, ce passage au christianisme occidental fut encore plus symbolique, marquant un choix délibéré d'appartenance à une Europe occidentale, un choix qui revenait, par la suite, souvent dans l'histoire de la Hongrie jusqu'au passé le plus récent, et qui est donc également identitaire.
- 7 La fondation de l'État hongrois coïncide donc d'une manière fortement marquée, avec la conversion au catholicisme, c'est l'élément historique repris par la Loi fondamentale, constitution hongroise en vigueur. Mais si à l'origine, la chrétienté et l'Église catholique fussent si importante : les premiers rois de la Hongrie

sont, pour la plupart ainsi que pour d'autres membres de la famille royale de l'époque, vénérés comme des saints par l'Église jusqu'aujourd'hui, quelles seraient les conséquences pour une république contemporaine appartenant incontestablement à l'Europe par ses engagements aussi bien politiques que juridiques ? Par quel apport ces fondements devraient déterminer l'État actuel sur le plan institutionnel mais également au niveau des valeurs ?

- 8 Si quelques hésitations faisaient vaciller la politique hongroise médiévale jusqu'aux treizième et quatorzième siècles entre les Églises romaine et byzantine, après l'affaiblissement de cette dernière, l'appartenance à la première fut définitive. Et c'est justement la résistance face à l'Empire ottomane, occupant l'orient, qui avait renforcé l'importance de l'appartenance chrétienne de la Hongrie sur le plan politique et par conséquent sur le plan constitutionnel. Le sentiment de défendre l'Europe chrétienne face à la menace ottomane, musulmane fut le ciment de l'organisation politique de la première nation, composée encore uniquement par l'aristocratie et le clergé à l'aube du quinzième siècle ainsi qu'en témoigne les premiers auteurs en droit public de l'époque (Csehi-Szabó-Schanda-Varga Zs., 2015, 52).
- 9 En effet, la défense d'une Europe chrétienne revenait très concrètement à la charge des rois de la Hongrie qui affaiblis par de nombreux phénomènes, pour rassembler le mieux leurs troupes, comptaient renforcer un tel sentiment de résistance dans la défense de l'État hongrois mais également de l'Église catholique. Les deux éléments se mêlaient ainsi et non seulement dans le récit politique national qui émergeait à cette même époque, mais également dans le droit public hongrois dont les premiers fondements étaient interjetés dans des ouvrages bien complets en début du quinzième siècle. La question est de savoir si, par la suite, dans la constitution de la Nation moderne, ces éléments pouvaient se séparer ou encore un apport persiste dans le récit national hongrois ayant des conséquences en droit constitutionnel ?
- 10 La résistance s'est construite donc autour de l'idée de la défense du christianisme contre l'islam même si ce dernier, certes, très présent dans l'organisation de l'Empire ottomane, n'était pas forcément de grande influence sur le plan confessionnel dans ces territoires à la

périphérie de la conquête. Pour les administrateurs de l'Empire, la perception des taxes était bien plus importante que la conversion des Hongrois à l'islam : ils manifestaient, dans leur intérêt financier, une tolérance remarquable pour les questions religieuses, qui avait pour conséquence que si la culture de l'époque était fortement marquée par l'invasion ottomane, la vie religieuse n'était pas vraiment bouleversée à l'exception de son cadre institutionnel qui se reculait à l'avancée de l'armée du Sultan.

- 11 C'est un autre évènement historique qui, par contre, inaugure une période d'influence aussi importante quoique paradoxalement, allant plus dans le sens de renforcement de l'attachement chrétien de la Hongrie. Il s'agit de la Réforme protestante qui sur un territoire hongrois où l'Église catholique institutionnelle reculait justement à cette époque, trouvait une réception large. En raison de la direction des échanges intellectuels, c'est notamment la branche calviniste qui s'est rapidement installée et prenait des formes institutionnelles en Hongrie où l'Église réformée fut officiellement créée déjà cinquante années après la Réforme luthérienne. Par contre, entre chrétiens, à cette époque, la tolérance était générale, ainsi en Transylvanie, par exemple, trente ans avant l'édit de Nantes, elle fut actée par les États généraux.
- 12 C'est la reconquête des territoires hongrois sous les Habsbourg qui était à l'origine des premiers conflits religieux entre chrétiens. Adeptes de la Contre-réforme de l'Église catholique et voulant renforcer leur légitimité sur les territoires (re)conquis, les empereurs autrichiens, à la seule exception de l'empereur Joseph II, émerveillé par les philosophes des Lumières et voulant devenir un monarque éclairé, cherchaient à battre les protestants. Par cette volonté, ils ne faisaient que renforcer, à nouveau, cette fois-ci, parmi les protestants, le mélange entre la protection de la foi et la défense de l'indépendance nationale, comme en témoigne les mouvements d'indépendance, la défense de l'Église et de l'État se mêlait à nouveau dans une logique politique.
- 13 La Réforme protestante a également joué un rôle important dans l'émergence et le renforcement du sentiment national, la traduction de la Bible en langue hongroise tout autant que l'enseignement de plus en plus répandu ou encore les cantiques chantés en hongrois

dans les temples protestants, ont contribué incontestablement au renforcement du sentiment d'appartenance nationale qui se sont mélangés, sur le plan culturel aussi, avec l'attachement confessionnel chez les protestants qui sont devenus, par la suite, des partisans encore plus hardis de l'indépendance nationale jusqu'au XIX^e siècle. La question est à poser à nouveau à savoir si ce mélange entre l'existence nationale et l'appartenance religieuse dans l'héritage historique hongrois aurait des conséquences en droit constitutionnel actuel.

- 14 Car, enfin, il est à préciser qu'à l'instar des Britanniques, les Hongrois vivaient sous l'autorité d'une constitution historique, dite millénaire : la première loi de la Hongrie étant, dans tous les recueils juridiques, les instructions du roi Saint Etienne à son fils, Émeric, mort dans un accident de chasse, n'ayant jamais été couronné roi ; remplie à la fois de consignes politiques mais fortement marquée également par des idées issues du catholicisme de l'époque. Et la liste des documents écrits témoignant de l'importance du mélange entre les fondamentaux chrétiens et, pour ainsi dire, la souveraineté nationale sera très longue à citer. Il est encore plus important de mentionner que de ce fait il n'y a finalement jamais eu de rupture entre l'État et l'Église, non plus, dans ce développement constitutionnel organique.
- 15 Après avoir parcouru l'histoire de l'État hongrois dans l'objectif de démontrer comment l'Église, la confession et en général l'appartenance chrétienne des Hongrois se sont liées fortement à l'idée même de l'État hongrois, par ses fondements, dans son indépendance et sa préservation, pour pouvoir dire finalement, que le christianisme et la souveraineté nationale hongroise sont aussi étroitement liés, il est à voir, tel que nous l'avons suggéré, pour problématiser le sujet de l'étude dans ce contexte particulier, mais avec l'intention de pouvoir élargir nos conclusions à une étude plus vaste sur les rapports entre les États et les Églises ; quels sont les différents aspects sous lesquels, l'Église et la confession autour de laquelle elle se construit, peut apparaître dans la constitution de l'État et ainsi en droit constitutionnel.
- 16 Puisque, à la lecture même de ces éléments historiques, il s'avère nécessaire de bien distinguer plusieurs choses, comme nous l'avons suggéré avec l'usage le plus précis possible de différents termes.

Certes, c'est la chrétienté en tant que caractère et le christianisme en tant que confession et religion à comprendre de la manière la plus large possible qui sont les choses les plus importantes, telles que ces expressions sont reprises par la Loi fondamentale. En même temps, il serait difficile de séparer nettement et clairement ces choses de l'Église et des Églises chrétiennes qui en sont porteuses. Par contre, il est à voir, notamment dans une analyse juridique, que le caractère chrétien des Hongrois d'une certaine époque, les racines chrétiennes de leur État même actuel, se présentent à des niveaux divers.

- 17 L'histoire, comme toujours, se relie au présent. Mais le poids des Églises dans la société actuelle hongroise est loin d'être le même que lors de la formation de l'État hongrois il y a plus de mille ans, ou de la Nation hongroise, il y plus de cent ans. La fréquentation des Églises, le nombre des baptêmes ou des mariages religieux se diminuent constamment dans une société hongroise actuelle entrant dans la modernité, voire même, dans la postmodernité. C'est dans cet écart entre la réalité sociologique et la perception de la chrétienté et ainsi des Églises qui continuent à la représenter, que la législation en la matière doit être lue et comprise ainsi grâce à une distinction entre les différents éléments. Ce ne sont pas les Églises qui en tant que telles, joueraient un rôle social et politique prépondérant, mais c'est la chrétienté, par son passé, par ses valeurs et donc dans une forme plutôt culturelle que religieuse, qui se resurgit à travers et porte fondement à ces textes juridiques, certes, en élevant, d'un certain point de vue, les Églises, d'ailleurs, même contre leur volonté, à une importance dépassant leur véritable ancrage social.
- 18 Lorsque le droit s'intéresse à la réglementation des Églises, il est ainsi à souligner qu'il s'agit d'une thématique très complexe à traduire dans les normes, conformément aux choix politiques préalables. Les Églises sont incontestablement des institutions qui peuvent entrer en tant que tel dans un rapport juridiquement défini avec l'État tout autant qu'en tant que telles, elles ont accompli des missions publiques qui sont donc à définir en droit. Mais ce n'est qu'une première approche fondée donc sur une approche institutionnelle de l'Église, indépendante et autonome de l'État mais à définir pour ces cadres et notamment pour les limites de sa construction par le droit, tout autant que le droit doit prévoir l'accomplissement des missions

publiques essentielles par les Églises d'une manière juridiquement réglementée.

- 19 En dehors ou en plus de leurs formes institutionnelles, les Églises créent des communautés, soudées par leurs identités confessionnelles qui peuvent apparaître, que l'on le veuille ou non, sur le plan politique national. Le droit constitutionnel peut, nous oserions dire, doit s'intéresser à ces communautés aussi, soit pour les intégrer, en définissant les rapports avec l'État, dans la communauté nationale, soit pour les exclure, en n'acceptant que la seule communauté de la Nation. Ce choix est encore plus important, car non seulement ces communautés portent une certaine identité qui peut même corroborer, d'ailleurs, l'identité nationale, mais de plus, elles fonctionnent en tant que telles, ayant une certaine vocation sociale et accomplissent ce type de missions avec le soutien ou en concurrence de l'État.
- 20 Enfin, ces confessions sont porteuses d'idées qui ne sont pas, souvent, différentes des idées à la base de la normativité juridique, notamment constitutionnelle, il s'agit des valeurs et des intérêts qui peuvent en tant que tels apparaître donc dans le droit constitutionnel. Par son caractère général et abstrait, le droit constitutionnel s'intéresse beaucoup aux idées fondatrices d'une communauté politique qui est la Nation, et d'une normativité juridique générale, qui, par excellence, est le droit constitutionnel national, non pas neutre, mais justement imprégné de ce type d'idées, porteuses de valeur. Si le débat persiste en droit constitutionnel à savoir s'il existe des constitutions neutres, polyvalents, il nous serait impossible de démontrer que de telles constitutions peuvent longuement perdurer dans un État stable.
- 21 Une constitution n'est jamais neutre, elle se fonde sur un certain nombre de permissives de base, qu'elles soient techniques et concrètes ou plus entachées de convictions philosophiques, abstraites. Au moment des transitions constitutionnelles, cette question des valeurs apparaît souvent et si le travail du constituant est souvent réduit à l'adoption des normes techniques, il ne peut pas s'échapper à ces choix que l'on dirait, en absence d'un terme plus adéquat, idéologiques. Encore une fois, la nature même du droit constitutionnel exige la réflexion sur ces choix de valeurs (Trócsányi

2011, 78). Ici, également, le christianisme ou d'autres confessions religieuses, peut jouer un rôle, en Europe, plus dans un aspect culturel, justement en tant qu'un ensemble de valeurs, que religieux propre.

- 22 Lorsque nous étudierons donc les rapports entre l'État et l'Église, notamment la Hongrie et les Églises en Hongrie, nous nous intéresserons à tous ces trois niveaux. L'Église institutionnelle et ses fonctions publiques apparaîtront dans notre premier chapitre consacré aux lois libérales de la fin du XIX^e siècle. Une approche de l'Église en tant que communauté accomplissant des missions sociales guidera l'analyse de notre deuxième chapitre où la politique socialiste en la matière fera l'objet de notre étude. Enfin, l'Église culturelle ou plus précisément dans le cas de la Hongrie le christianisme culturel avec des conséquences bien concrètes sur les autres volets, émerge dans toute la deuxième partie de notre article, faisant l'étude du débat constitutionnel récemment émergé.
- 23 À part ces distinctions qui nous permettra, nous l'espérons, d'apporter plus de précisions à l'analyse générale du sujet, dans une approche comparatiste aussi, même si nous nous réserverons à étudier uniquement la Hongrie, nous souhaiterons, pour terminer cette introduction, souligner ce que le titre fait également apparaître, une problématique particulière liée à la diversité des réglementations et des politiques à travers de l'histoire, c'est-à-dire dans le temps, et des Églises qui sont implantées et qui fonctionnent en Hongrie. La difficulté d'établir des règles, notamment générales et abstraites en droit constitutionnel, et un régime correspondant aux souhaits de la politique, est particulière en Hongrie, en raison de cette grande diversité.
- 24 Le constituant et le législateur hongrois ne peuvent pas oublier lors de l'adoption des normes dans ce domaine, l'histoire très compliquée des Églises en Hongrie, notamment en raison des éléments que nous exposerons dans la première partie de notre étude, et qui ont des conséquences très importantes sur la réglementation actuelle concernant les rapports entre l'État et les Églises. Encore plus, il doit tenir compte le fait que si la chrétienté reste le seul fondement mentionné, déjà parmi les Églises chrétiennes, une grande diversité existe depuis la Réforme protestante, qui demande une attention

particulière lors de la définition des rapports avec chacune de ses Églises, et pendant que le judaïsme est aussi historiquement présent, avec la mondialisation, de nouvelles confessions s'installent en Hongrie.

- 25 Il n'est pas possible et, d'ailleurs, dans nos convictions, il n'est pas opportun, non plus, de vouloir imposer une approche qui est, peut-être, adéquate à un contexte différent où les Églises n'ont pas forcément connu autant de troubles et les mêmes bouleversements de l'histoire, dans la définition des rapports entre l'État hongrois et les Églises en Hongrie. De même, il est essentiel, si ce n'est que dans un souci de traitement équitable et égalitaire, de tenir compte au fait que la Hongrie était toujours un pays d'une communauté nationale aussi multi-ethnique que multi-religieuse, certes, avec une tradition judéo-chrétienne à l'image des autres États de l'Europe mais où aucune Église n'a obtenu un rôle prédominant. Au travers de l'analyse, il est à voir si cette diversité peut être à l'origine d'un vivre-ensemble paisible.

I. La diversité des régimes juridiques dans l'histoire de la Hongrie

- 26 Si l'identité hongroise est fortement marquée, dans un contexte de l'Europe centrale, où les invasions par et les conflits entre des puissances diverses étaient très présentes, par l'idée de l'indépendance et de la résistance nationale, et justement la chrétienté comme élément composant de cette identité, est considérée comme un caractère permettant la consolidation et la préservation de l'État hongrois ; en droit public, et notamment en droit constitutionnel, les rapports, même dans cette logique de mélange entre la défense et la préservation de l'État et des Églises chrétiennes, faisaient l'objet d'une définition propre. Et lors de la réglementation de ces rapports, la Hongrie a pu adopter des règles diverses en suivant des approches politiques différentes au cours de son histoire.

- 27 Par contre, même dans cette logique de défense ou, d'ailleurs, de résistance, le législateur hongrois, tout autant que l'État hongrois dont il adoptait les normes, ne pouvait pas s'échapper au contexte historique. Les invasions et les conflits ne s'y sont pas apparus uniquement dans l'exercice concret et dans des rapports de pouvoir, avec l'arrivée des armées, mais ils se faisaient également par de moyens plus doux qui étaient souvent aussi, voire même, plus tranchants : par des tendances idéologiques et donc l'arrivée des idées diverses. Il est à noter que déjà le christianisme s'est installé dans le bassin des Carpates par l'influence occidentale. Or cette première influence, même dans une Hongrie qui a vécu son histoire à son rythme, était suivie par d'autres, issues d'un développement qui donc n'était pas forcément propre à la Hongrie.
- 28 Ce sont ces « invasions et conflits » des idées et entre les idéologies qui ont souvent contribué à l'adoption des régimes juridiques très divers dans notre domaine d'étude. La diversité dans le temps que cette première partie de notre analyse vise à exposer, est incontestablement due aussi à ces phénomènes d'influence. Il est intéressant de voir comment dans un contexte bien particulier, celui de la Hongrie d'une telle ou telle époque, ces influences pouvaient apparaître et faire émerger des politiques et des régimes juridiques particuliers aux effets éventuellement très éloignés des attentes originaires. Sans entrer dans une analyse qui devrait être plus poussée, dans la réception des idéologies dans les réglementations constitutionnelles, nous souhaiterons simplement souligner l'intérêt d'une telle problématique aussi.
- 29 Lorsque ces idées nouvelles peuvent s'intégrer dans une évolution propre au contexte hongrois, les résultats escomptés par le législateur, bien entendu, à condition que le travail de l'adoption des normes soit également bien mené, pouvaient être atteints, certes, il fallait également que ce législateur ait fait preuve d'une certaine modération même s'il menait des débats virulents, notamment vu le caractère extrêmement délicat, en raison de sa relation très étroite avec l'identité nationale, du sujet. Dans le cas opposé, même si cette certaine modération était présente dans l'action des politiques, et des résultats pouvaient, certes, être toujours atteints, les choix politiques pouvaient créer des effets contre-productifs ou encore des ruptures

qui seraient, par la suite, à effacer ou à compenser d'une manière ou d'une autre.

30 Dans le cas des lois libérales faisant l'objet d'étude dans notre premier chapitre, c'est la tendance, bien entendue, libérale de la fin du XIX^e siècle qui est l'idéologie dominante à l'origine de l'adoption d'un nouveau cadre constitutionnel et légal dans les rapports entre l'État hongrois et les Églises en Hongrie. Elle privilégie une approche que nous avons qualifiée institutionnelle. Concernant la politique socialiste, c'est bien évidemment le socialisme d'État qui sera l'arrière-fond idéologique très visible. Ici, nous parlons volontairement de la politique, car les règles sont plutôt administratives, et l'action politique prédomine, mais la rupture est bien forte : dans une approche communautaire et sociale, les Églises devront subir les conséquences d'une volonté politique fortement idéologisée.

31 Le choix de ces deux périodes pour une étude plus approfondie est non seulement motivé par leur caractère marquant l'histoire dans les rapports entre l'État hongrois et les Églises en Hongrie ; mais aussi, parce que, comme nous l'avons introduit ci-dessus, même si les deux actions sont motivées par des choix idéologiques issus des influences extérieures, leurs niveaux d'intégration dans le contexte hongrois, malgré, encore une fois, d'une certaine modération des acteurs, étaient très différents. Or, dans notre hypothèse, cela ne dépendait pas vraiment du bien-fondé de l'idéologie qu'il suivait, mais justement de cette capacité d'intégration qu'elles ne reflétaient. Enfin, par ce choix, nous souhaitons également exposer deux approches sur deux plans différents : l'une institutionnelle, l'autre communautaire.

I.1. Les lois libérales de 1894 et de 1895

32 L'Assemblée nationale hongroise avec une majorité des conservateurs libéraux a adopté une série de lois constitutionnelles d'importance incontestable à la veille du nouveau siècle. Réunie suite au Compromis de 1868, forte de son prestige institutionnel qu'allait refléter si bien le plus grand bâtiment parlementaire de l'Europe continentale, pendant longtemps, concurrencé à ce titre uniquement par le Westminster britannique dans le monde ; l'Assemblée a mené des débats particulièrement virulents à ce sujet. Si les idées libérales

de l'Europe occidentale ont fait la conquête de l'élite politique et de l'opinion publique hongroise, non sans rapport avec l'identité nationale fortement marquée par le christianisme, les conservateurs hongrois avaient du mal à accepter la proposition gouvernementale.

- 33 Non seulement les hésitations, notamment dans certains départements, dans l'exécution des lois témoignent de ce débat particulièrement vif (Kárbin, 2008, 25), mais le fait que le gouvernement, ayant perdu sa majorité à l'Assemblée nationale, a dû démissionner en raison de l'adoption des lois controversées, est le signe incontestable de la délicatesse du sujet législatif. La séparation de l'État et de l'Église très à l'air du temps, pourtant, n'étaient pas catégorique en Hongrie, et même si les Églises, notamment l'Église catholique romaine, y voyaient une remise en cause de leur autorité (ibid., 27.), il est à noter que les lois hongroises ne concernaient que les fonctions publiques de l'Église, pour ainsi dire, institutionnelle. Il était en question la conclusion des mariages, les procédures devant l'état civil et le choix de la religion des enfants.
- 34 Ainsi que nous l'avons remarqué, il est constant que c'est la tendance libérale de l'Europe occidentale de l'époque qui était le fondement, au niveau des idées politiques, de l'adoption des dispositions législatives ayant valeur constitutionnelle même, justement car s'agissant des rapports entre l'État et les Églises. Dans cette idéologie moderne, l'État devait prendre ses distances des religions et des idées religieuses, mais surtout il devait se distinguer nettement de l'Église institutionnelle en assumant, seul, les fonctions publiques qui historiquement et traditionnellement ont été exécutées par les Églises. Régulant les rapports, notamment en droit de famille, ces dernières avaient la mainmise sur les questions dont disposeraient les lois constitutionnelles désormais.
- 35 Dans une première approche, l'on pourrait s'étonner de la virulence des débats, les lois ne prévoyant que le mariage civil et l'état justement civil et non plus ecclésiastique ainsi qu'une régulation législative sur l'affiliation confessionnelle des enfants, tout à fait conforme aux coutumes que les Églises ont également appliquées à l'époque. Et pourtant l'on parle, à juste titre, des lois constitutionnelles inaugurant en Hongrie la séparation de l'État et les Églises (ibid., 23). La procédure législative, d'ailleurs, après l'entrée en

fonction du prochain gouvernement, ayant pu obtenir la confiance de l'Assemblée nationale, a été couronnée par la loi sur la liberté religieuse, très importante également en raison de l'émancipation de la confession juive, jusqu'à cette époque plutôt tolérée qu'intégrée par les autorités.

- 36 D'abord, il est à souligner que c'est dans la partie la plus vive des prérogatives des Églises que ces lois apportent des changements en ôtant justement les Églises institutionnelles de ces fonctions publiques. Le rapport entre les familles et l'État seront ainsi constitués directement, puisque c'est ce dernier qui est compétent pour la question du mariage. Or, même si aujourd'hui, la notion même de la famille connaît un bouleversement qui est considéré souvent radical, il est constant que toute société est composée de personnes mais également de familles, qui sont les communautés les plus petites et en même temps les plus évidentes du vivre-ensemble collectif. Or, la constitution de ce noyau revenait à l'Église qui était ainsi symboliquement aussi régulatrice des rapports les plus intimes.
- 37 C'est cette fonction publique des Églises qui leur serait ainsi prise par l'État qui serait la seule autorité à réguler et à constituer même la famille, encore une fois, communauté à l'origine de toute la construction sociale. Et nous avons vu par l'exposé rapide de la réception de la réforme au sein de la société hongroise que l'enjeu symbolique était largement perçu. C'est ce qui ressort également des débats parlementaires où nombreux étaient les parlementaires conservateurs qui ont levé la voix contre la réforme en accusant l'État d'une ingérence particulièrement blessante dans les Églises institutionnelles mais également de la destruction d'un statu quo largement accepté et considéré comme une valeur prestigieuse par ces tendances conservatrices (ibid., 22).
- 38 La modération donc finalement n'a pas permis d'atténuer ces débats. Encore une fois, pourtant, la législation étatique n'a pas touché aux Églises dans leurs constructions religieuses, ce n'est que pour ces rapports en droit de famille qu'elle les concernait. De plus, après leur avoir retiré ces prérogatives, certes, plus qu'administratives, car hautement symboliques, l'Assemblée nationale n'a fait que reconnaître la liberté religieuse et d'ailleurs, elle a invité les Églises qui ont répondu, toutes, volontairement à cette invitation, de

reformuler leurs statuts propres, adoptés dans le cadre de leur autonomie institutionnelle. Il est à noter et à souligner que le caractère particulier des Églises a toujours été accepté, voire même renforcé par ces lois constitutionnelles.

- 39 Ces lois n'ont nullement changé ainsi la structure institutionnelle des Églises, loin de là, elles ont réaffirmé et ainsi ont reconnu leurs constructions particulières. C'est à partir de cette époque-là que la terminologie constitutionnelle hongroise connaît l'expression des Églises traditionnelles, traduites en français dans les jurisprudences internationales contemporaines, en tant qu'Églises incorporées – le mot original a plus le sens « intégrée ». Sans entrer dans une polémique que nous jugerions volontairement inutile, concernant les termes en usage dans la matière, nous remarquons juste que s'il s'agit d'une reconnaissance particulière des Églises qui sont historiquement présentes en Hongrie, nous avons rappelé à ce titre que la Hongrie est un pays traditionnellement multi-religieux où plusieurs Églises s'intègrent à la société hongroise.
- 40 L'État ne fait, par-là, que reconnaître une réalité historique, d'ailleurs, d'une manière très ouverte, pour ne pas dire, progressiste, en élevant au statut de ces Églises, la communauté juive de la Hongrie de l'époque par une émancipation historique. Et lorsque le législateur définit ces Églises en tant que telles, c'est pour, tout en les reconnaissant, leur prévoir le domaine particulier confessionnel tout en les excluant, comme nous venons de le démontrer, de l'exécution des fonctions publiques. Dans la logique du législateur hongrois, il est donc à faire la distinction entre l'acceptation très large de l'Église en tant qu'institution particulière confessionnelle, les familles et leur organisation et la pratique confessionnelle des personnes.
- 41 Cette série législative se compose très précisément des lois n° XXXI sur le droit du mariage, n° XXXII sur la confession des enfants, n° XXXIII sur l'état civil public, toutes les trois de l'an 1894 et de la loi n° XLIII sur la liberté religieuse, cette dernière étant, même dans une comparaison à l'échelle européenne, la plus connue et reconnue. Sans entrer dans les détails des dispositions de ces quatre lois dont l'importance, dans notre opinion, a déjà été bien démontrée ci-dessus dans l'analyse générale de leur apport et de leur particularité, il est, tout de même, intéressant d'en citer quelques articles plus pour faire

apparaître quelques particularités que pour motiver ou enrichir d'exemples notre argumentaire précédent.

- 42 Ainsi la loi, d'ailleurs, la plus débattue à l'époque, sur le mariage civil, prévoit simplement qu'un mariage valide ne peut être déclaré que devant l'officier de l'état civil. Tout en établissant un nouveau système de la constitution des mariages où tous les éléments sont à définir à savoir devant qui exactement le mariage sera constitué et quelle est la procédure de cette constitution de l'union de vie. Enfin, dans une logique où l'on voulait exclure que les Églises reprennent la main sur la procédure, des sanctions pénales ont été introduites. Le mariage devrait donc se constituer devant l'officier de l'état civil. La procédure de sa constitution est publique, c'est la déclaration unanime de deux personnes de leur intention libre de se marier à la suite de laquelle l'officier pourrait constituer le mariage.
- 43 Pour empêcher les représentants des Églises de revenir en arrière, la loi prévoit donc en tant que sanctions des amendes pécuniaires lourdes ainsi qu'en cas de récidivisme, des peines de prison pour les pasteurs ou d'autres personnes « compétentes pour exécuter des services ecclésiastiques » qui procéderaient à la conclusion des mariages. Le mariage ecclésiastique pourra, bien entendu, toujours se faire mais uniquement dans le cadre séparé de l'Église et surtout pour les personnes qui ont la preuve et qui ont pu justifier légalement que leur union matrimoniale a déjà été constituée devant l'officier de l'état civil. Cette solution légale est, d'ailleurs, toujours en vigueur en Hongrie où le mariage devant l'Église ne peut se faire qu'après la célébration du mariage civil.
- 44 Le législateur devait aussi comprendre qu'en raison de cette réforme sur le mariage, tout le système de l'état civil public était à créer. C'est dans cet objectif, en raison de l'adoption de cette première législation que la deuxième loi mentionnée dans notre analyse, a dû être adoptée. Les critiques, d'ailleurs, étaient très nombreuses justement à ce titre, car la constitution de l'état civil public ne nécessitait pas uniquement des mesures administratives de la part de l'État mais des sommes d'argent importantes devaient également être engagées pour son financement (ibid., 23). Un argument fort de ceux qui s'y opposaient, venait donc des coûts qu'ils ont jugés exorbitants et, bien

entendu, inutiles de la création et du financement de l'état civil public.

- 45 La loi est sans équivoque : elle mentionne que des pasteurs, des rabbins ou d'autres personnes « compétentes d'exécuter des services ecclésiastiques » ne pourraient pas devenir des officiers de l'état civil. Les procédures devant l'état civil sont obligatoires et gratuites, les Églises devront remettre leurs registres à l'officier de l'état civil qui sera ainsi la seule autorité compétente pour tenir ces annales. Cela n'empêche pas les Églises d'avoir leurs recueils propres qui d'ailleurs, continuaient à être utilisés même dans les procédures administratives et juridictionnelles comme faisant preuves. Mais l'état civil public se tiendra, d'une manière continue à partir de ce moment avec toutes les conséquences administratives et financières, dans des procédures bien définies.
- 46 Concernant l'affiliation religieuse des enfants comme nous l'avons déjà mentionné, ce sont les coutumes déjà en usage à l'époque qui seront élevées au rang de la loi. La question ne se pose que dans les mariages mixtes où les parents appartiennent à deux Églises différentes. Dans l'État hongrois multi-religieux, ce cas de figure était relativement répandu. D'abord, les parents peuvent décider au moment de la conclusion du mariage « une fois pour toutes » dans quelles religions leurs enfants communs seront élevés. En absence, d'un tel accord, les enfants reprendront la confession des parents de leur sexe : les filles celle de la mère, les garçons celle du père. Enfin, pour les enfants naturels, c'est la confession de la mère qui sera attribuée.
- 47 Il est à relever que là aussi, la loi parle des Églises traditionnelles, intégrées ou des Églises légalement reconnues. Encore une fois, il ne s'agit nullement d'une disposition légale discriminatoire, comme nous allons voir la liberté religieuse était constitutionnellement reconnues à cette même époque. La loi ne fait que constater une situation de fait où justement, il existe des Églises traditionnelles, intégrées dans la société hongroise et des Églises que la loi reconnaît. Ces Églises sont à considérer comme fonctionnant aux yeux de la loi en Hongrie même dans un contexte de liberté religieuse où des Églises, satisfaisant un certain nombre de conditions prévues par la loi,

peuvent se constituer librement, elles bénéficient du constat de leur existence par le droit en vigueur.

- 48 Enfin, la loi sur la liberté religieuse marque une avancée constitutionnelle importante dans le droit hongrois. Elle dispose clairement : « Toute personne peut confesser et suivre n'importe quelle foi ou religion qu'elle peut exprimer et pratiquer dans les limites des lois du pays et des attentes de la moralité publique » ; de même, « Personne ne peut être empêchée dans l'exécution des services ecclésiastiques qui ne seraient contraires à la loi ou aux attentes de la moralité publique et ne peut être obligé d'exécuter des actes religieux contraire à sa foi ». De plus, la loi dispose également que « la capacité d'exercer des droits civiques et politiques est totalement indépendantes de la confession de la personne », tout autant que « la foi de la personne ne peut pas l'exonérer de l'exécution d'une obligation légale ».
- 49 En Hongrie, il est ainsi introduit une liberté religieuse très générale. Permettant, avec quelques exceptions, notamment si la confession était contre la préservation de l'État et de la Nation ou si sa dénomination et ses services portaient atteints aux droits d'autres Églises, la constitution libre des Églises avec quelques conditions minimales. Et en même temps, la loi prévoit que si, comme nous avons vu, l'État et les Églises ne sont pas nettement séparés, les droits civiques et politiques ainsi que les obligations légales au bénéfice et à la charge des personnes sont définis d'une manière clairement indépendante de la confession de la personne ainsi que de son appartenance ou non-appartenance à telle ou telle Église. La liberté religieuse est ainsi également moyen de marquer une séparation entre le public et le confessionnel.
- 50 Ainsi que nous l'avons remarqué, l'approche est purement institutionnelle à cette époque. Les Églises sont reconnues par l'État qui leur assure même un statut privilégié. Par contre, les fonctions publiques sont reprises par l'État. Et même, l'État prend ses distances aux Églises, en leur permettant de fonctionner librement mais, dans cette approche institutionnelle, c'est la personne du fidèle qui apparaît à titre individuel et non pas d'une manière collective ; au niveau des personnes en faisant distinction entre, pour ainsi dire, les droits et des obligations publics et les engagements confessionnels.

Cette approche fondée sur une tendance libérale, intégrée dans la législation hongroise avec beaucoup de modérations, était finalement très largement acceptée et par les Églises et par la société hongroise de l'époque. Ces lois sont aujourd'hui interprétées comme les résultats donc d'un compromis bien équilibré.

I.2. La politique socialiste

- 51 C'est justement ce compromis équilibré, voire même, le sens du compromis qui a manqué aux dirigeants du Parti hongrois socialiste du travail, entre autres, dans la matière de la politique menée vis-à-vis des Églises. Arrivés au pouvoir, à la suite de l'occupation soviétique du pays, les socialistes se sont intéressés à la question des Églises. Conformément aux méthodes politiques du Parti, ils n'ont pas autant utilisé le droit comme moyen de leur action dans l'exercice du pouvoir public mais ils menaient une politique à travers des actions précises. Ces actions, certes, avec des approches très différentes, étaient tout au long du socialisme et du règne du Parti, menées contre les Églises, considérées comme forces réactionnaires qui devraient être affaiblies et finalement, anéanties – mais avec souplesse.
- 52 Dans notre étude, par ce chapitre consacré à la politique socialiste des Églises, nous nous intéresserons plus particulièrement à la période après la Révolution de 1956 car elle a marqué un tournant important dans la politique socialiste. Si la première période était caractérisée par une lutte acharnée et une répression directe des Églises en tant qu'institutions, des pasteurs en tant que leurs représentants et enfin des fidèles, membres de leurs communautés, après la Révolution, une politique plus complexe, pour ainsi dire, plus subtile a été mise en place (Rajki, 2003, 37). Elle mérite d'être étudiée, toujours dans cette même logique, cherchant des éléments qui permettront de mieux comprendre l'état actuel des choses, mais également pouvant faire l'objet d'une réflexion comparatiste sur la question.
- 53 Il est à noter, tel que nous l'avons déjà remarqué, que la politique socialiste s'intéressait aux Églises, non pas en tant qu'institutions qui, à travers leurs fonctions, pouvaient concurrencer le pouvoir public, mais surtout en tant que communautés. Cette approche

communautaire, combinée aux méthodes socialistes, a donné lieu à une politique qui paradoxalement, ne cherchait pas à couper tous les liens entre l'État socialiste et les Églises établies, mais au contraire, voulait constituer des rapports concrets et nuancés dans l'objectif de maintenir le Parti au pouvoir mais également dans la logique que l'idéologie socialiste imposait. Elle servait le renforcement de la communauté populaire socialiste qui voyait dans ces communautés, de la concurrence mais aussi un moyen de sa propre action.

- 54 L'approche idéologique socialiste est reçue des Soviétiques qui occupaient les territoires hongrois, un élément à ne pas oublier, par la force militaire. La Révolution de 1956 ne pouvait être battue que par l'arrivée des chars russes dans la capitale et dans les villes de la province hongroise. Si l'idéologie a été largement reçue et a servi comme fondement à toutes les politiques menées par le Parti au pouvoir, il est à souligner que là aussi, dans le contexte hongrois, des modérations, notamment dans la période faisant l'objet de notre étude, ainsi que des contradictions au sein même du Parti, composé de différentes tendances, se manifestaient et la politique menée était l'objet d'un débat permanent, notamment entre l'extrême-gauche et les plus modérés du Parti.
- 55 Il est, néanmoins, constant que dans l'idéologie communiste, les Églises et les communautés confessionnelles sont considérées comme des « ennemis du peuple », « des forces réactionnaires » à combattre dans une logique de « lutte des classes » (ibid., 38). Mais pendant que pour la gauche plus radicale du Parti, il s'agissait de constructions obsolètes qui devront être détruites par tous les moyens dont les socialistes disposaient, pour d'autres, elles étaient des communautés qui, d'une part, de toute manière, allaient disparaître par le progrès social, d'autre part, en attendant, pouvaient servir les objectifs du Parti. Si la première tendance était majoritaire avant 1956, après la Révolution, la deuxième tendance se renforçait et a pu justement influencer d'une manière très efficace, la politique du Parti (ibid. 37).
- 56 Les acteurs qui ont joué le rôle essentiel pour mener la politique socialiste envers les Églises, peuvent être bien différenciés. Si le Parti avec ses différentes instances, notamment par son Bureau central mais aussi par son Département d'agitation et de propagande,

responsables pour les affaires des Églises, étaient l'organe de décision, notamment dans notre période, il faisait plutôt intervenir les autorités publiques étatiques. Le Parti, qui déclarait ouvertement la guerre idéologique aux Églises, trouvait important de montrer qu'il ne menait justement que la guerre des idées, pour toute autre question les instances nationales compétentes devaient intervenir, parmi eux, le Ministère de l'intérieur et puis, d'une manière de plus en plus importante, le Bureau national des Églises (ibid.).

- 57 Concernant les moyens d'intervention, il est à noter qu'ils étaient, comme nous l'avons déjà mentionné, plutôt politiques, au pire, administratifs. Si dans la période précédent à la Révolution, c'est par l'intervention policière et une répression juridictionnelle, notamment pénale, que les Églises, les pasteurs et les fidèles ont été menacés, dans cette deuxième période du socialisme d'État, ce sont les mesures politiques et administratives, et surtout des actions précises de la part des autorités et notamment du Bureau national de plus en plus puissant qu'encore une fois, par lesquels des rapports nuancés étaient établis et une politique envers des Églises était menée par l'État socialiste. Ce dernier, d'ailleurs, ne se déclarait pas contre les Églises : il protégeait même la liberté religieuse.
- 58 Néanmoins, dans l'idéologie communiste, c'est justement l'apparence publique de la liberté religieuse qui est à éviter et pas tellement la pratique des services, nous pouvons mentionner que la célébration des baptêmes, des saintes cènes, des confirmations ne faisait plus l'objet de répression officielle déjà à cette deuxième période. Mais le fait que les Églises construisent des communautés qui, par leur influence, peuvent concurrencer le Parti et les organisations que celui-ci a mis en place, notamment le Front national patriotique ou l'Alliance de jeunes communistes, continuait à déranger. Ce sont les actions communautaires que ce soit pour des objectifs de solidarité ou de vie en communauté tout simplement qui étaient donc considérées comme menaçantes et contre lesquelles les autorités étatiques cherchaient à agir.
- 59 Les responsables du Parti et les autorités qu'ils dirigeaient, ont compris rapidement que les Églises ne sont pas uniquement des institutions religieuses mais elles s'intéressent, d'une manière générale et traditionnelle, à l'organisation de la vie de toute une

communauté. Elles proposaient des actions et des activités que les socialistes ont jugé dangereuses non seulement en raison de la lutte contre les confessions considérées comme réactionnaires dans leurs idées, mais aussi parce que le Parti voulait détenir le monopole de ce type d'actions et d'activités tout simplement pour être le seul acteur qui influence ainsi, également sur le plan idéologique, la vie des citoyens. Ils ont donc mis en place leur politique envers des Églises pour remplacer ou plus tard plutôt pour influencer les communautés de ces dernières.

- 60 Certes, les moyens de répression y jouaient toujours un rôle important. C'est là qu'aucun élément de compromis ne pouvait être autorisé. Les représentants dits réactionnaires des Églises ont été soit condamnés soit bouleversés par tous les moyens dans leurs vies professionnelles et privées. Dans de nombreux postes, les personnes qui auraient pratiqué telle ou telle confession religieuse, ne pouvaient pas être admises ou pire encore, les enfants des personnes ouvertement pratiquantes n'étaient pas admis à l'université ou dans des formations destinées à de futures élites. Mais ce n'était qu'un élément de la lutte contre les Églises avec lesquelles, encore une fois, des rapports nuancés ont été constitués pour qu'elles servent les intérêts des socialistes.
- 61 De cette logique découle le fait que les activités purement religieuses, notamment dans cette deuxième période du socialisme d'État en Hongrie, n'étaient pas donc directement concernées par les actions menées dans le cadre de la politique socialiste. Il ne s'agit pas uniquement des activités culturelles mais aussi de la formation des pasteurs ou encore de l'édition ou de diffusion des livres et d'autres publications à contenu purement confessionnel (ibid., 40). Par contre, toute action ou activité qui pouvait avoir un rapport même indirect avec la vie en communauté, était interdite ou au moins contrôlée. Ainsi, par exemple, le contenu des journaux édités par les Églises faisait l'objet de contrôle sérieux mais au lieu de les interdire, les socialistes y trouvaient même un moyen à leur propre propagande.
- 62 La particularité de la politique socialiste envers les Églises, notamment en Hongrie, était justement d'établir des liens forts et quotidiens entre les Églises et les autorités nationales afin que ces dernières puissent les utiliser à leurs fins. Car, si idéologiquement, la

confession était considérée comme nocive, la capacité des Églises de constituer et de consolider des communautés intéressait beaucoup les responsables du Parti. Les socialistes voulaient ainsi s'infiltrer dans les Églises institutionnelles afin d'utiliser ces capacités pour leurs propres fins, notamment idéologiques. L'exemple le plus connu de cette action est le Mouvement de paix qui officiellement, était initié par les Églises mêmes, bien évidemment, à l'encouragement du Parti et qui permettait de dénoncer les crimes impérialistes (Székely, 2008, 3).

- 63 Cette infiltration se faisait, d'une part, dans la direction même des Églises institutionnelles où l'État a détenu un droit de veto, y compris dans l'Église catholique romaine grâce au fameux accord partiel que la Hongrie a pu obtenir du Vatican dans les années 60. Ainsi tous les dirigeants des Églises étaient des personnes jugées ouvertes et utiles pour la coopération avec l'État. De plus, grâce à ces personnes, les autorités nationales pouvaient mettre sur le plan interne tous les conflits qu'elles avaient avec des pasteurs considérés réactionnaires qui ont dû subir des sanctions de discipline à l'intérieur même de leurs Églises. D'autre part, l'infiltration se réalisait justement au niveau des pasteurs qui devaient être au moins neutres, au mieux, des pasteurs dits de paix, engagés pour le régime socialiste.
- 64 Au lieu de les empêcher, ainsi l'État soutenait même les activités des Églises. Il subventionnait, par exemple, l'achat des motos et plus tard, des voitures de fonction afin que ces pasteurs partisans du régime puissent faire un travail de propagande parmi leurs fidèles au bénéfice des socialistes (Rajki, 2003, 42). Les autorités étatiques ne géraient pas seulement un relationnel quotidien sur le terrain avec les responsables des Églises, mais de plus, elles organisaient des formations pour ces derniers, et les encourageaient même à partager les connaissances politiques nouvellement acquises dans leurs communautés respectives. Si l'État luttait contre les idées, il voyait dans les communautés un moyen de diffuser sa propagande : il n'est pas un hasard qu'au Bureau national des personnes bien qualifiées travaillaient.
- 65 Certes, les confessions religieuses ont été toujours présentées comme arriérées, réactionnaires dans les médias ou dans les programmes officiels d'enseignement et de formation. Mais l'État

socialiste qui luttait donc contre la religion, ne voulaient pas supprimer les communautés religieuses. D'ailleurs, notamment à partir des années 70, même le Bureau national des Églises qui craignait que son importance ne diminue si les églises se vidaient, apportait des arguments pour maintenir en bon état ces communautés pouvant, disait-il, servir le régime socialiste en place et non seulement sur le plan national interne mais également dans un contexte international où ces pasteurs, dans leurs Églises respectives, devaient défendre la Hongrie et les politiques menées par les dirigeants socialistes.

- 66 Et dans le bloc socialiste, la Hongrie était présentée comme un bon exemple à suivre dans la matière avant même la libéralisation générale à partir du milieu des années 80 (ibid., 46.). Cette politique socialiste hongroise, encore une fois, dans son approche centrée sur les communautés que les Églises pouvaient créer, en infiltrant les Églises et en établissant des liens forts et opérationnels avec eux, même dans la logique de l'idéologie socialiste qui est ouvertement contre les Églises, a pu prouver comment les Églises pouvaient servir les objectifs socialistes. Ces communautés confessionnelles où les fidèles, certes, se voyaient attaqués dans leurs convictions religieuses, dirigées par des pasteurs et des responsables ecclésiastiques partisans du socialisme, pouvaient être des lieux de la propagande socialiste.
- 67 À partir du moment où, d'ailleurs également grâce à la reprise en main de ces communautés par des pasteurs engagés plus contre que pour le socialisme, leurs activités pouvaient repartir sur le terrain traditionnel de la défense et de la promotion de la foi confessionnelle, l'on organisait notamment des excursions, des concerts, l'on créait des groupes de jeunes. Déjà dans les années 80, la pratique confessionnelle en communauté représentait à nouveau une menace et servait même du cadre nouveau dans la lutte de plus en plus ouverte contre le régime socialiste car l'élément confessionnel ne pouvait pas être clairement distingué du débat public ; dans ce sens non plus, le Parti devait voir donc son jeu inversé qui contribuait incontestablement au changement de régime.
- 68 Il est à noter, à travers de l'étude présente de la politique socialiste vis-à-vis des Églises que si dans une idéologie libérale, par une

approche institutionnelle, les fonctions publiques peuvent être prises par l'État aux Églises et que toujours dans une telle logique libérale, la liberté religieuse pouvait être assurée, en faisant une séparation, au niveau des personnes entre les droits et les obligations, pour ainsi dire, publics, et les engagements confessionnels, l'approche communautaire des socialistes démontre bien que les Églises sont plus que de simples institutions puisqu'elles créent et consolident des communautés importantes dans l'objectif, certes, de la vie confessionnelle qui en tant que telle peut être distinguée de la sphère publique, mais également avec un certain intérêt pour la vie plus générale de leurs communautés.

- 69 Le choix des socialistes était, dans cette deuxième période du socialisme d'État en Hongrie, fait pour utiliser cette capacité des Églises, et pour cela, de tisser des liens étroits avec elles. Il est intéressant de voir comment malgré leurs oppositions idéologiques, cette collaboration pouvait se montrer utile finalement dans le contrôle des idées au sein d'une communauté. En même temps, les Églises ont dû payer un prix lourd pour cette politique de collaboration, car leurs communautés se voyaient finalement affaiblies lourdement à cette période. Pour certains, la collaboration a eu un effet plus dévastateur sur les Églises que la nationalisation de leurs moyens de fonctionnement au cours des années 50. Quoiqu'il en soit, l'approche communautaire reste intéressante aux yeux des politiques.
- 70 Enfin, dans une logique de diversité, par une présentation, certes, très générale mais suffisamment précise, nous espérons en tirer des constats utiles ; de deux modèles dans la gestion des rapports entre l'État et les Églises, nous avons également pu témoigner de l'importance de ces dernières, conformément à ce qui a déjà été décrit dans notre introduction. Même dans une approche institutionnelle, cherchant en suivant la logique libérale, les Églises ont été reconnues en tant qu'entité spéciale : intégrée à la société nationale, et encore plus curieux, dans une idéologie condamnant les Églises en tant que forces réactionnaires, leur rôle a été redécouvert et elles étaient maintenues en tant que communautés particulières dans la promotion des idées et la consolidation des communautés. De cette lecture historique ressort donc également ce caractère spécifique, particulier des Églises en Hongrie.

II. La diversité des Églises en Hongrie

- 71 En début de la deuxième partie de notre analyse qui s'annonce purement juridique et porte sur l'actualité, nous soulignons l'importance des constats précédents. Lorsque nous étudierons les réglementations juridiques, constitutionnelles et législatives entrées en vigueur depuis le changement de régime, tel que le constituant et le législateur les ont adoptées, nous devons nous mettre dans le contexte hongrois. D'abord, les Églises ont subi des répressions et même, par le jeu machiavélique du Parti au pouvoir pendant quarante ans d'occupation soviétique, une destruction massive de leurs communautés sans parler de la nationalisation de leurs biens. Deuxièmement, le retour à la constitutionnalité au moment du regain de l'indépendance, était, certes plus lentement que prévu, également un retour aux traditions constitutionnelles.
- 72 Il est constant tel que nous l'avons rappelé à plusieurs reprises que l'État hongrois et les Églises en Hongrie vivaient historiquement dans une interdépendance forte, l'identité chrétienne étant un élément constituant de l'identité nationale, la chrétienté que représentent les Églises, est entrée dans un rapport constant avec l'indépendance et ainsi avec la souveraineté nationale, tel que nous avons posé la question, il est à voir quel est l'apport de cette interdépendance dans le droit constitutionnel moderne et contemporain. Nous répétons également que pour mener à bien notre étude, il est important de faire la distinction entre les Églises en tant qu'institutions particulières confessionnelles, en tant que communautés ayant des missions sociales et en tant que porteuses de valeurs, cette dernière définition gagnant de plus en plus d'importances de nos jours.

II.1. La politique contemporaine

- 73 Au moment du changement de régime, la Hongrie n'a pas adopté une constitution toute nouvelle. La transition dite démocratique sur le plan constitutionnel est intervenue par une révision générale de la constitution en vigueur pendant la période du socialisme qui était, d'ailleurs, la première constitution écrite de la Hongrie qui

connaissait, rappelons-le, avant un régime de constitution historique. Lors de cette révision, le libellé constitutionnel a été complètement reformulé mais la numérotation est restée inchangée. Les négociations de l'époque qui ont amené à cette révision constitutionnelle, ont donné comme résultat, une solution, pour ainsi dire, minimaliste : des normes techniques ont été adoptées conformément à ce que nous pourrions appeler les exigences libérales de la constitutionnalité moderne.

- 74 Cette révision était très importante, car elle a permis à la Hongrie de se constituer comme une démocratie libérale avec le respect des droits fondamentaux et l'organisation des élections libres. En même temps, ce nouveau libellé, considéré, d'ailleurs, par ses auteurs comme temporaire déjà à l'époque de son adoption, n'avait pas vraiment de caractère hongrois. Il ne reflétait que l'état de l'art constitutionnel libéral de l'époque ce qui était, on le répète, une avancée importante pour une Hongrie auparavant socialiste mais insuffisante dans les yeux de nombreux qui voulaient également retrouver dans les normes constitutionnelles hongroises, les éléments propres à la Hongrie, ayant un développement constitutionnel millénaire avec des particularités bien identifiables.
- 75 Concernant notre sujet, le rapport entre l'État et les Églises, cette révision constitutionnelle donc ne prévoyait que ce qui était acquis dans l'Europe occidentale déjà à l'époque, c'est-à-dire la garantie de la liberté religieuse telle qu'elle ressort également de la jurisprudence internationale, notamment de celle de la Cour européenne des droits de l'Homme. Sur la base de cette disposition constitutionnelle, une loi très libérale a été adoptée par l'Assemblée nationale démocratiquement élue, en 1990 qui disposait avec des conditions très minimales sur la constitution des Églises. Une centaine de personnes réunies autour des dogmes qu'ils considéraient religieux et qui n'allaient pas à l'encontre de l'ordre public, par une simple demande, pouvait enregistrer une Église devant les tribunaux départementaux. (La loi n° 4 de l'an 1990)
- 76 Si les Églises traditionnelles pouvaient ainsi se reconstituer juridiquement, cette législation a ouvert la voie libre à la création de toute sorte d'Églises nouvelles. Et lorsqu'après la conclusion du traité avec le Vatican en 1996, une législation propre a été adoptée sur les

subventions étatiques et les exonérations, notamment en matière de la fiscalité, donnant le même traitement qui a été négocié par l'Église catholique romaine, à toutes les Églises déjà établies ou futures en Hongrie, la création des Églises est devenue une affaire très intéressante. À tel point qu'au début des années 2010, 406 Églises fonctionnaient déjà en Hongrie et elles bénéficiaient toutes de ces traitements préférentiels indépendant de leur histoire ou de leur taille.

- 77 Dans une approche juridique, l'on pourrait qualifier la constitution de ces Églises comme un abus du droit, notamment sous l'aspect du droit constitutionnel, un abus dans l'exercice de la liberté religieuse. De même, toujours sous l'aspect du droit, la création de ces Églises d'affaire comme on les appelait dans le langage courant mais aussi juridique (arrêt de la CEDH), va à l'encontre de l'ordre public ainsi sa protection nécessite une réaction de la part de l'État. Mais dans notre analyse, nous pourrions aller plus loin et voir que cette égalité générale dans le traitement des « Églises », l'usage des guillemets s'impose dans ce contexte, est évidemment préjudiciable pour les Églises traditionnelles qui ont non seulement joué un rôle particulier dans la fondation même et dans la préservation de l'État hongrois mais de plus ont subi de nombreuses pertes.
- 78 Dans ce régime extrêmement libéral où les tribunaux, certes, auraient pu mais pour une application rigoureuse de la loi, ne voulaient pas contrôler des critères de fonds et ont enregistré, même dans le cas d'un abus manifeste et une violation ainsi de l'ordre public, les « Églises » après un simple contrôle sur la réunion des conditions de forme ; les mêmes dispositions ont été appliquées et le même traitement a été garanti pour des situations très différentes. Nous arrivons ainsi devant la problématique habituelle d'une réglementation générales devant la diversité des situations, non sans oublier, que cette problématique s'affiche ici dans une matière particulièrement complexe et comme nous avons vu très sensible à plusieurs égards.
- 79 En 2010, après l'arrivée au pouvoir du parti, toujours majoritaire et toujours au gouvernement depuis, qui se présente comme conservateur et même chrétien-démocrate, une réforme constitutionnelle a été entamée. La Loi fondamentale adoptée dans le

cadre de cette réforme, en 2011, se veut hongroise, non seulement en rappelant des valeurs dans son préambule, comme nous avons vu, avec des considérants particulièrement intéressants pour notre sujet, mais également par des dispositions taillées sur mesure pour la Hongrie. Ces dispositions ont fait l'objet de vives critiques notamment de la part des instances internationales qui avaient du mal à accepter des particularités, surtout après un régime constitutionnel libéral et aligné à leurs exigences, adopté au moment du changement de régime (Trócsányi, 2011, 77).

- 80 Dans le cadre de ce débat constitutionnel, les rapports entre l'État et les Églises ont également suscité des inquiétudes. La majorité parlementaire était, par contre, déterminée à mener à bien ses réformes, très particulièrement dans notre domaine d'étude. Malgré les réticences des instances internationales, relayées également par la Cour constitutionnelle hongroise, une nouvelle législation a été adoptée et pour la corroborer, même, la Loi fondamentale a été modifiée (quatrième amendement de la Loi fondamentale). Ainsi, une distinction volontaire apparaît même au niveau constitutionnel entre les communautés religieuses, pour ainsi dire, simples et les Églises traditionnelles, intégrées, ou dans la terminologie première, les Églises reconnues, notamment par une prérogative parlementaire dans la reconnaissance de ces dernières à des fins de coopération.
- 81 Il est à souligner qu'il n'était pas question de restreindre la liberté religieuse. Pour des dogmes considérés comme religieux, des convictions confessionnelles, il était toujours possible de constituer des communautés religieuses. Mais lorsqu'il s'agit des rapports avec l'État, notamment pour réaliser des objectifs collectifs que nous avons appelés plus simplement des missions sociales et des régimes de subvention liés à l'accomplissement de ces missions, les Églises traditionnelles, reconnues, bénéficient d'un traitement privilégié qui peut être également appliqué à d'autres communautés religieuses à la suite d'une décision adoptée dans ce sens par l'Assemblée nationale. Il est à noter qu'à nouveau, nous nous retrouvons face à des considérations à des niveaux différents, portées sur des Églises.
- 82 La problématique s'accroît lorsque le constituant et le législateur hongrois ne voulaient pas réserver ce traitement privilégié à une Église bien précise, un tel régime existe dans plusieurs États

européens, mais voulait entrer dans des rapports plus étroits, conformément aux traditions multi-religieuses de la Hongrie, avec plusieurs Églises, d'ailleurs, aux caractères très différents, mais fonctionnant, toutes, d'une manière historique en Hongrie. Si l'on comprend aisément les raisons politiques, il faut pouvoir justifier sur le plan juridique aussi une telle différenciation dans le traitement des Églises. Cet exercice s'est avéré particulièrement difficile pour la Hongrie qui devait, finalement pour le résoudre, donner plusieurs définitions aux Églises.

- 83 Nous rappelons à nouveau qu'une Église, notamment dans ses rapports avec l'État, peut être considérée, d'abord, comme une institution confessionnelle et à ce titre, une séparation entre elle et l'État s'impose, mais elle peut être également vue comme une communauté traditionnelle accomplissement des missions sociales aussi pour lesquelles, surtout dans un contexte historique où elle avait subi des préjudices importants par l'action étatique pendant qu'elle avait contribué à la préservation de l'État, elle devrait compter sur le soutien étatique. S'agissant de deux choses, de deux situations distinctes, le constituant et le législateur hongrois ont décidé d'utiliser deux termes, deux noms distincts qui n'étaient pas forcément la solution la meilleure.
- 84 Dans la première législation adoptée dans ce nouveau cadre (la loi n° CCVI de l'an 2011), la constitution d'une communauté religieuse simple, dénommée par le législateur comme organisation menant des activités religieuses, était encore plus simple que dans le régime précédent : déjà dix personnes suffisaient lorsqu'elles réunissent autour des « mêmes principes de foi » pour demander son enregistrement auprès du tribunal compétent. Par contre, pour avoir le traitement préférentiel en matière des subventions et de fiscalité, ces communautés devaient être reconnues par l'Assemblée nationale en tant qu'Églises traditionnelles ; pour cela, elles devaient prouver un fonctionnement continu au moins centenaire à l'échelle internationale ou de deux décennies en Hongrie et sa capacité à mener des activités d'intérêt général (ibid.).
- 85 Si la décision de l'Assemblée nationale était précédée par un avis de l'Académie des sciences, elle était de prérogative parlementaire discrétionnaire. Nous pouvons aisément voir que ces nouveaux

termes ne suffisaient pas forcément pour atténuer toutes les critiques. Certes, le terme général de la communauté religieuse démontre bien une certaine réalité des choses et parmi elles, nous pouvons distinguer des organisations menant des activités religieuses et des Églises traditionnelles, intégrées, mais déjà le fait que pour les premières, le terme « Église » a été retiré, peut être et sera considéré comme préjudiciable. Deuxièmement, si les critères paraissent être objectifs, et ils feront l'objet d'analyse neutre, scientifique, le pouvoir discrétionnaire de l'Assemblée nationale pouvait susciter et comme nous allons voir, ont suscité des inquiétudes.

II.2. La législation actuelle à l'épreuve de la CEDH

- 86 Ce sont justement les arguments fondant ces critiques qui ont conduit la Cour européenne des droits de l'Homme à condamner la Hongrie pour violation de la liberté religieuse et de la liberté d'association en raison de l'adoption de la législation précédemment évoquées. À la suite de cet arrêt de la Cour, la Hongrie a été contrainte d'adopter une nouvelle législation avec une catégorisation encore plus poussée quoiqu'à la lecture de l'arrêt de la Cour, on se demande si les juges ne se sont pas déjà perdus entre les catégories précédentes à une terminologie extraordinaire et difficile à traduire en langue étrangère. Néanmoins, cette nouvelle législation encore plus détaillée a déjà reçu l'approbation de différents organes du Conseil de l'Europe et a pu donc résoudre la question par un compromis général.
- 87 Avant d'étudier la législation toute dernière et toujours en vigueur avec ces quatre catégories : associations religieuses, Églises enregistrées, Églises reconnues et Églises « intégrées », nous souhaiterons analyser plus amplement l'arrêt en question de la Cour européenne des droits de l'Homme, car, même s'il pouvait être et était critiqué, il démarque clairement les limites que l'état actuel de l'art constitutionnel imposées aux États dans la définition de leurs rapports avec les Églises. Nous souhaiterions en accord avec les deux juges dissidents souligner, par contre, dès le départ que par cet arrêt, la Cour est allée très, peut-être, même trop loin et cet activisme de la Cour est dangereux du point de vue où il peut « compromettre la

légitimité de l'ensemble du système européen de supervision des droits de l'Homme » (opinion dissidente à l'arrêt de la CEDH).

- 88 La législation ci-dessus exposée a été qualifiée par les communautés religieuses qui étaient les requérants dans l'affaire, contraire à la Convention et notamment aux libertés religieuse et d'association, protégées par celle-ci parce qu'elle était, pour elles, une ingérence dans leur bon fonctionnement qui ne se justifierait pas par des buts légitimes ; elle prévoirait un traitement différencié également non justifié et introduirait une procédure déraisonnable et inéquitable. Pour le gouvernement hongrois, cette même législation est conforme à la Convention puisqu'elle n'affecterait pas l'exercice des libertés religieuse et d'association, la personnalité juridique étant garantie à toutes les communautés religieuses qui peuvent donc mener leurs activités confessionnelles.
- 89 L'argumentaire plus poussé du gouvernement est également intéressant surtout lorsqu'on le met à l'épreuve des motifs de la Cour. Il défend que la liberté religieuse ne prévoit pas un droit à des subventions étatiques, c'est au pouvoir public de décider à quelle communauté, il octroie des soutiens et garantit ainsi un traitement privilégié. Bien entendu, ce pouvoir public est limité par des exigences constitutionnelles, mais dans ce cas précis, il cherche à atteindre un but légitime qui est la protection de l'ordre public et la mesure prise n'est pas disproportionnée, notamment vu l'activité des Églises d'affaire sous le régime précédent, et la procédure prévue est raisonnée et proportionnée, notamment elle est menée sur la base des critères objectifs.
- 90 C'est justement à ce niveau que les motifs de la Cour qui finalement, encore une fois, conclut à la violation de la Convention et condamnent la Hongrie en l'obligeant non seulement à payer des amendes importantes arrêtées à la suite de négociations dures par un compromis entre l'État hongrois et ces communautés pour la plupart d'entre elles, mais aussi à modifier sa législation ; sont intéressants à étudier. La Cour, conformément à sa jurisprudence constante admet qu'une régulation par la loi dans un but légitime que peut constituer la protection de l'ordre public comme dans le cas de cette affaire, sur les Églises n'est nullement contraire à la Convention, de plus, pour l'adopter, les États ont une très large marge d'appréciation.

- 91 En même temps, elle souligne et renforce les obligations d'impartialité et de neutralité qui incombent aux États dans la définition de leurs rapports avec les Églises et qui exigent notamment que l'État n'apprécie pas la légitimité des croyances. Pour conclure à la violation de la Convention, dans cette affaire, elle met en avant le fait que par les nouvelles dénominations, l'État a retiré le nom d'Église des communautés requérantes en donnant l'impression à leurs adhérents de n'être que tolérés et la procédure de reconnaissance est trop politique avec des justifications douteuses, conduisant à une différence de traitement. Si la question des subventions était importante dans les motifs des requérants, elle ne revient qu'accessoirement dans l'arrêt (motifs de l'arrêt de la CEDH).
- 92 Encore une fois, les critiques étaient nombreuses et non uniquement en Hongrie à l'égard cet arrêt et la phrase par laquelle se termine l'opinion de deux juges dissidents, partiellement déjà citée, est devenue ainsi très connue depuis : « La Cour doit toujours garder à l'esprit que la portée des droits et des libertés garantis par la Convention n'est pas illimitée... Une expansion démesurée de la portée des dispositions matérielles de la Convention risquerait de compromettre la légitimité de l'ensemble du système européen de supervision des droits de l'Homme. » Certes, le nombre des Églises s'est diminué de 406 à 32 dans l'application de la nouvelle législation, et ainsi l'objectif de rationalisation des subventions publiques des Églises était atteint, d'ailleurs, en se conformant au jugement, la Hongrie a maintenu à peu près le même niveau de rationalité.
- 93 Tel que nous avons vu, la nouvelle législation adoptée à la suite de cette condamnation ne renonce pas à l'objectif initial. Sur le fondement de toutes les considérations évoquées plusieurs fois aux paragraphes précédents, une réglementation, par contre, plus complexe et certainement plus détaillée a été adoptée, dans cette forme, elle a pu être approuvée par les organes du Conseil de l'Europe, aussi. Conformément à cette loi de 2015, la Hongrie, rappelons-le, distingue quatre catégories de communautés religieuses dont trois peuvent porter désormais le nom officiel de l'Église : les associations religieuses, les Églises enregistrées, les Églises reconnues et les Églises « intégrées ». Elle a maintenu ainsi dans ce régime actuel la différence de traitement et le statut préférentiel notamment pour les Églises traditionnelles.

- 94 En guise de conclusion non seulement de ce dernier chapitre mais pour toute notre étude, sachant que notre analyse juridique ne voudrait pas se conclure, un dernier élément est à soulever qui devrait et serait très probablement encore longuement étudié non uniquement en droit constitutionnel mais avec des conséquences sur celui-ci : c'est la question des valeurs qui peuvent être constitutionnelles et qui sont sûrement issues des confessions, notamment chrétiennes. Il ne s'agit nullement d'une question religieuse ou confessionnelle proprement dites, mais de ce troisième aspect des Églises qui aurait des conséquences sur l'ensemble de l'organisation de la vie en communauté, y compris à l'échelle nationale et donc constitutionnelle. C'est la chrétienté culturelle.
- 95 Car en dehors de leurs « principes de foi » et de leurs missions sociales que les Églises en tant que communautés particulières et traditionnelles entre le niveau des personnes et le niveau de l'organisation de l'État, portent un certain nombre de valeurs qui d'une part, permet à leurs communautés respectives de se procurer une identité propre, mais qui contribue et peut, dans certains cas, avoir une position dominante dans la constitution de l'identité nationale aussi. La question n'est donc ni confessionnelle ni sociale, les personnes qui seraient des athées ou qui ne seraient pas forcément pour une prise de rôle social des Églises, peuvent néanmoins se considérer comme porteuses des éléments culturels issus du patrimoine plus large de telle ou telle Église.
- 96 Et cette problématique devient pertinente lorsque l'État décide, comme dans le cas de la Hongrie, de reprendre ces valeurs dans son organisation, y compris constitutionnelle. Les rapports à définir entre l'État et les Églises sont, à ce niveau, encore plus complexes. De nombreuses questions, pour notre étude, d'ouverture, se posent. Qui est compétent pour définir ces valeurs, autrement dit, la majorité nationale peut-elle prendre en otage les Églises, en considérant le nombre des adhérents, souvent minoritaires à cet aspect ? En même temps, les Églises, peuvent-elles nier leur apport au patrimoine culturel de telle ou telle communauté nationale ? Si le droit constitutionnel moderne est adepte de la séparation entre l'État et l'Église en considérant que la dernière relève uniquement de la sphère privée des citoyens, peut-il, lui aussi, nier l'existence d'un tel apport ? Enfin, que deviennent les citoyens qui seraient des

adhérents des Églises à des valeurs opposées ou, dans tous les cas, très différentes de celles reprises dans l'organisation nationale ? Et enfin, quelle est la réponse à apporter lorsque dans le contexte de la mondialisation, des religions nouvelles et très différentes apparaissent ? Faut-il y voir une menace ou faut-il leur apprendre les valeurs d'autres religions ou encore, faut-il intégrer leurs nouvelles valeurs à la société ? Car, la diversité, notamment en matière religieuse et surtout, en matière des valeurs, ne connaît sûrement pas de limites.

BIBLIOGRAPHY

Ádám A. (2000), « Az alkotmánybíróság egyházakkal kapcsolatos határozatai », dans Bitskey B. (dir.), *Tíz éves az Alkotmánybíróság*, Budapest, Magyar Köztársaság Alkotmánybírósága.

Cour européenne des droits de l'Homme (2014), Arrêt du 8 avril, requêtes n° 70945/11 et aliud.

Csehi Z., Szabó I., Schanda B., Varga Zs. A. (2015), *A Hármaskönyv 500. évfordulóján*, Budapest, Pázmány Press.

Csink L., Fröhlich J. (2012), *Egy Alkotmány margójára, Alkotmányelméleti és értelmezési kérdések az Alaptörvényről*, Budapest, Gondolat Kiadói Kör.

Jakab A. (2011), *Az új alaptörvény keletkezése és gyakorlati következményei*, Budapest, HVG-ORAC.

Kárbin Á. (2008), « Egyházpolitikai küzdelmek Egerben », *Egyháztörténeti Szemle*, année 9, n° 3.

(1990), Loi n° IV sur la liberté de conscience et religieuse et sur les Églises.

(2011), Loi n° CCVI sur la liberté de conscience et religieuse et sur le statut des Églises, des confessions et des communautés religieuses.

(2015), Loi n° C sur le statut des Églises, des religions et des communautés religieuses.

Paczolay P. (2003), « Lelkiismereti és vallásszabadság », dans Halmai G. (dir.), *Emberi jogok*, Budapest, Osiris.

Pákozdi Cs. (2012), « Kollektív jogok és nemzetfogalom Magyarország új Alaptörvényében », dans Rixer Á. (dir.), *Állam és közösség. Válogatott közjogi tanulmányok Magyarország Alaptörvénye tiszteletére*, Budapest, KGRE-ÁJK.

Rajki Z. (2003), « Az állam és az egyház kapcsolatának jellemző vonásai a Kádár-korszakban », *Egyháztörténeti Szemle*, année 3, n° 2.

Schanda B. (2000), *Magyar állami egyházjog*, Budapest, Szent István Társulat.

Székely T. (2008), *Opus pacis és a Központi Szeminárium kispapjai*, Budapest, Pillanatképek.

Trócsányi L. (2011), « Magyarország Alaptörvényének létrejötte és az Alaptörvény vitatott rendelkezései », *Kommentár*, n° 4.

Varga Zs. A. (2016), « Történeti alkotmányunk vívmányai az Alaptörvény kógens rendelkezésében », *Iustum Aequum Salutare*, année XII, n° 4.

NOTES

1 La production du présent article et l'accomplissement des travaux de recherche relatifs ont été soutenus dans le cadre du projet n° EFOP-3.6.2-16-2017-00007, intitulé « Les aspects du développement d'une société intelligente, durable et inclusive : réseaux sociaux, technologiques, innovateurs dans l'emploi et dans l'économie numérique », l'auteur de l'article faisant partie en tant que jeune chercheur, du groupe de travail « Les réponses de l'État aux défis sociaux actuels ». Ce projet a été réalisé avec le soutien de l'Union européenne, cofinancé par le Fonds social européen et le budget national de Hongrie.

ABSTRACTS

Français

Les rapports entre un État et les Églises établies et fonctionnant sur le territoire national ou regroupant les nationaux et entrant ainsi en relation avec la souveraineté nationale, peuvent faire l'objet d'études sous plusieurs aspects. Le présent article porte sur les rapports entre l'État hongrois et les Églises en Hongrie pour les étudier sous l'aspect du droit, notamment du droit constitutionnel dans l'objectif également d'avancer des éléments qui seraient pertinents pour une comparaison avec d'autres régimes juridiques réglant ces rapports dans d'autres contextes nationaux. En constat de départ à ce travail non seulement descriptif mais également analytique, il est précisé que les Églises et les confessions religieuses autour desquelles elles se construisent, sont à qualifier à plusieurs niveaux et sous plusieurs aspects, même dans une approche purement juridique, au sein d'une société nationale : si elles sont des constructions institutionnelles, personnes juridiques entrant ainsi en rapports réglementés par le droit avec l'État ; elles constituent également, dans leur cadre institutionnel mais également

au-delà d'une telle construction, des communautés spécifiques, soudées par une identité confessionnelle et religieuse, à laquelle l'État peut, toujours par le droit, confier des missions sociales ou au contraire, il peut leur interdire l'accomplissement de telles missions qualifiées publiques ; enfin, elles portent des valeurs tout autant que des intérêts qu'elle représentent, et qui peuvent être articulés et agrégés dans les fondements de la Nation tout autant que ceux-ci peuvent être juridiquement définis justement pour les y exclure. Les Églises, institutionnalisées, constituant des communautés, représentant des valeurs et des intérêts sont donc l'objet mais également le sujet des réglementations juridiques, et notamment constitutionnelles que l'État produit ou qui sont même inspirées par ces institutions et communautés confessionnelles. L'exemple de la Hongrie est enrichissant dans l'étude d'une telle problématique en raison de la diversité – la variété – dont témoignent à la fois les réglementations juridiques qui au fil du temps et en fonction des contextes, justement dans les différents aspects ci-dessus mentionnés, se sont intéressées aux Églises, mais aussi très simplement en raison de la diversité de ces Églises qui se sont institués dans un contexte centre européen à la croisée des cultures, des tendances idéologiques ou purement des valeurs et des intérêts. Ainsi l'analyse présente après une introduction rappelant les éléments essentiels pour une bonne compréhension du contexte mais également pour exposer l'actualité et l'intérêt de l'analyse et sa méthode spécifique, d'abord, la diversité des réglementations dans le temps à travers de deux exemples précis, puis, l'appréhension juridique et constitutionnelle plus actuelle de la diversité des Églises par l'État. Les deux parties sont ainsi cohérentes et pertinentes permettant d'analyser, conformément aux choix précédents, une approche institutionnelle engagée à la fin du XIX^e siècle, une perception purement idéologique des communautés confessionnelles pendant l'époque du socialisme, puis, après un changement radical lors de la transition dite démocratique, d'abord, une libéralisation, puis, une vision plus marquée par les valeurs et les intérêts portés par les Églises. L'étude porte donc sur les lois libérales de 1894 et de 1895, puis, sur la politique socialiste vis-à-vis des Églises, enfin, sur les deux législations aux caractéristiques très opposées, adoptées après le changement de régime et plus récemment, soulevant de nombreux questionnements juridiques. Pour la comparaison à laquelle l'étude souhaite soumettre les régimes hongrois respectifs, elle souligne le fait que les Églises et notamment les religions autour desquelles elles se construisent, sont des éléments importants d'une culture nationale, dans une approche juridique, il est donc nécessaire de les analyser en tant que telles pour bien comprendre leur place et leur rôle en droit constitutionnel.

English

Relations between a State and the Churches established on national territory or bringing together national citizens and entering in contact as such with national sovereignty, can be issue for research in several aspects. This article is studying the relations between the Hungarian State and Churches in Hungary in order to give a legal, especially constitutional

analysis of the topic, also with the aim that some elements could be explained that are relevant for a comparative study with other national regimes ruling on those relations in different national contexts. At the origin of such a study not only descriptive but also analytic, it is to be clarified that Churches and confessions for which they are institutionalized, can be qualified, even under a purely legal approach, at different level in the framework of a national society: they are surely institutional structures, legal bodies that are entering in legal relations with the State; but they are also constituting special communities, cemented by a confessional or religious identity, for which the State can attribute, also by legal rules, social missions, or, in the contrary, can prohibit for them the accomplishment of such functions qualified as public ones; finally, they articulate values and also interests and those can be aggregated in the fundamentals of the Nation but also they can be defined in order to exclude them from public sphere. Churches, institutionalized, constituting communities, representing values and interests, are for national legal and especially constitutional regulations, a topic but also actors: State acts on the Churches, but it is also inspired when ruling by those institutions and confessional communities. Hungarian example is interesting for a further study of that problematic because of the diversity – the variety – that is apparent as much as in legal regulations about Churches, acted in different periods and in divers contexts, especially as regards to the above mentioned aspects, but also, simply, because of the diversity of Churches, implemented in a central European context at the meeting point between cultures, ideological tendencies or purely values and interests. So, the analysis describes after an introduction about the most important elements that should be exposed for a better comprehension of the context and also about the actuality and the relevance of the study as about its specific method, first, the diversity of regulation in the timeframe with two specific examples, second, the more actual legal and constitutional apprehension of the Hungarian State on Churches. The two parts are coherent and pertinent opening the way for a comprehensive analysis, in conformity of the previously mentioned choices, about the institutional approach made by the acts adopted at the end of the 19th century, about a purely ideological perception of confessional communities during the socialist period, then, after a radical change with the so-called democratic transition, a liberalization, then, a vision more focused on values and interests represented by the Churches. So, the study is about the liberal legislation of 1894 and 1895, then, about socialist politics on Churches, finally, about the two regulations with very different characteristics, adopted after the change of regime and more recently, subject to numerous legal critics. As for the comparison that the study would like to make possible for the different Hungarian regulations, it emphasize the fact that Churches and especially religions for which those are established, are important element for national culture, in a legal approach, it is hence necessary to analyze them as such in order to have a better knowledge about their place and role in constitutional law.

INDEX

Mots-clés

droit constitutionnel, rapports entre l'État et les Églises, culture confessionnelle, communautés religieuses, fonctions sociales des Églises

Keywords

constitutional law, relations between State and Churches, confessional culture, religious communities, social functions of Churches

AUTHOR

Peter Kruzslicz

Peter Kruzslicz est professeur de droit, directeur des Masters d'études internationales en langue française à la Faculté de droit et des sciences politiques de l'Université de Szeged, directeur du Centre universitaire francophone de cette même Université. Engagé et pour la francophonie et pour l'Université, il a participé au montage et à la réalisation de nombreux projets dans l'espace francophone. Il mène ses recherches en droit constitutionnel comparé.
IDREF : <https://www.idref.fr/192155539>

La laïcité dans les Constitutions de l'Afrique de succession coloniale française

André Cabanis

DOI : 10.35562/rif.1193

Copyright
CC BY

OUTLINE

I. Une laïcité multiforme

I.1. Le principe : l'affirmation de la laïcité

I.2. La limite de la laïcité : l'évidente présence du religieux

II. La laïcité, une protection contre l'intolérance

II.1. Les obstacles constitutionnels aux atteintes à la laïcité

II.2. La protection jurisprudentielle des règles de laïcité

Conclusion

TEXT

1 Parmi les notions popularisées en France par la classe politique et affinées par les auteurs en sciences sociales, la laïcité n'apparaît pas *a priori* comme la plus aisée à exporter. Elle exerce cependant une certaine influence, notamment dans une partie de l'Afrique et à travers la Francophonie mais sous des formes spécifiques à ce continent. Elle est passée, dans notre pays, par plusieurs étapes qui en expliquent les contours¹. Parmi les origines lointaines, les racines gallicanes sont trop empreintes de préoccupations liées à la défense de la souveraineté monarchique pour avoir laissé une trace importante de nos jours, sauf à les utiliser pour réclamer l'éviction de certains pays étrangers dans la gestion des mosquées. Par la suite, le XIX^e siècle se voue à la défense de la liberté de pensée et à la construction d'un système de valeurs dans lesquelles la nation est invitée à se reconnaître, sans influence confessionnelle imposée de l'extérieur.

2 À la jointure des XIX^e et XX^e siècles, les tenants de la laïcité se concentrent sur la mise en œuvre de la séparation des Églises et de

l'État. La difficulté de rompre avec des liens séculaires fait prendre à ce processus une dimension très anticléricale lors du vote de la loi de 1905 qui consacre la dénonciation du Concordat conclu un siècle plus tôt avec la papauté. Le judaïsme et le protestantisme sont les victimes collatérales et inégalement consentantes de ce conflit dramatisé et qui se déroule, en partie, à front renversé puisque la dénonciation du traité de 1802 entre Bonaparte et Pie VII comble le vieux désir de la papauté de contrôler l'Église de France. Les conditions de déroulement du grand débat qui accompagne, il y a quelques années, la commémoration du centenaire de ce texte législatif important, témoignent de ce que le principe de la séparation du religieux et du politique constitue désormais un des éléments du consensus national. L'idéal laïc conduit à se regrouper autour d'un certain nombre de normes qui permettent à beaucoup de se constituer un système de valeurs cohérent, placées sous le signe du civisme et de la solidarité. En toute hypothèse et quel que soit le degré d'adhésion à ces valeurs, elles constituent un puissant renfort dans tous les combats pour la liberté d'opinion et d'expression des opinions. Il est vrai que l'on constate aussi une appropriation identitaire de la laïcité².

- 3 La laïcité prend des formes trop diverses en France pour que l'on puisse s'étonner qu'en dehors de nos frontières, elle se soit adaptée à d'autres spécificités nationales. Sur le continent africain, et d'abord dans sa partie subsaharienne, le rapport pluriséculaire à la religion est fort différent de celui qu'a connu l'Europe latine avec, pour cette dernière et sur plus d'un millénaire, la présence d'un catholicisme très cohérent, soumis à une autorité extérieure, celle de la papauté et imposant une stratégie très centralisée de contrôle des esprits. En Afrique, des cultes ancestraux, très différents d'une ethnie à l'autre, répondant cependant à un certain nombre de principes communs, ont montré leur résilience et bénéficient d'une forte adhésion de toutes les populations³. Ils coexistent avec un islam et un christianisme venus de l'extérieur et qui présentent des particularismes adaptés à ce continent. Pour n'évoquer qu'un aspect, les deux religions du livre y prennent une forme plus tolérante avec une acceptation plus aisée des opinions dissidentes. Il nous semble qu'il y a là un acquis à préserver, en refusant que s'installe un

intégrisme venu d'ailleurs, ni qu'il influence quelque communauté confessionnelle de ce soit (Chrétien, 1993).

- 4 L'appel à contributions qui a permis ce numéro sur « La laïcité dans l'espace francophone » évoque les avatars de cette notion dans notre pays et rappellent les critiques de théoriciens d'outre-Atlantique notamment, qui prônent « une laïcité plus ouverte et libérale que celle, prédominante, qui reposerait sur une perspective trop rigide et stato-centrée ». Il est vrai que, de ce point de vue, la laïcité à l'africaine peut être une source d'inspiration, tendant à favoriser la coexistence des cultes, s'élevant contre la tentation de fomenter des guerres de religion, ne reculant même pas devant certaines formes de syncrétisme religieux (Constantin et Coulon, 1997). L'appel à contributions traite aussi de la « nouvelle grille conceptuelle » à appliquer au débat qui se développe en France et dans l'espace francophone musulman autrefois colonisé. De ce point de vue aussi, la laïcité à la française, très hésitante entre la tradition d'indifférence à l'égard de tous les cultes et la tentative d'encourager une prise en compte de l'islam dans l'espace des valeurs républicaines, peut puiser des éléments de réflexion dans la laïcité à l'africaine.
- 5 Le problème est trop vaste pour que l'on prétende traiter une telle notion en entier dans une contribution comme celle-ci. L'on peut s'étonner que nous prétendions l'analyser à travers les Constitutions (Cabanis et Martin, 2010, 45-58). Par nature, ces textes ont un caractère général, intégrant tous les problèmes de société, quoiqu'historiquement concentrés sur ce qui concerne le fonctionnement des pouvoirs publics et les rapports qu'ils entretiennent. On a tendance à penser que le reste ne peut être traité que de façon allusive. Cette vision doit être nuancée⁴. Avec la montée en puissance du constitutionalisme à la faveur de la transition démocratique, une tendance se fait jour dans la classe politique et, au-delà, au sein même de la population, pour souhaiter placer dans la Constitution tout ce qui paraît important, tous les principes susceptibles de régler les problèmes de l'heure. Servant de lieu d'accueil aux préoccupations du moment, aux revendications des groupes particuliers, les Constitutions deviennent de plus en plus longues et avec d'importants préambules, avec des déclarations de droit qui mêlent engagements, promesses et projets, droits créances et déclarations programmatiques⁵.

- 6 On peut donc interpréter les Constitutions non seulement comme les textes destinés à organiser la vie politique, à encadrer les jeux électoraux, ou à faciliter les transitions démocratiques, mais aussi comme un reflet de la société qu'ils prétendent régir, lieu propice pour sanctuariser les principes auxquels la population est la plus attachée. À ce titre, la laïcité trouve tout naturellement sa place dans les lois fondamentales rédigées en des termes soigneusement pesés qui marquent la révérence à laquelle les religions ont droit mais aussi les limites de leur domaine d'intervention, tant dans la vie publique que privée. On retrouve dans certaines interdictions la trace des anciens abus commis. On exprime des craintes légitimes ou pas dans des précautions qui en révèlent l'existence. La montée en puissance des intégrismes, des intolérances se retrouve dans les prescriptions qui se multiplient. C'est à ce titre que l'étude des Constitutions africaines révèle à la fois une laïcité multiforme (I) puisqu'elle doit composer avec un respect sincère des valeurs religieuses selon des modalités variables pour chaque pays, mais aussi une laïcité protectrice contre l'intolérance (II) et plus spécialement contre tous les abus d'origine cléricale.

I. Une laïcité multiforme

- 7 Traiter de la place de la laïcité dans les Constitutions des pays africains de succession coloniale française conduit à distinguer les nations composant le Maghreb et celles occupant la partie subsaharienne du continent. Les premières ne mentionnent jamais la laïcité, les secondes s'en réclament toutes⁶. Ni les unes, ni les autres n'implique aucun rejet du divin. Si la laïcité est présente dans la grande majorité des textes étudiés (I.1.), elle doit s'accommoder d'une place notable reconnue aux religions (I.2.).

I.1. Le principe : l'affirmation de la laïcité

- 8 Pour ce qui est du Maghreb, il n'est pas question de laïcité dans les lois fondamentales. L'on ne saurait s'en étonner pour ce qui est du Maroc (Tozy, 1999 ; Cavatorta, 2006, 203-222), monarchie dont le roi est affirmé comme le commandeur des croyants. Dans ce pays, toutes

les Constitutions qui ont encadré la vie politique depuis 1962, comportent une disposition qui, habilement et dans la même phrase, affirme à la fois la prédominance de l'islam et la liberté religieuse, en les présentant non comme deux principes contradictoires mais au contraire complémentaires, presque indissociables : « L'islam est la religion de l'État qui garantit à tous le libre exercice des cultes ». On retrouve le même libellé, plus de cinquante ans plus tard, inchangé (Azzouzi et Cabanis, 2011, 150-154). Pour ce qui est des trois autres nations qui composent le Maghreb francophone, l'on peut s'attendre à une position un peu différente dans la mesure où les classes dominantes, notamment issues du combat pour l'indépendance, ne se réclament pas de la même légitimité ostensiblement religieuse que le royaume chérifien.

- 9 En Tunisie et bien que le président Bourguiba prenne ses distances, lors de l'indépendance, avec certaines prescriptions de la charia, surtout en ce qui concerne le statut des femmes, réclamant en outre quelque assouplissement aux prescriptions du ramadan, le texte constitutionnel de 1959 proclame, dès son premier article sur les valeurs dont se réclame le pays : « sa religion est l'islam », renvoyant à cinq dispositions plus loin la liberté de conscience et le libre exercice des cultes « pourvu qu'il ne trouble pas l'ordre public ». Ces deux affirmations demeureront inchangées sous le président Ben Ali et jusqu'à la chute de ce dernier, malgré de multiples révisions constitutionnelles entre 1965 et 2008. Le nouveau texte de 2014 reprend textuellement, de ce point de vue, la formulation ancienne (art. 1 et 6), même si disparaît la référence un peu menaçante à des risques de troubles à l'ordre public. La laïcité a été l'un des thèmes très controversés durant la longue période d'élaboration de la loi fondamentale actuelle⁷.
- 10 En ce qui concerne l'Algérie qui mène son combat pour l'indépendance au nom d'idéaux socialistes et qui se réclame de certains aspects des analyses marxistes, il est indiqué, dans tous les textes qui se sont succédé, de 1963 à 2016, dès leurs premiers articles, que « L'islam est la religion de l'État » (art. 2, 3 ou 4 selon les versions). Cette place ne fait par la suite que s'accroître ce qui se traduit, notamment, par la disparition, en 1976, d'un second membre de phrase qui contrebalançait en quelque sorte le premier : « La République garantit à chacun le respect de ses opinions et de ses

croyances, et le libre exercice des cultes ». La reconnaissance de la liberté de conscience est désormais reléguée plus loin dans le texte tandis que la liberté de culte « dans le respect de la loi » ne réapparaît qu'à la faveur de la réforme constitutionnelle du 6 mars 2016 (art. 52, 53, 35, 36 et 42 selon les versions).

- 11 Quant à la Mauritanie, elle présente la double et contradictoire caractéristique d'être le pays dont la Constitution est – au moins jusqu'en 2017 – la plus proche de la V^e République française et celui dont la vie politique en est la plus éloignée. En tout cas, les valeurs de référence sont claires dès le texte de 1959 avec la proclamation de la « République Islamique de Mauritanie » (art. 1^{er}), affirmant que la religion de son peuple « est la religion musulmane », pour ajouter aussitôt que « La République garantit à chacun la liberté de conscience et le droit de pratiquer sa religion sous les réserves imposées par la moralité et l'ordre public » (art. 2). Il n'échappe à personne qu'imposer le critère de la moralité peut ouvrir la voie à certaines dérives. De toutes façons, si le qualificatif d'islamique demeure attaché à la république jusqu'à nos jours, le membre de phrase sur la liberté de conscience et de pratique religieuse, maintenue dans le texte de 1961 et tout au long de la présidence de Mokhtar Ould Daddah jusqu'en 1978 disparaît avec les juntes militaires qui lui succèdent. En 1985, la charte constitutionnelle reconnaît la charia comme « seule et unique source de droit » (préambule), ce qui est quelque temps appliqué en droit pénal, avec des condamnations à des peines de mutilation qui, diffusées dans les médias, ne font pas très bon effet dans l'opinion publique internationale⁸ et qui, actuellement suspendues n'en demeurent pas moins comme une menace.
- 12 Les pays subsahariens se rejoignent, pour leur part, dans une référence commune à la laïcité. Ici les formules utilisées s'inspirent largement du texte français, ce qui est moins fréquent qu'on ne l'imagine volontiers. L'accusation de mimétisme est souvent invoquée à l'encontre des Constitutions africaines, ce qui est peut-être exact aux lendemains des indépendances, lorsque les pays récemment décolonisés ne disposent que d'un nombre réduit de juristes. Ce n'est plus vrai de nos jours au point que nous avons cru pouvoir parler de « mimétisme inversé » (Cabanis, 2020). Il est cependant resté quelques exceptions, des formules empruntées à l'ancienne

métropole et obstinément reproduites d'une loi fondamentale à l'autre jusqu'à se retrouver, quasi inchangée, plus d'un demi-siècle plus tard. Il en va ainsi de la laïcité, ce qui est donc rare et qui révèle sans doute un attachement à cette notion fondée sur le respect de la tradition, parfois sur une réflexion novatrice. C'est dans ces conditions qu'à l'exception du texte nigérien qui se borne, comme on l'a vu et si l'on peut dire, à proclamer la séparation de l'État et de la religion (art. 3), toutes les Constitutions de l'Afrique subsaharienne reprennent plus ou moins fidèlement la première phrase du premier article de la version française de 1958 : « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale »⁹.

- 13 Si l'on s'intéresse aux variantes parmi les adjectifs utilisés, il est plus rapide de mentionner les omissions. Ainsi la référence au caractère démocratique – valeur unanimement reconnue au moins officiellement et depuis 1990 – n'est-elle absente nulle part. *L'indivisibilité* n'est oubliée que par le Sénégal et le Togo, donc avec une fréquence qui reflète sans doute le souci de ces nouveaux États de préserver leur intégrité territoriale, attachement qu'exprime par ailleurs l'adjonction, dans près de la moitié des cas (Bénin, Cameroun, Centrafrique, Congo Brazza, Côte d'Ivoire), de la proclamation de *l'unité* du régime. Quant au qualificatif *sociale*, il n'est négligé que par le Burkina Faso et Madagascar. Ce n'est sans doute pas très révélateur d'autant que ces deux pays ont un passé progressiste marqué et puisque les droits sociaux sont partout très abondants dans d'opulentes déclarations de droits, ce qui fait défaut en France. Enfin l'adjectif *souverain* est présent en Centrafrique, au Congo Brazza, au Mali et au Tchad, revendication normale pour des nations ayant récemment accédé à l'indépendance.
- 14 Cette belle quasi unanimité ne va pas sans quelque hésitation. Si le Niger n'a pu franchir le pas et parler de laïcité mais a dû se contenter d'une formule à peu près équivalente, c'est sous la pression des oulémas, lors de la transition démocratique de 1990 et de la réunion de la conférence nationale pour la paix civile¹⁰. Au Sénégal, Abdoulaye Wade, nouveau président élu en 2000 à la faveur d'une alternance démocratique exemplaire, décide de faire rédiger une nouvelle Constitution. Il envisage d'abord de ne plus mentionner une laïcité à laquelle Senghor était attaché. Wade s'appuie ostensiblement sur la confrérie tidjane. C'est sous l'influence de la commission chargé

de rédiger le nouveau texte que le terme est maintenu (Sy, 2020, 703). À Madagascar, la laïcité, présente dans la Constitution de 1992, disparaît dans le texte révisé en 2007. Cette suppression correspond à la présidence de Marc Ravalomanana qui bénéficie de l'appui des Églises tant catholique, notamment à travers ses liens avec le cardinal Razafindratandra, que protestantes. Il les favorise notamment en finançant la rénovation des lieux de culte et l'enseignement confessionnel¹¹. La laïcité réapparaît dans la Constitution de 2010¹².

I.2. La limite de la laïcité : l'évidente présence du religieux

15 Cette mention de la laïcité dans à peu près toutes les lois fondamentales d'Afrique subsaharienne n'implique évidemment pas une attitude unique à l'égard de la religion, ce qui contraste d'ailleurs avec le Maghreb qui, on l'a vu, se borne à une sèche reconnaissance de la liberté de croyance et de culte. Cette dernière figure très généralement dans les autres pays d'Afrique francophone. Elle est complétée par de multiples références aux divers domaines où les communautés religieuses et les institutions politiques peuvent se rencontrer, parfois s'opposer, souvent coopérer. C'est au Burkina (art. 7) et au Congo (art. 27) que les allusions à ces relations sont les plus modestes avec une brève reconnaissance de la liberté d'organiser des processions, disposition dont on ne sait – dans ces pays où existe une forte minorité catholique – si elle résulte d'une crainte héritée d'une vague réminiscence des conflits dont la France a été le théâtre après la loi de séparation de l'Église et de l'État ou de la crainte qu'avec la montée de l'islam les chrétiens soient invités à cantonner leurs cérémonies à l'intérieur de leurs édifices de culte. On verra plus loin, lors de l'examen de la jurisprudence de la Cour constitutionnelle béninoise, que cette question des manifestations religieuses hors des temples, des mosquées et des églises pose des réels problèmes qui, dans le silence d'autres textes, doivent parfois être résolus à la lumière de la Constitution.

16 Cinq autres pays prévoient explicitement la possibilité pour les institutions religieuses d'ouvrir des établissements d'enseignement, enjeu important tant pour les musulmans que pour les chrétiens

d'autant qu'en formant des jeunes on investit pour l'avenir. Le Bénin (art. 14) et le Gabon (art. 1^{er} 19^o) se bornent à autoriser l'ouverture de telles écoles¹³ sous autorisation et contrôle de l'État au Bénin, dans les conditions fixées par la loi au Gabon. Il est ajouté que des subventions publiques peuvent leur être versées. Les trois autres pays sont plus affirmatifs : l'État togolais (art. 30) « reconnaît » l'enseignement privé confessionnel ; en Côte d'Ivoire et au Sénégal, cette activité est officiellement rattachée aux communautés religieuses : elles sont autorisées à « concourir à l'éducation des enfants » en Côte d'Ivoire (art. 11), « reconnues comme moyens d'éducation » au Sénégal (art. 22), le pays qui leur accorde la place la plus importante.

- 17 C'est le réalisme qui conduit les Constitutions à concéder aux institutions religieuses une place officielle. Si l'on tente de classer la demi-douzaine de textes qui s'y livrent, par ordre de faveurs croissantes, c'est le Tchad qu'il faut placer comme le moins généreux, voire le plus allusif, se bornant, dans le préambule, à appeler au dialogue inter-religieux et à faire l'éloge de la conférence nationale souveraine qui a notamment réuni « les autorités traditionnelles et religieuses ». On ne sait si ce rapprochement des dignitaires ecclésiastiques avec les chefs traditionnels est vraiment valorisant pour les premiers, de même que la référence aux « communautés religieuses ou philosophiques » qui se voient reconnaître par la loi fondamentale béninoise « le droit de se développer sans entraves », de régler et d'administrer leurs affaires d'une manière autonome et sans tutelle de l'État (art. 23)¹⁴. On peut en rapprocher la Guinée où « les institutions et les communautés religieuses s'administrent librement » (art. 14).
- 18 Les deux derniers pays – Madagascar et le Sénégal – sont ceux où les communautés religieuses sont les mieux traitées, le premier à cause de la place qu'y tiennent les Églises chrétiennes, notamment catholique, luthérienne, anglicane et l'Église de Jésus-Christ, le second à cause de l'influence des confréries, surtout les mourides et les tidjanes. A Madagascar et compte tenu de l'intervention des dignitaires ecclésiastiques dans l'histoire agitée de la grande île, la préoccupation principale en ce domaine est d'éviter le retour de telles situations avec une formule en forme d'engagement réciproque : « L'État et les institutions religieuses s'interdisent toute

immixtion dans leurs domaines respectifs ». Pour plus de précaution, il est ajouté une disposition qui, par sa rigueur même, révèle l'influence que l'on prête aux Églises : « Aucun chef d'institution ni membre du gouvernement ne peuvent faire partie des instances dirigeantes d'une institution religieuse, sous peine d'être déchu (...) » (art. 2).

- 19 Quant au Sénégal, dans la liste des libertés publiques, une rubrique particulière est consacrée aux « Religions et communautés religieuses ». À côté de la proclamation de la « liberté de conscience et de pratiques religieuses », il est indiqué que « la profession d'éducateur religieux » est garantie, cependant « sous réserve de l'ordre public ». Le second paragraphe porte sur les « institutions et communautés religieuses » : elles ont le droit de se développer sans entrave ni tutelle. « Elles gèrent et administrent leurs affaires d'une manière autonome ». (art. 24) Cette dernière formule qui reprend le texte béninois, est particulièrement importante dans la mesure où elle s'applique à des communautés riches et qui ont joué dans le passé et parfois encore de nos jours un rôle important, notamment lors des consultations électorales¹⁵.
- 20 Il est un domaine où la référence religieuse tient une place hautement symbolique : c'est celui du serment présidentiel. Il est prévu à peu près partout par les Constitutions (Boumakani, 2017) sauf à ce que son libellé précis soit renvoyé à la loi comme au Cameroun¹⁶. Dans près de la moitié des pays étudiés, il est prononcé « devant Dieu et le peuple », ou « devant Dieu et la Nation »¹⁷. On peut voir dans ce cérémonial qui marque avec solennité la prise de ses fonctions par le chef de l'État, une influence américaine puisqu'il n'y a guère de précédents dans les traditions africaines et que cette prestation bénéficie d'un fort relais médiatique. Pour très généralement accepté qu'il soit, ce serment pose parfois quelque problème.
- 21 Ainsi, au Bénin, pays de fortes traditions pré-coloniales, est-il ajouté à la mention « devant Dieu » l'adjonction « et aux mânes des ancêtres ». En 1996, le président Kérékou, récemment converti à la religion évangélique, se fait rappeler à l'ordre par la Cour suprême parce qu'il a omis la référence aux ancêtres : le texte du serment est une « formule sacramentelle indivisible »¹⁸. Il devra donc être prêté de nouveau en respectant scrupuleusement le contenu. Autre

problème lié à une évolution du texte imposé : si, au Tchad, la Constitution ne prévoit qu'un serment « devant le peuple tchadien et sur l'honneur », il est prévu, par ordonnance¹⁹ que les ministres doivent jurer d'exercer leurs fonctions honnêtement « au nom d'Allah le tout puissant », ce que le chef de l'État présente comme un engagement efficace dans la lutte contre la corruption. Cette référence ostensible à l'islam provoque un refus de plusieurs ministres qui, finalement, obtiennent de jurer « au nom de Dieu tout-puissant ». On peut interpréter ces polémiques soit comme le signe d'une réticence à l'égard de toute référence religieuse, soit comme la preuve, du moins pour beaucoup, qu'il ne s'agit pas d'une simple formalité.

II. La laïcité, une protection contre l'intolérance

22 Cette laïcité qui est si largement proclamée par toutes les Constitutions de l'Afrique sub-saharienne en prenant en compte les spécificités des pays qui la composent, donc en adoptant des formes diverses, retrouve son unité, y compris par rapport à ses origines françaises (Cabanis, 2000), dans une opposition sans aucune complaisance à l'encontre de toutes les formes d'intolérance. De ce point de vue, la force obligatoire que détiennent les lois fondamentales (II.1.), du fait de leur place au sommet de l'ordre juridique interne, est complétée par l'intervention des juridictions constitutionnelles (II.2.) qui mettent en application les grands principes.

II.1. Les obstacles constitutionnels aux atteintes à la laïcité

23 Une première et évidente nouveauté, moins présente il y a quelques dizaines d'années, tient à l'interdiction des partis confessionnels. Elle se répand avec les Constitutions de la transition démocratique de la décennie 1990. Elle consiste en la proclamation du multipartisme comme une des conséquences de la liberté d'information et d'opinion et comme une des conditions du bon déroulement des élections et d'un fonctionnement efficace du parlementarisme. Cette situation

rompt avec des décennies d'un monopartisme qui justifie le refus de toute opposition en affirmant qu'il faut rassembler les énergies et éviter tout ce qui divise. La liberté de créer librement des mouvements politiques se traduit souvent par la multiplication des petites formations (Thiam, 2015), chacune liée à une personnalité politique, destinée à soutenir sa carrière, rassemblant un nombre limité de militants d'ailleurs géographiquement concentrés.

- 24 La crainte d'encourager des divisions au sein de jeunes nations ayant récemment accédé à la pleine souveraineté, survit à la transition démocratique ce qui se traduit dans la grande majorité des Constitutions par le refus que les partis soient constitués sur une base ethnique, religieuse ou même régionaliste. Cette dernière interdiction peut surprendre ceux qui ont une opinion plutôt favorable au régionalisme mais s'explique par la conviction que l'unité du peuple est un grand enjeu. L'interdiction des partis fondés sur des principes ethniques ou religieux étonne moins dans la mesure où il y a là une source de conflits meurtriers, notamment ces dernières années en Afrique, que ce soit sous forme de génocide ou de développement du terrorisme fondamentaliste.
- 25 Les formules utilisées par le constituant sont diverses, plus ou moins péremptoires. Dans cinq pays, il se borne à enjoindre les partis à se placer sous le signe du respect de la laïcité (art. 5 béninois, 31 centrafricain, 61 congolais, 28 malien et 5 tchadien). Six autres pays adoptent des formules prohibitives excluant soit une *base* religieuse ou confessionnelle (art. 52 algérien, 13 ivoirien et 7 marocain), soit *a fortiori* une *identification* à une religion (art. 3 guinéen, 7 togolais et 4 sénégalais). Il est enfin deux textes pour refuser simplement le *caractère* religieux ou confessionnel (art. 13 burkinabè et 9 nigérien)²⁰. Quelques Constitutions utilisent des formules particulières qui révèlent de façon plus ou moins claire leurs préoccupations spécifiques. À Madagascar où les Églises ont joué un rôle important, en général pacificateur ce qui n'empêche pas chez certains une réaction de méfiance, les partis sont sommés de rester éloignés tant du totalitarisme que du ségrégationnisme confessionnel (art. 14). Au Maroc, il est ajouté à la prohibition d'une base confessionnelle, l'interdiction de porter atteinte à la religion musulmane et au régime monarchique (art. 7)²¹. Enfin à Tunis où des mouvements se réclamant de l'islam sont associés à la rédaction de la

Constitution, il est simplement indiqué que les « Les partis politiques, les syndicats et les associations s'engagent dans leurs statuts et leurs activités à respecter les dispositions de la Constitution et de la loi, ainsi que la transparence financière et le rejet de la violence » (art. 35).

26 De façon plus générale et selon des modalités dont chacun peut se réclamer, figure, le plus souvent, une formule générale sur l'égalité entre les citoyens, sans aucune exception notamment fondée sur une appartenance confessionnelle. À noter que, dans les Constitutions du Maghreb, la religion, comme source de discrimination, n'est pas explicitement mentionnée quoique parfois évoquée sous une forme allusive²². En revanche neuf textes subsahariens placent la religion comme exposant à un risque de traitement différencié, aux côtés d'autres causes comme la naissance, la race, le sexe, l'origine géographique, les opinions... et interdisent de telles pratiques²³. Les formules retenues peuvent paraître assez vagues dans leur expression dans la mesure où elles n'énumèrent pas les modalités – juridiques, financières, professionnelles, familiales, personnelles, psychologiques, etc. – que peuvent prendre ces attitudes différentes. Il ne faut pas s'y tromper : par sa généralité même, c'est un des principaux motifs de recours devant les juridictions constitutionnelles contre des textes accusés d'impliquer une discrimination voire une injustice liée à des considérations confessionnelles ou pouvant laisser supposer que l'appartenance religieuse a été prise en compte d'une façon ou d'une autre pour orienter les politiques étatiques. Nous en aurons confirmation lorsque nous traiterons de la jurisprudence des instances en charge de vérifier la conformité des textes en vigueur avec les prescriptions figurant dans la loi fondamentale.

27 Quelques-unes se veulent plus explicites ou plus évocatrices sur les risques encourus par les citoyens pour leur appartenance religieuse (Samb, 2005). Le préambule camerounais exclut que quiconque puisse être inquiété en raison de ses croyances en matière religieuse. Le Congo (art. 24) interdit aussi bien l'usage de la religion à des fins politiques que l'embrigadement des consciences et le fanatisme religieux. La Côte d'Ivoire (art. 10 et 12) prohibe toute propagande incitant à la haine religieuse, ainsi que toute persécution infligée pour des convictions religieuses. Le Mali (art. 12) reprend cette dernière

interdiction. Le Tchad (art. 59) exclue que l'on puisse se prévaloir de sa religion pour se soustraire à une obligation dictée par l'intérêt général. On retrouve ici les pays du Maghreb et d'abord la Tunisie (art. 6) où il est enjoint à l'État d'assurer la neutralité des mosquées et des lieux de culte de toute exploitation partisane. Il est également précisé que l'État s'engage à diffuser les valeurs de modération et de tolérance, à protéger le sacré et à empêcher qu'on y porte atteinte. Il s'engage également à prohiber et empêcher « les accusations d'apostasie, ainsi que l'incitation à la haine et à la violence et à les juguler ».

II.2. La protection jurisprudentielle des règles de laïcité

28 L'efficacité des normes constitutionnelles dépend évidemment de la capacité des juridictions constitutionnelles à en imposer le respect. Ce qui paraissait complètement invraisemblable à l'époque des prétorianismes progressistes il y a un demi-siècle et encore fort aléatoire lors de la transition démocratique des années 1990 est devenu une réalité, plus ou moins marquée selon les pays (Böckenförde, Kanté, Ngenge et Prempeh, 2016). C'est actuellement la Cour constitutionnelle du Bénin qui montre la plus forte autorité d'autant qu'avec des règles de saisine largement ouvertes, elle est conduite à rendre un nombre considérable de décisions : plus de 3 000 depuis 1991 en matière de contrôle de constitutionnalité. Les autres juridictions en charge de vérifier la conformité des lois ont été, jusqu'à présent, moins actives mais, avec la généralisation du contrôle par voie d'exception, leurs interventions sont de plus en plus nombreuses. Pour l'instant, ces dernières concernent plutôt les problèmes institutionnels et administratifs dans la mesure où ce sont surtout des hommes politiques et des agents publics qui saisissent le juge. Pour ce qui est de la laïcité, il n'est pas dans la tradition des dignitaires ecclésiastiques de régler leurs litiges devant les juridictions laïques, même lorsqu'il s'agit de conflits opposant des confessions différentes. Sans doute apprendront-ils à utiliser davantage cette voie de droit, de même que les plaideurs, souhaitant ne pas se voir appliquer une loi qui ne leur est pas favorable (Holo, 2009).

- 29 Finalement, la seule prise de position que nous ayons trouvée en provenance d'une Cour constitutionnelle et concernant la laïcité, en dehors du Bénin, est une décision de la Haute cour constitutionnelle de Madagascar, à la suite d'une requête de mise en accusation à fin de déchéance dirigée contre le chef de l'État Rajaonarimampianina. Parmi les accusations articulées contre lui figure notamment le fait d'avoir violé l'article 2 de la Constitution sur la laïcité. Il lui est reproché d'avoir confié au Conseil œcuménique des Églises chrétiennes de Madagascar, au FFKM, le soin de mener le processus de réconciliation nationale et d'en avoir cautionné les résultats en signant la résolution finale des travaux. Dans la mesure où c'est le Conseil de réconciliation malagasy, le FFM, qui est « dépositaire de cette mission », l'en avoir dépossédé constitue une autre violation de la Constitution, de l'article 168 qui évoque le FFM. La Haute cour ne paraît pas convaincue par cette argumentation et se borne à constater sobrement que cet aspect de la politique présidentielle ne constitue « pas une violation grave de la constitution »²⁴. On peut y voir le signe d'une volonté de la juridiction d'éviter une instrumentalisation de la laïcité, mise au service des stratégies politiques de l'opposition au chef de l'État.
- 30 C'est donc la Cour constitutionnelle du Bénin qui fournit un échantillon (Aïvo, 2017) que l'on peut supposer représentatif des types d'affaires susceptibles d'être liées à la laïcité : une dizaine dont la plus grande partie concerne, comme il a été dit plus haut, des plaintes de la part de responsables religieux qui considèrent n'avoir pas été traités de façon équitable dans le cadre des activités liées à leur culte. Sans doute sera-ce à l'avenir et dans d'autres pays où ces procédures se développeront, la principale source d'intervention au titre de la laïcité garantie par la Constitution. S'il est cependant une spécificité béninoise, c'est dans la place qu'occupent les rites traditionnels en liaison avec le vodou et s'appuyant sur un réseau très dense de rois locaux.
- 31 La Cour évite généralement de prendre parti entre confessions rivales, sauf si les faits sont avérés et notamment s'il s'agit de conflits entre les populations locales et les tenants des religions occidentales. Il en va ainsi lorsque les représentants de la « Très sainte Église de Jésus-Christ de la mission » se plaignent qu'au retour d'une de leur célébration, la population d'Abomey ait molesté leurs fidèles sans que

la police ni la gendarmerie n'interviennent de quelque façon que ce soit pour les protéger. Au surplus, lorsque l'Église a voulu faire intervenir ses « agents du maintien de l'ordre », ils ont été arrêtés et maltraités. Les plaignants invoquent les articles 17, 18 et 25 de la Constitution qui garantissent notamment la liberté de cortège. Sur la réponse des responsables de la police et de la gendarmerie selon lesquelles les fidèles de l'Église se sont mal comportés et ont insulté les croyances traditionnelles et que certains de ses membres étaient lourdement armés, la Cour se borne à constater que la célébration n'a pas été perturbée, que tout s'est passé après qu'elle ait été terminée, donc que la Constitution n'a pas été violée (décision DCC 17-093 du 4 mai 2017)²⁵.

- 32 Il est une autre occasion, moins dramatique, où les cultes traditionnels sont traités avec bienveillance. Il en va ainsi lorsque le roi de Tandou fait l'objet d'une plainte pour avoir envoyé ses émissaires demander aux paysans une cotisation de 500 F et des tubercules d'igname pour une fête : la Cour considère que ce n'est pas contraire à la Constitution puisqu'il s'agit d'une souscription volontaire (décision DCC 13-021 du 14 février 2013). Autre exemple, avec une décision moins favorable : sur plainte contre un chef féticheur qui fait obstacle à l'accès au lac Ahémé, il est répondu par la Cour que cette interdiction de pêcher pendant les sept jours qui suivent les offrandes aux fétiches du lac²⁶ est contraire aux articles 2 et 23 de la Constitution qui traitent respectivement de la laïcité et de la liberté de culte (décision DCC 04-106 du 4 novembre 2004). L'attitude de la Cour est différente lorsque l'argument de l'ordre public est invoqué : l'imam de la mosquée de Madina à Parakou s'étant plaint de ne pas être autorisé à prier dans sa mosquée le jour du Ramadan et de la Tabaski, le ministre de l'Intérieur et le chef de la circonscription de Parakou répliquent que cette décision répond à des menaces à l'ordre public, ce que la Cour approuve²⁷ (décision DCC 98-048 du 15 mai 1998).
- 33 Dans certains cas, la Cour renonce à se prononcer seulement à partir de dossiers et décide de se déplacer pour se faire une idée personnelle des problèmes qui se posent. Ainsi, sur plainte d'un abbé et d'un groupe de chrétiens contre les adeptes de Zangbéto de Dekanmé, dans la sous-préfecture de Sô-Ava, la Cour constitutionnelle du Bénin envoie une délégation à Abomey Calavi

pour constater s'il est vrai que les partisans du culte Zanbéto veulent obliger les catholiques de Houèto à se plier à leurs rites initiatiques, ont molesté ceux qui s'y refusaient et ont fermé leur chapelle. La décision de la Cour est sans ambiguïté : ces pratiques sont contraires à la liberté de culte et de religion, décision qui est signifiée aux plaignants, aux responsables du culte Zangbéto, aux maires et aux commandants des brigades de gendarmerie de Sô-ava et d'Abomey-Calavi (décision DCC 03-049 du 14 mars 2003).

- 34 Enfin, ultime manifestation de détermination de la Cour : elle n'hésite pas à rappeler à l'ordre les ministres, fût-ce sur leur simple déclaration. Elle entend protéger les cultes traditionnels dans leurs manifestations habituelles. Une déclaration du ministre de la Justice a suscité des protestations. Dans sa simplicité, la phrase paraît à première vue anodine : « Nos rues ne peuvent plus être exposées à l'expression de la foi ». En fait, beaucoup l'interprètent comme une menace pour les cortèges que les tenants du vodou ont l'habitude d'organiser. C'est en vain que le ministère accumule des arguments fondés sur le décret n° 2015-016 du 29 janvier 2015 concernant les modalités d'occupation du domaine public. La Cour considère que cette déclaration peut être assimilée à une interdiction absolue qui est contraire à la liberté de culte. Les partisans du vodou peuvent être autorisés à occuper temporairement le domaine public à condition qu'il existe une voie de substitution par laquelle le public pourra circuler (décision DCC 17-225 du 7 novembre 2017²⁸).
- 35 On ne doit pas s'y tromper. Il est des cas où la Cour se garde de trancher. Ainsi évite-t-elle de prendre parti dans le cas d'un conflit entre membres d'une même religion, par exemple entre deux pasteurs de l'Église union renaissance d'hommes en Christ, différend qui entraîne un certain nombre de désordres et conduit le sous-préfet à prendre un arrêté de suspension provisoire des activités de cette Église et de fermeture provisoire de ses paroisses. La Cour qui, là encore s'est transportée sur les lieux, refuse de statuer sur les plaintes réciproques des deux pasteurs et approuve l'arrêté du sous-préfet (décision DCC 03-028 du 27 février 2003). Autre exemple : un chef traditionnel dénonce un maire à propos de la désignation d'un roi. Réponse de la Cour : cela relève du contrôle de légalité. Elle se considère donc incompétente (décision DCC 07-134 du 18 octobre 2007²⁹). Troisième exemple : un collectif de responsables du

culte vodou se plaint de la tenue d'une cérémonie royale inhabituelle. La Cour déclare la demande irrecevable. Les termes employés révèlent l'agacement de la Cour qui proteste n'avoir pas vocation à « apprécier des faits d'injures, de menaces, de vol de poulets, de bris de portes » (décision DCC 04-059 du 28 février 2004)³⁰. Cette référence au « vol de poulet » comme limite à la compétence de la Cour mérite de rester dans les mémoires comme l'écho lointain à la règle romaine *De minimis*.

Conclusion

- 36 Chaque nation est fondée à élaborer sa propre définition des concepts qu'elle utilise dans sa loi fondamentale. On a trop répété, parmi les pays utilisant le français, qu'il s'agissait d'une langue que nous avons en partage pour refuser à quiconque d'ajouter des termes, d'en faire évoluer d'autres, éventuellement de compléter ou de nuancer des significations, sans autre limite que celles qui naissent du souci de continuer à se comprendre en parlant à peu près de la même chose avec les mêmes mots. Au surplus les Constitutions sont trop liées à la souveraineté nationale pour qu'il soit possible de les soumettre à quelque intervention extérieure que ce soit, y compris en matière de terminologie. Nous ne sommes pas dans le domaine du droit international avec la généralisation du système consistant à faire précéder les traités d'un abondant glossaire pour être sûr de bien s'entendre sur les termes utilisés.
- 37 Dans ces conditions, nul ne peut s'étonner que la laïcité brandie par les uns et par les autres soit comprise de façon variée, en fonction des frontières franchies. Ce numéro de la *Revue internationale des francophonies* doit permettre d'en préciser les diverses acceptions. À s'en tenir aux Constitutions puisque c'est l'aspect que nous avons choisi de privilégier, plusieurs auteurs ont proposé de caractériser les spécificités de la notion de laïcité selon les pays en y ajoutant un adjectif. Ainsi a-t-on parlé de laïcité « personnalisée » ou « instrumentalisée » à propos de la Tunisie de Bourguiba par opposition laïcité « militante » en honneur en Turquie sous Atatürk (Bakir, 2016, 39-56). Pour ce qui est de Madagascar, certains parlent d'une laïcité « contextuelle », ouverte, conciliant la neutralité de l'État et la prise en compte du rôle de la religion dans la société,

évidemment distincte de la laïcité occidentale (Bhargava, 2007). S'agissant du Sénégal, la formule laïcité « compréhensive » est utilisée, refusant toute idéologie de combat, excluant toute hostilité aux Églises chrétiennes et à l'islam (Sy, 2017, 200). D'une façon générale, les Constitutions d'Afrique subsaharienne paraissent placées sous le signe d'une laïcité « diluée », par opposition à la laïcité « confessionnelle » des nations composant le Maghreb (Dzouma-Nguelet, 2013, 128-134). Par rapport à la France, une coupure absolue entre les autorités étatiques et confessionnelles ne paraît pas concevable en Afrique. Dans les pays de l'Europe latine, la place de l'Église catholique, avec son organisation centralisée, garantit des institutions religieuses contrôlées et où les éléments les plus exaltés sont promptement rappelés à l'ordre si bien que les pouvoirs publics ne peuvent guère s'en préoccuper. Un autre genre d'équilibre semble souhaitable en Afrique.

- 38 Les cultes anciens s'appuient sur un réseau de chefs traditionnels que les régimes nés de l'indépendance auraient voulu affaiblir, sinon éliminer dans leur rôle social. Ils ont prouvé leur résilience et, un demi-siècle plus tard, nul ne peut nier l'attachement que leur portent les populations, à des degrés variables et au moins dans les campagnes. Les institutions officielles, les représentants du gouvernement hors de la capitale, l'administration d'une façon générale font désormais une place à ces pouvoirs traditionnels qui se montrent tout prêts à collaborer et qui mêlent légitimité religieuse et adhésion populaire. Ils apportent leur appui aux dirigeants. Ils jouent un rôle dans les élections en influençant une partie du corps électoral. Ils bénéficient en contrepartie d'une place plus ou moins importante dans la gouvernance publique. À leur égard, la séparation du religieux et du politique n'a pas grand sens. Elle n'est donc souhaitée par personne et les Constitutions officialisent progressivement cette reconnaissance du rôle des chefs traditionnels.
- 39 L'expansion de l'islam qui, dans le cadre d'un mouvement séculaire, progresse vers le sud du continent, ne va pas dans un sens différent, quoique les raisons ne soient pas les mêmes mais liées aux valeurs inspirées du Coran, telles que l'interprètent la majorité des oulémas. Ils comptent sur les autorités en charge de diriger le pays pour imposer leurs valeurs, même si l'ambiance majoritaire n'est pas à

l'intolérance et si l'islam africain coexiste volontiers avec les autres religions. L'irruption de l'intégrisme et des mouvements terroristes semble rendre plus nécessaire encore un contrôle de l'État pour éviter les dérapages. Les autorités religieuses officielles sont invitées à collaborer avec le gouvernement car elles paraissent la principale force capable de faire obstacle à la montée de l'islamisme. En contrepartie, il est fait des concessions aux règles inspirées de la charia, notamment dans le cadre de la révision des Codes adoptés dans les premiers temps de l'indépendance, très inspirés des textes en vigueur à l'époque dans l'ancienne métropole, mal adaptés aux sociétés africaines et, de toutes façons, actuellement dépassés. Là encore l'on ne saurait imaginer une stricte séparation de l'État et de la religion³¹. Les Constitutions constatent la place des confréries là où elles sont présentes.

- 40 Pour ce qui est des religions chrétiennes et bien qu'elles aient l'habitude d'évoluer en Europe dans un système de gouvernement plus ou moins placé sous le signe de la laïcité, elles sont parfois conduites à se mêler au débat politique. Déjà, lors des combats pour l'indépendance, elles s'y associent ce qui les dédouane, dans une certaine mesure, de la suspicion liée à leur origine occidentale. Par la suite, les Églises catholique et protestantes demeurent comme un recours auquel il est fait appel lorsqu'il apparaît nécessaire de mettre en œuvre un processus de réconciliation nationale. Elles sont représentées dans le cadre des conférences nationales qui permettent de passer des prétorianismes progressistes des années 1980 à la transition démocratique des années 1990 (Bédard-Saint-Pierre, 2006). Par la suite, elles sont souvent sollicitées d'intervenir en cas de crise majeure. Ainsi beaucoup semblent oublier le principe de séparation des Églises et de l'État.
- 41 Dans ces conditions, la laïcité pourrait apparaître comme fort menacée en Afrique, notamment francophone, et sans doute l'est-elle avec la montée des religions dans ce continent, et d'ailleurs à peu près partout dans le monde. Pour autant, elle a des défenseurs qui souhaitent garantir sa pérennité. Certains ont suffisamment confiance dans la force des Constitutions pour s'en remettre à elles en y introduisant une disposition interdisant de la remettre en cause dans le cadre d'une procédure de révision de la loi fondamentale. C'est le cas dans neuf des pays subsahariens de succession

coloniale française³². Une telle disposition ne suffit pas pour être assuré que la laïcité restera présente pour toujours dans ces pays : on sait la fragilité de ces barrières de papier, même s'il s'agit du texte se situant au niveau le plus élevé de l'ordre juridique interne. Pour autant, il est révélateur tant de l'attachement à ce principe que de la confiance dans cette garantie que la majorité des nations objets de notre étude se soit ralliée à cette précaution. Il n'est jusqu'à ses adversaires pour croire en son efficacité comme en témoigne l'opposition qu'a suscitée la proposition de Macky Sall de l'introduire dans la Constitution sénégalaise, au point de le faire renoncer à ce projet. La laïcité n'est donc pas un enjeu insignifiant en Afrique et elle dispose de défenseurs nombreux et ardents³³.

BIBLIOGRAPHY

- Aïvo F.J. (2017), « Le juge et les droits fondamentaux. Retour sur un quart de siècle de jurisprudence (trop active) de la Cour constitutionnelle du Bénin », dans Hahadzi-Nonou K., Kokoroko D., Kpodar A. et Aïvo F. J. (dir.), *Démocraties en questions. Mélanges en l'honneur du professeur Théodore Holo*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, p. 445-486.
- Azzouzi A. et Cabanis A. (2011), *Le néo-constitutionnalisme marocain à l'épreuve du printemps arabe*, Paris, L'Harmattan.
- Bakir M. (2016), *Laïcité et religion en Tunisie*, thèse en lettres, Strasbourg, Université de Strasbourg.
- Bédard-Saint-Pierre N. (2006), « Les prélats africains et les tentatives de démocratisation au début de la décennie 1990 », *Social Compass*, vol. 53, n° 4, décembre, p. 467-478.
- Bencheikh G. (2019). « De la laïcité », dans La Morena F. de (dir.), *Laïcité : une question de frontière(s)*, Paris, LexisNexis, p. 35-48.
- Bhargava R. (2007), « La spécificité de la laïcité indienne », *Critique internationale* n° 35, vol. 2, p. 127-147.
- Böckenförde M., Kanté B. Ngenge Y. et Prempeh H.K. (2016), *Les juridictions constitutionnelles en Afrique de l'ouest. Analyse comparée*, Stockholm-Munich, IDEA-Fondation Hans Seidel.
- Du Bois de Gaudusson J. (1993), « Rapport de synthèse », dans Roussillon H. (dir.), *Les nouvelles constitutions africaines : la transition démocratique*, Toulouse, Presses de l'Institut d'études politiques de Toulouse.

Boumakani B. (2017), « Le serment constitutionnel du chef de l'État en Afrique francophone », dans Hahadzi-Nonou K., Kokoroko D., Kpodar A. et Aïvo F. J. (dir.), *Démocraties en questions. Mélanges en l'honneur du professeur Théodore Holo*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, p. 49-68.

Bouvet L. (2019), *La nouvelle question laïque*, Paris, Flammarion.

Cabanis A. (2009), « De la laïcité à la française à la laïcité proclamée par les Constitutions de l'Afrique francophone », dans Badji M. et Devaux O. (dir.), *Droit, religion et politique (Droit sénégalais, n° 8)*, p. 26-31.

Cabanis A. (2019), « Constitutions africaines et française : mimétisme inversé ou dialogue des constitutionnalismes francophones ? » dans *Les transformations de l'État. Mélanges en l'honneur de Babacar Gueye*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, p. 121-141.

Cabanis A. et Martin M. L. (2010), « Le nouvel enjeu religieux », *Le constitutionnalisme de la troisième vague en Afrique francophone*, Bruxelles, Bruylant, p. 43-58.

Cavatorta F. (2006), « Civil society, Islamism and Democratization : the Case of Morocco », *Journal of Modern African Studies*, vol. 44, n° 2, juin, p. 203-222.

Chrétien J.-P. (1993), *L'invention du religieux en Afrique*, Paris, Khartala.

Constantin F. et Coulon C. (dir.) (1997), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala.

Diallo A. (2018), « L'implication et la position des guides religieux dans la campagne électorale au Sénégal », *Légitimité et élection en Afrique Francophone (Revue sénégalaise de droit et science politique n° 14)*, p. 277-306.

Dzouma-Nguelet H.M. (2013), « Constitution et religion en Afrique », *Nouvelles Annales africaines*, p. 109-150.

Gueye B. et Ndior M. (2009), « Politique et religion au Sénégal : le Ndiguël », dans Badji M. et Devaux O. (dir.), *Droit politique et religion (Droit sénégalais, n° 8)*, p. 183-201.

Holo T. (2009), « Emergence de la justice constitutionnelle », *Pouvoirs, La démocratie en Afrique*, n° 129, p. 101-114.

Kouassigan G. A. (1966), *L'homme et la terre*, Paris, ORSTOM, Berger-Levrault, série « L'homme d'Outre-Mer ».

Ly I. (2019), « L'identification des relations entre le pouvoir et le sacré dans les programmes de société », dans Badji M., Diop A. A. et Ngom P. (dir.), *La trace et le sentier. Mélanges dédiés au professeur Dominique Sarr*, Dakar, CREDILA-L'Harmattan, p. 458-461.

Monembou C. (2019), « Dieu dans les Constitutions africaines. Réflexion sur la place du divin dans le nouveau constitutionnalisme des États d'Afrique noire

francophone », dans Badji M. et Tall S. (dir.), *Les transformations de l'État. Mélanges en l'honneur de Babacar Gueye*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole.

Monteillet S. (2002), « L'Islam, le droit et l'État dans la constitution mauritanienne », *L'Afrique politique* 2002, p. 69-100.

Ponthoreau M.-C. (1994), *La reconnaissance des droits non-écrits par les Cours constitutionnelles italienne et française. Essai sur le pouvoir créateur du juge*, Paris, Economica, Coll. « Droit public positif ».

Randrianja S. (2002), « Madagascar, FFKM ans Politics », Actes de la conférence *Non-State Actors as Standard Setters : Erosion of the Public-Private Divide*, Bâle, Basel Institute of Governance, 8-9 février 2002.

Samb D. (2005), *Comprendre la laïcité*, Dakar, NEAS.

Sounaye A. (2011), « L'Islam au Niger : éviter l'amalgame », *Revue humanitaire*, n° 28, disponible sur : <http://journals.openedition.org/humanitaire/1023>, consulté le 01/11/2019.

Sy D. (2017), « État et religion au Sénégal : la laïcité en questions. Quelle pertinence pour le Sénégal ? », dans Hahadzi-Nonou K., Kokoroko D., Kpodar A. et Aïvo F. J. (dir.), *Démocraties en questions. Mélanges en l'honneur du professeur Théodore Holo*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, p. 191-210.

Sy D. (2019), « En hommage au professeur Babacar Gueye. Retour sur la Constitution du 22 janvier 2001 », dans Badji M. et Tall S. (dir.), *Les transformations de l'État. Mélanges en l'honneur de Babacar Gueye*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, p. 695-709.

Thiam A. R. (2015), « Bonne gouvernance et multiplicité des partis politiques en Afrique subsaharienne », *Annales africaines*, vol. 1, p. 1-26.

Thioune M. M. (2018), « La rationalisation des partis politiques au Sénégal », dans Badji M. et Diop E. H. O. (dir.), *Mélanges en l'honneur du juge Kéba Mbaye. Administrer la justice, transcender les frontières du droit*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, p. 695-704.

Tozy M. (1999), *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po.

Tsiarify L.S.A. (2013), « L'imbrication du politique et du spirituel à Madagascar : un défi pour la laïcité », *Chrétiens et sociétés XVI^e - XXI^e siècles*, vol. 20, p. 173-190.

NOTES

1 Quelle que soit son importance pour la compréhension de la conception française de la laïcité, cette histoire ne doit pas être imposée au reste du monde francophone. Cf. la déclaration radiodiffusée de Mgr Bernard Yago, archevêque d'Abidjan le 13 novembre 1960 : « Comme le terme de laïcité

nous vient de la France, il n'est pas sans ambiguïté car il est alourdi d'une signification historique qui risque d'en déformer le sens et qui est étranger à l'histoire millénaire de l'Afrique ».

2 Laurent Bouvet souligne non seulement l'abandon de la laïcité par une partie de la gauche française, mais également sa récupération par certaines personnalités de droite (la « laïcité positive » de Nicolas Sarkozy) et jusqu'au sein du Front national. Ce double mouvement s'expliquerait par un phénomène unique : l'émergence de l'islam comme religion française majeure (Bouvet, 2019).

3 Expression de l'indignation de nombre d'Africains à l'idée que les musulmans et les chrétiens puissent refuser au panthéisme de leurs ancêtres le nom de religion, l'assimilent à des superstitions et prétendent même qu'ils n'avaient pas l'idée de Dieu : Kouassigan, 1966.

4 Cyrille Monembou indique : « il y a entre la Constitution et le divin, une proximité voire une complémentarité qui rend intéressante toute étude sur la place de Dieu dans les textes constitutionnels » (Monembou, 2020, 419-420).

5 Jean du Bois de Gaudusson propose la notion de *déclarations de droits programmatiques*, mêlant droits au sport, à la santé, à la culture..., trop ambitieuses pour que les pouvoirs publics puissent les satisfaire tous, ce qui en affaiblit la force obligatoire (Du Bois de Gaudusson, 1993).

6 À l'exception du Niger qui, en revanche, proclame hautement le principe de séparation de l'État et de la religion et en fait même une règle insusceptible de révision constitutionnelle. On y reviendra.

7 En août 2018, le président tunisien Béji Caïd Essebsi ose affirmer publiquement : « La religion, le Coran et ses versets ne nous concernent pas. Nous n'agissons que dans le cadre de la Constitution. Dire, dans ce contexte, que la Tunisie possède une référence religieuse est une grave erreur ». Il annonce même son intention de remettre en cause la règle prévoyant que les femmes sont moins bien traitées que les hommes dans le cadre des successions. Il décède le 25 juillet 2019.

8 C'est sous le président Ould Haidalla qu'est promulguée une série de Codes qui intègrent nombre de dispositions de la Charia (Monteillet, 2002, 69-100). L'article 10 de la Constitution actuelle affirme « la liberté d'opinion et de pensée ; la liberté d'expression ; la liberté de réunion ».

9 Art. 2 béninois, 31 burkinabè, 1^{er} camerounais, 24 centrafricain, 1^{er} congolais, 30 ivoirien, 1^{er} guinéen, 1^{er} malgache, 25 malien, 1^{er} sénégalais, 1^{er}

tchadien et 1^{er} togolais

- 10 Se développe alors une réflexion sur la défense de l'identité religieuse du pays que certains considèrent comme menacée par la laïcisation anti islamique (Sounaye, 2011).
- 11 Les musulmans se voient aussi reconnaître une place dont témoigne la prise en compte de leurs fêtes religieuses (Randrianja, 2002).
- 12 Sur le rôle du Conseil des Églises chrétiennes : Cabanis, Martin, 2010, 47, n° 64 ; Tsiarify, 2013.
- 13 Ces articles précisent qu'un enseignement religieux peut être dispensé dans les établissements publics et que les institutions privées peuvent aller jusqu'au niveau universitaire. Par ailleurs, il est parfois indiqué que l'enseignement public doit être laïc, ainsi au Mali (art. 18) et au Tchad (art. 38).
- 14 On peut rapprocher cette disposition de l'importance de la franc-maçonnerie, notamment au Bénin.
- 15 Au Sénégal et depuis l'indépendance, les dignitaires des confréries ont pris l'habitude de donner des consignes de vote, des ndiguël. Très suivies jusque dans les années 1980, ces injonctions ont perdu de leur force avec une plus grande prise de conscience par les électeurs de leurs droits, avec des élections plus disputées et aux résultats moins prévisibles, enfin avec des consignes contradictoires données par les dignitaires religieux. En mars 2000, juste après son élection, le président Wade est allé s'incliner devant le khalife général de mourides, initiative qui a été diversement appréciée (Gueye et Ndior, 2009 ; Diallo, 2018).
- 16 Art. 7 camerounais. La loi prévoit que la question est posée par le président de l'Assemblée nationale pour un serment « devant Dieu et les hommes » : le président répond « je le jure ».
- 17 Art. 90 algérien (qui ne se réfère pas au peuple), 55 béninois, 38 centrafricain, 48 malgache, 37 malien, 50 nigérien, 37 sénégalais, 75 tchadien, 64 togolais et 59 tunisien (qui, à ce niveau, ne se réfère pas non plus au peuple).
- 18 Bénin DCC 96-017 du 5 avril 1996 La décision de la Cour constitutionnelle du Bénin d'enjoindre Kérékou de renouveler sa prestation de serment a une suite inattendue. En 2016, Irénée Adje a saisi la Cour parce que le président Talon vient de prêter serment en invoquant « les mânes de nos ancêtres ». Sagement, la Cour considère qu'il n'y a pas là

de modification *substantielle* du texte imposé par la Constitution (décision DCC 16-088 du 16 juin 2016).

19 Ordonnance n° 013/PR/2018. Ce texte présenté comme proposé par le Conseil supérieur des affaires islamiques et comme adopté dans le cadre de la politique de Deby consistant à s'appuyer sur l'islam, se heurte à certaines réticences de la Conférence épiscopale et des Missions évangéliques du Tchad.

20 Un problème tient à ce que, s'il est possible de contrôler et éventuellement d'imposer l'absence de référence religieuse dans le programme d'un parti en cours de création, il est beaucoup plus difficile de le sanctionner lorsqu'il se réclame de la religion après plusieurs années d'existence et lorsqu'il remporte des succès électoraux. Sur la timidité du contrôle exercé par l'administration sur le fonctionnement des partis politiques : cf. Thioune, 2018.

21 La Constitution de 2011 marque une évolution dans la présentation du caractère religieux de la fonction royale : il demeure le *commandeur des croyants*, il continue à bénéficier de l'*inviolabilité* mais n'est plus qualifié de *sacré* (Azzouzi et Cabanis, 2011, 138-141).

22 L'article 21 tunisien ne mentionne pas les causes de discriminations. L'art. 32 algérien évoque, aux côtés de la naissance, de la race, du sexe, de l'opinion, « toute autre condition ou circonstance personnelle ou sociale ».

23 Art. 1^{er} burkinabè, 15 congolais, 6 centrafricain, préambule malgache, 2 malien, 8 nigérien, 5 sénégalais, 14 tchadien et 2 togolais.

24 Décision n° 24-HCC/D3 du 12 juin 2015 de la Haute cour constitutionnelle de Madagascar.

25 La Cour indique cependant que les forces de l'ordre ont violé l'art. 18 al. 1^{er} de la Constitution qui interdit la torture ainsi que les sévices ou traitements cruels, inhumains ou dégradants, rappel qui vise les coups portés aux agents du maintien de l'ordre de l'Église de Jésus-Christ.

26 La Cour soutient « que cette interdiction doit s'analyser comme une façon pour les adeptes des fétiches sus-cités d'imposer leurs croyances et pratiques religieuses à toute la population faite d'animistes, de chrétiens évangéliques et catholiques... ; qu'aucun argument, encore moins celui tiré de la survie de la population et de la rareté des poissons dans le lac, ne peut justifier de tels comportements sur un lac qui, au demeurant, est un bien public ».

27 Il s'agit en l'occurrence d'un conflit entre musulmans de Madina et ceux de Kabassira et Kadira à Parakou. Sur les rapports entre l'ordre et la religion dans les sociétés africaines : Ly, 2019.

28 Cette décision fournit à la Cour constitutionnelle l'occasion de prendre une position très travaillée et nuancée sur la place des diverses confessions : « Il convient de faire remarquer que la gestion que les Béninois attendent de leurs responsables et surtout les fidèles, c'est de respecter le sacré, d'éviter d'avilir la foi et la louange faite au créateur. La foi en Dieu, qui conduit et justifie l'engagement des autorités politico-administratives aux côtés de leurs concitoyens, les incline à respecter les convictions et pratiques religieuses saines, celles qui, dans l'Islam, les religions chrétiennes, traditionnelles et autres, élèvent le croyant et le rapprochent de son créateur. Ces convictions et ces pratiques sont nécessairement porteuses de paix, d'amour et de tolérance dans la société. De ce point de vue, elles concourent à la stabilité de l'État. Ceci dit, les idoles et fétiches qui seraient sur des espaces publics, y étaient avant la construction des infrastructures. Et par respect à la foi et dans la mesure où leur présence ne gêne pas la libre circulation et la sécurité des citoyens, ces fétiches et idoles n'ont pas été détruits. Ceci ne peut être interprété comme une préférence des pouvoirs publics pour cette religion par rapport à d'autres. » On peut voir dans ce texte une sorte d'arrêt de principe sur la place des religions.

29 « Considérant qu'il résulte des éléments du dossier que deux collectivités sont entrées en conflit dans le processus de désignation d'un nouveau chef traditionnel à Savè ; que c'est pour prévenir les troubles à l'ordre public et préserver la paix sociale que le Maire de la localité a pris cette mesure d'interdiction provisoire ; qu'à cet effet, il est habilité à prendre des dispositions utiles pour prévenir des incidents pouvant engendrer des affrontements ».

30 La formule sur le fait que la Cour constitutionnelle n'a pas à s'occuper de vols de poule rejoint sous une forme heureusement imagée la crainte de nombre de constitutionnalistes face au risque de développement d'une micro-constitutionnalité (cf. par exemple Ponthoreau, 1994, 61).

31 Arguments utilisés par ceux qui nient une médiocre adéquation entre islam et laïcité : « L'idéal de la laïcité est celui de l'égalité entre tous les citoyens, de la liberté, notamment de conscience, et surtout de la garantie de l'exercice du culte ; croire ; ne pas croire ; pouvoir changer de religion. Aucun être sérieux ne peut aller à l'encontre d'un tel idéal. Or les croyants sont censés être des êtres censés ! (...) nous avons la faiblesse d'oser

affirmer que parmi les trois traditions religieuses du monothéisme abrahamanique, celle qui en principe devrait s'adapter le mieux à l'espace laïque serait bien l'islam ! (...) C'est que l'absence d'une structure cléricale centrale pour la religion islamique la rend *de facto* laïque aux sens étymologique ou théologique » (Bencheikh, 2019, 41).

32 Art. 156 béninois, 240 congolais, 178 ivoirien, 101 centrafricain, 154 guinéen, 118 malien, 136 nigérien (qui comme on l'a vu préfère parler de séparation de l'État de la religion plutôt que de laïcité), 227 tchadien et 144 togolais.

33 En mars 2016, le président Macky Sall propose une révision par référendum prévoyant notamment les principes intangibles qu'aucune révision future ne doit remettre en cause (art. 103). Le projet primitif intègre la laïcité parmi les valeurs ainsi protégées ce qui va susciter toutes sortes d'interrogation sur les arrière-pensées que pourrait révéler une telle adjonction. Certains vont jusqu'à supposer que l'on va s'appuyer là-dessus pour supprimer la répression pénale contre l'homosexualité. Résultat : le mot « laïcité » disparaît de la proposition référendaire qui va réunir une large majorité des votants.

ABSTRACTS

Français

Si les Constitutions des pays du Maghreb ne mentionnent pas la laïcité mais se contentent d'affirmer la liberté d'opinion, en revanche les lois fondamentales de l'Afrique subsaharienne mentionnent toutes cette notion, quoiqu'avec des significations diverses dans la mesure où il n'est pas question d'instaurer une séparation stricte des religions et de l'État comme avec la laïcité à la française. Les communautés religieuses se voient reconnaître une autonomie et même une place officielle, y compris en matière d'enseignement. La référence à Dieu est fréquente, notamment dans le serment prêté par le président. Pour autant, il existe une crainte de l'irruption du religieux, sous sa forme extrémiste, dans le débat politique. L'interdiction des partis liés à une confession témoigne de cette méfiance. Il est hautement affirmé que l'appartenance religieuse ne doit pas entraîner de discriminations. C'est sur ce dernier aspect que se focalisent nombre de recours que les citoyens adressent aux juridictions constitutionnelles en invoquant la loi fondamentale. S'y ajoutent des plaintes liées aux obstacles à certaines manifestations culturelles, du fait de problèmes de maintien de l'ordre. Si les arrêts des Cours et Conseils constitutionnels sont encore peu nombreux, sauf au Bénin, ils témoignent cependant d'une affirmation progressive de la justice constitutionnelle et de son utilisation par les

citoyens de base. Finalement, c'est une laïcité libérée des définitions en honneur dans l'ancienne métropole et adaptée aux caractéristiques du pays que proclame chaque Constitution mais les nations y demeurent attachées comme en témoigne le fait qu'elle figure parmi les principes dont il est officiellement exclu qu'ils puissent faire l'objet d'une révision. Pour autant, il ne faut pas se faire d'illusion sur le fait que la pérennité du principe de laïcité soit assurée en Afrique francophone : les barrières constitutionnelles ne sont pas insurmontables soit que le changement de régime se fasse de façon violente, soit que l'on fasse disparaître l'article bloqueur avant de renoncer à ce qu'il imposait et même si certains discutent de la régularité de cette procédure, même s'il s'agit du texte se situant au niveau le plus élevé de l'ordre juridique interne. La présence de la laïcité dans les Constitutions africaines témoigne du moins de l'intérêt pour cette notion même si tout le monde ne lui donne pas la même signification. De nos jours encore, c'est un thème de polémiques, ce qui prouve la jeunesse et l'adaptabilité du concept.

English

While the Constitutions of the Maghreb countries do not mention secularism but merely affirm freedom of opinion, the Constitutions of Sub-Saharan Africa all call for this notion, albeit with varying meanings in so far as that there is no question of establishing a strict separation of religion and state like secularism in France. After the national independences African constitutions are often accused of mimicry, what is more or less exact at that time, as qualified lawyers were missing the new authorities after the process of decolonization. Nowadays it is no more true. Some exceptions are however surviving, like ancient formulas which have been extracted of legal texts of the past dominating countries. Even when constitution is changing, these formulas are permanently reproduced and are remaining half a century later. So it is happening with secularism. Religious communities are autonomous and have an official status, including in education. There are frequent references to God, especially in the oath of the President. Nevertheless, there is a fear of an outbreak of religious extremism when we consider politics. The prohibition of political parties related to a confession testifies this distrust. It has been strongly stated that religious membership should not lead to discrimination. It is on this point that many citizens have appealed to the constitutional courts by invoking their fundamental rights. In addition, there have been many complaints about having access to certain cultural events, due to issues of law enforcement. Although the decisions of the Constitutional Courts and Councils are still very few, except in Benin, they still show a progressive affirmation of constitutional justice and its use by citizens. Finally, it is a form of secularism, freed from the notions used in the home countries, which have been adapted to the characteristics of the Constitutions of each country. However, these nations seem to be permanently attached to these principles as it is formally excluded to review them. However, there must be no illusion that the principle of secularism is guaranteed in French-speaking

Africa : the constitutional barriers are not insurmountable, either because the change of regime is violent, or the blocking article is made to disappear before giving up to what it was supposed to impose. The presence of secularism in African Constitutions shows the interest in this notion even if not everyone gives it the same meaning. Even today, it is a topic of controversy, which proves the newness and the adaptability of the concept.

INDEX

Mots-clés

Afrique francophone, Constitution, laïcité, Islam

Keywords

French-Speaking African countries, Constitution, secularism, Islam

AUTHOR

André Cabanis

André Cabanis est Professeur émérite de l'Université Toulouse 1 Capitole, ancien directeur de l'Institut d'études politiques de Toulouse, ancien vice-président de l'Université Toulouse 1 Capitole et membre de l'Académie de législation de Toulouse.

IDREF : <https://www.idref.fr/029621992>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000121327422>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/12120881>

Varia

L'enjeu de la rencontre entre les francophones « venus d'ailleurs » et les francophonies canadiennes : le cas de l'immigration francophone en Acadie de l'Atlantique

Guillaume Deschênes-Thériault and Christophe Traisnel

DOI : 10.35562/rif.1201

Copyright

CC BY

OUTLINE

- I. Vers une gouvernance en immigration francophone au Canada
 - I.1. Émergence de l'enjeu de l'immigration francophone
 - I.2. Les défis d'immigrer dans un contexte linguistique minoritaire
- II. La rencontre entre l'immigrant et la communauté acadienne : des balises (peut-être) communes, mais des parcours (certainement) divers
 - II.1. Une diversité de parcours migratoire
 - II.2. L'intention d'entreprendre un projet migratoire
 - II.3. La période de transition : rencontre entre le « nouvel arrivant » et la société d'accueil
 - II.3.1 La nécessité d'un accompagnement adéquat
 - II.3.2. La réalité concernant le bilinguisme
 - II.4. La consolidation de l'installation
 - II.4.1. L'intégration économique : l'emploi au cœur du projet migratoire
 - II.4.2. Intégration sociale : le défi de la langue en milieu minoritaire
 - II.4.3. Le rapport à la communauté acadienne : au-delà de la langue...
- Conclusion. Au-delà de la rétention : la mobilité

TEXT

- 1 La mise en place de politiques publiques d'accueil et d'intégration est généralement associée à une présence importante d'immigrants au sein d'une région ou en réaction à l'arrivée d'importants flux migratoires (Sall, 2019). Les communautés concernées cherchent alors à répondre aux défis et aux possibilités liés à ces flux. À titre d'exemple, il est possible de citer les récentes politiques d'intégration

mis en place en Allemagne pour répondre à l'arrivée massive de réfugiés syriens en 2015 (Ibid.).

- 2 Dans le cas de l'Acadie de l'Atlantique¹, la manière dont l'enjeu de l'immigration francophone est devenu une priorité dans l'espace public n'est pas conforme aux processus généralement décrits dans la littérature sur les migrations (Bélanger, Farmer et Cyr, 2015 ; Sall, 2019). Les immigrants ne comptent que pour 2,8 % de la population francophone totale des provinces atlantiques (Statistique Canada, 2016). Ainsi, le développement de services d'accueil et d'intégration est associé à l'anticipation, et dans une certaine mesure à l'espoir, de l'arrivée de flux migratoires plutôt qu'à une présence importante d'immigrants en Acadie.
- 3 Cet intérêt pour l'immigration francophone s'inscrit dans le contexte d'une immigration qui ne reflète pas le paysage linguistique du Canada. Les francophones représentent approximativement 11,5 % de la population totale de l'Atlantique alors que seulement 5,1 % des immigrants de la région ont le français comme première langue officielle parlée, comparativement à 88,7 % qui ont l'anglais (Statistique Canada, 2016). À cela s'ajoute une décroissance démographique des francophones dans l'ensemble des provinces canadiennes (Ibid.). Dans les 4 provinces de l'Atlantique, en particulier en régions rurales, cette décroissance est associée à un vieillissement de la population, à un faible taux de natalité et à un exode des jeunes (Beaudin, Forgues et Guignard Noël, 2013). L'enjeu de l'immigration est d'autant plus important que sans le maintien d'un certain poids démographique, c'est la pérennité même des communautés francophones qui est en jeu à long terme (Doucet, 2017). Cette situation « a conduit l'État et les communautés francophones en milieu minoritaire à penser l'immigration comme une source de vitalité » (Fourrot, 2016, 25).
- 4 L'immigration francophone en Acadie de l'Atlantique constitue ainsi un enjeu majeur pour lequel s'entrecroisent de multiples perspectives : celle de l'immigrant, qui cherche à réaliser les projets personnels qui l'ont mené à s'installer dans l'une des provinces atlantiques pour entreprendre un nouveau départ ; celle des communautés acadiennes, comme nous venons de le mentionner, pour lesquelles l'immigration représente une source de dynamisme

démographique, mais également économique et culturel (Gallant, 2011; Huot, Dodson et Laliberté Rudman, 2014) ; celle des sociétés de l'Atlantique enfin, pour lesquelles l'immigration constitue la meilleure réponse aux besoins locaux de main-d'œuvre. À ce sujet, comme le rappelle Belkhodja (2014), l'immigration est principalement envisagée dans une perspective économique par les gouvernements fédéral et provinciaux. « Il s'agit donc là de la convergence d'expériences individuelles, de volontés politiques et d'espoirs communautaires autour d'une cause commune : réussir la rencontre entre les nouveaux arrivants et les sociétés d'accueil. » (Traisnel, Deschênes-Thériault, Pépin-Filion et Guignard Noël, 2019, 1).

- 5 L'objectif de cet article² est, dans le contexte d'émergence d'une véritable « gouvernance en immigration francophone » au Canada, de mieux comprendre les conditions dans lesquelles s'opère cette rencontre entre l'immigrant et sa communauté d'accueil dans le contexte particulier de l'Acadie. Nous cherchons à cerner les facteurs qui influencent l'expérience migratoire des francophones nés à l'étranger qui décident de s'installer dans l'une des quatre provinces de l'Atlantique, avec un accent particulier sur les facteurs linguistiques associés à cette insertion.
- 6 Notre perspective, ancrée dans la sociologie politique, vise notamment à réinterpréter la notion d'insertion du nouvel arrivant au sein d'une société d'accueil donnée, en proposant une approche en termes de « rencontre », entre un individu, qui fait acte de mobilité, et une société au sein de laquelle se déroulera son expérience migratoire. Ce faisant, nous souhaitons dépasser la vision, en termes de politiques d'accueil, d'un « donner/recevoir » ou d'un « besoin/ressources ». Nous insistons plutôt sur les échanges et les interactions auxquels donnent lieu les processus migratoires et les mobilités qui caractérisent de plus en plus nos sociétés. La rencontre met ainsi en contact des personnes et des groupes et elle mobilise des lieux et des espaces d'interaction au sein desquels l'immigrant aura à « faire sa vie » et à partager, avec les acteurs locaux, la responsabilité dans la réussite de cette expérience. Il y a en effet une forme de coresponsabilité impliquée dans le processus migratoire, tant de la part de l'immigrant (dans la définition de son projet, comme des démarches qu'il entreprend), que de la part de la société d'accueil, qui doit lui permettre d'affronter les contraintes mais aussi de saisir

les possibilités qui peuvent s'offrir à lui sur place à travers l'organisation du processus migratoire et la fourniture de services.

- 7 Dans le cadre de la recherche, deux types d'entretiens ont été menés. Dans un premier temps, nous avons effectué une dizaine d'entretiens informatifs avec des intervenants communautaires engagés dans l'accueil d'immigrants francophones en Atlantique. Ces premiers entretiens avaient pour objectif de récolter des informations pour dresser le contexte général de l'étude et d'identifier des défis associés à l'accueil dans la perspective d'acteurs impliqués au quotidien dans le dossier de l'immigration francophone. Ils nous ont permis de mieux comprendre les besoins de la société d'accueil, et les conditions, dans la perspective de la société d'accueil, d'une « rencontre réussie » entre l'immigrant francophone et la communauté locale. Dans un second temps, nous avons mené une cinquantaine d'entretiens auprès de francophones nés à l'étranger et installés au Canada Atlantique. Lors de cette enquête de terrain, réalisée de juillet à novembre 2018, nous avons rencontré des immigrants dans l'ensemble des quatre provinces atlantiques. Nous avons veillé à couvrir une diversité de contextes, soit une région rurale à majorité francophone (le Nord du Nouveau-Brunswick), un milieu urbain bilingue (la région du Grand Moncton au Nouveau-Brunswick) et des régions urbaines majoritairement anglophones (Charlottetown à l'Île-du-Prince-Édouard, Halifax en Nouvelle-Écosse et Saint-Jean à Terre-Neuve-et-Labrador).
- 8 La démarche qualitative que nous venons de décrire vise à enrichir notre compréhension du processus migratoire, en particulier des moments clés de la rencontre entre un individu et sa communauté d'accueil, à partir des expériences personnelles ou familiales des nouveaux arrivants. Nous cherchons à sortir d'une vision linéaire des parcours migratoires, dans la lignée des travaux de Heller (2011).
- 9 Afin de bien cerner la diversité des enjeux liés à l'immigration francophone en Acadie, nous avons adopté une définition large de l'immigrant francophone, soit tout individu présent en Atlantique, maîtrisant suffisamment le français pour participer à un entretien et né à l'extérieur du Canada. Nous avons par exemple rencontré des étudiants internationaux francophones et des résidents avec un permis de travail temporaire. À titre d'exemple, même si les étudiants

internationaux n'ont pas le « statut » d'immigrant en fonction de la définition du gouvernement du Canada, dans des communautés de petite taille qui disposent d'un campus collégial ou universitaire, ces derniers occupent une place importante dans le contexte local de l'accueil. Plusieurs gouvernements locaux mettent d'ailleurs en place des mesures pour favoriser la rétention de ces étudiants à la fin de leur étude (Traisnel, Guignard Noël et Deschênes-Thériault, 2016).

- 10 Dans la première section de l'article, nous proposons une recension des écrits sur le contexte d'émergence de l'enjeu migratoire, les défis rencontrés par les immigrants francophones durant leur processus d'établissement en Acadie et les dispositifs institutionnels mais aussi en termes de politiques publiques mis en œuvre par les communautés et les gouvernements provinciaux ou fédéral pour répondre à ces problématiques. Dans la deuxième section, nous présentons des données issues d'une campagne d'entretiens semi-directifs à destination d'immigrants francophones des 4 provinces de l'Atlantique pour mieux comprendre les ressorts de cette rencontre³.

I. Vers une gouvernance en immigration francophone au Canada

- 11 Dans cette première section, nous allons présenter une recension des écrits permettant de voir comment s'est constitué l'enjeu de l'immigration francophone au Canada dans l'espace public et des politiques mises en place conjointement par l'État et les communautés francophones.

I.1. Émergence de l'enjeu de l'immigration francophone

- 12 L'accueil d'immigrants francophones en Atlantique s'inscrit dans le contexte des politiques canadiennes de reconnaissance linguistique des cinquante dernières années. En 1969, le gouvernement canadien adopte la première *Loi sur les langues officielles* qui accorde un statut d'égalité au français et à l'anglais. Une nouvelle mouture de la *Loi* adoptée en 1988 inclut l'obligation de la part du gouvernement fédéral

de veiller au développement et à l'épanouissement des communautés de langue officielle en situation minoritaire.

- 13 Dans les années 1990, les modalités d'action publique au Canada se transforment avec l'émergence d'un nouveau modèle de gouvernance. François Grin (2005) parle d'un passage de la planification linguistique, qui relève principalement des acteurs gouvernementaux, à un modèle de gouvernance linguistique qui accorde une place significative à l'action des acteurs sociaux. Dans le cas canadien, le gouvernement fédéral a délégué à des groupes communautaires francophones la gestion de programmes et la prestation de services pour répondre à ses obligations en vertu de la *Loi sur les langues officielles*.
- 14 Les groupes francophones à travers le Canada ont ajusté leurs actions en réaction aux défis et aux possibilités découlant des nouvelles modalités associées à la gouvernance. Les chercheurs, rendant compte de cette nouvelle réalité, ont adopté le vocable de la « gouvernance communautaire » dans les travaux portant sur les communautés francophones en situation minoritaire (Cardinal, Lang et Sauvé, 2008 ; Forgues, 2010). Le concept de gouvernance communautaire est en effet utilisé dans des travaux portant sur une diversité de secteurs d'intervention pour lesquels le gouvernement fédéral a mis en place des programmes de soutien qui impliquent une délégation de capacité d'action aux acteurs communautaires, dont les domaines de la justice, de la santé, de l'éducation, du développement économique et de l'immigration (Léger, 2013).
- 15 Dans un contexte de « complétude institutionnelle » (Breton, 1985) accrue, les communautés participent activement à la conception et à la mise en œuvre de programmes qui les concernent. Au cours des années 1990, et en particulier au début de la décennie 2000, les organismes communautaires des francophonies canadiennes ont ainsi peu à peu pris conscience de l'intérêt que pouvait représenter l'investissement du secteur de l'immigration francophone dans le dynamisme des minorités francophones locales (Churchill et Kaprielian-Churchill, 1991 ; Jedwab, 2002 ; Quell, 2002). L'enjeu est ressorti comme un élément de premier plan pour la vitalité des communautés francophones dans le cadre d'une série pancanadienne de consultations communautaires menées de 1999 à 2001 par la

Fédération des communautés francophones et acadiennes du Canada (FCFA)⁴.

- 16 Cette volonté des associations communautaires s'ajoute ainsi à celle du gouvernement fédéral « de faire des groupes francophones minoritaires des sociétés d'accueil à part entière pour les immigrants. » (Gallant, 2010, 183). En 2002, le gouvernement canadien officialise ses obligations en matière d'immigration au sein des communautés francophones en situation minoritaire en ajoutant à la *Loi sur l'immigration et la protection des réfugiés* l'objectif « de favoriser le développement des collectivités de langues officielles minoritaires au Canada ». Le premier plan d'action pour les langues officielles du gouvernement fédéral, publié en 2003, marque un point tournant en immigration francophone, en accordant un premier financement de 9 millions de dollars sur cinq ans pour cet enjeu (Gouvernement du Canada, 2003).
- 17 La même année, le gouvernement fédéral se dote d'un premier cadre stratégique pour favoriser l'immigration francophone hors Québec. Ce document fixe une cible de 4,4 % en matière d'immigration francophone à l'extérieur du Québec avant 2008. Celle-ci, qui n'est toujours pas atteinte, a été repoussée à 2023, le nombre de francophones recrutés chaque année étant toujours bien au-dessous des objectifs (IRCC, en ligne).
- 18 Depuis 2003, les plans d'action quinquennaux sont devenus l'un des principaux instruments utilisés par le gouvernement fédéral pour définir ses priorités en matière de langues officielles. Les sommes investies en immigration ont augmenté considérablement au fil des années. Le plan d'action sur les langues officielles 2018-2023 prévoit 70,5 millions de dollars sur cinq ans « à l'appui d'un parcours global d'intégration francophone et d'une série de politiques et programmes en matière d'immigration francophone » (Gouvernement du Canada, 2018, en ligne).
- 19 Les sommes octroyées par le biais des plans quinquennaux en matière de langues officielles ont permis de développer et de consolider des initiatives de recrutement, d'accueil et d'intégration des immigrants au sein des communautés francophones en situation minoritaire (Destrempe et Ruggerie, 2005 ; Belkhodja et Traisnel, 2014 ; Traisnel, 2017). Ces financements publics ont ainsi permis

d'outiller les communautés acadiennes pour offrir des services d'établissement spécialisés en français pour les immigrants. Cela comprend notamment des services d'aide à la recherche d'un emploi, de formation linguistique, d'accompagnement dans les démarches administratives et des initiatives promouvant l'intégration sociale.

- 20 Le gouvernement fédéral finance aussi des Réseaux en immigration francophone (RIFs, précédemment évoqués) à travers le pays qui identifient les besoins et les priorités de leur région. Ces réseaux permettent de renforcer une gouvernance communautaire locale de l'enjeu de l'immigration. Les stratégies et politiques nationales sont adaptées aux contextes locaux à partir de ces réseaux qui privilégient la concertation d'une variété d'acteurs (Paquet et Andrew, 2015).
- 21 Ainsi, comme le soutient Sall (2019), les communautés acadiennes ont été « construites » comme des communautés d'accueil par l'action politique des législateurs, qui cherchent à remplir leur obligation en matière de langues officielles, et par la mobilisation des communautés qui désirent bénéficier des bienfaits de l'immigration au même titre que la majorité anglophone.
- 22 D'une certaine manière, l'offre institutionnelle en matière d'immigration francophone a convergé avec une telle prise de conscience en francophonies minoritaires, pavant la voie à l'établissement d'une véritable gouvernance en immigration francophone au sein de laquelle est élaborée, discutée, débattue une politique visant à renforcer l'immigration francophone en milieu minoritaire, mais aussi sur les modalités d'accompagnement, au niveau local, des nouveaux arrivants. Ces modalités, traduites en services, sont définies à travers des processus de collaboration ou de concertation entre les gouvernes (provinciales et fédérale) et les représentants communautaires. Comme nous venons de le mentionner, elles ont également donné lieu à la mise sur pied des Réseaux en immigration francophone chargés de coordonner, au niveau local, les initiatives et les moyens.

I.2. Les défis d'immigrer dans un contexte linguistique minoritaire

- 23 Certaines communautés, telles que la région du Grand Moncton, disposent d'une longue expérience en matière d'accueil alors que pour d'autres, en particulier dans les régions rurales, le développement de services d'accueil en est encore à un stade que l'on pourrait qualifier d'embryonnaire. Le recrutement d'immigrants francophones dans des contextes linguistiques minoritaires impose donc aux communautés concernées une réflexion sur les modalités de l'accueil, et sur les dispositifs à mettre en place (Traisnel, Violette et Gallant, 2013).
- 24 Cela implique de dépasser ce que l'on pourrait qualifier de vision instrumentale de l'immigration, qui n'est toutefois pas seulement le propre des communautés francophones. Comme l'indiquent Pellerin (2011) et Belkhodja (2014), le système d'immigration canadien, qui fonctionne sur la base d'un classement par pointage des candidats, est fortement ancré dans une logique utilitaire. Karmis et Koji (2009) émettent une critique sévère de cette instrumentalisation de l'immigration qui ne tient pas compte d'enjeux éthiques et moraux ou de considérations tenant plus directement aux expériences migratoires elles-mêmes, ou au « vécu » des immigrants.
- 25 Les chercheurs, de même que les intervenants communautaires, qui s'intéressent à l'immigration francophone semblent avoir pris ce type de critique normative au sérieux et ils ont adapté leur manière de conceptualiser l'enjeu. À cet effet, Benimmas et Bourque (2013, 23) soutiennent qu'il est nécessaire de « dépasser la dimension démographique instrumentale et de faire de lui (l'immigrant) un partenaire dans le projet de cohésion sociale ». Ces auteurs mentionnent qu'il ne faut pas uniquement regarder ce que les immigrants peuvent faire pour la francophonie, mais aussi réfléchir à ce que les communautés peuvent faire pour les immigrants. Dans une perspective normative, Farmer, Bélanger et Cyr (2013) soutiennent qu'une communauté doit, d'un point de vue éthique, s'assurer d'avoir la capacité d'accueillir des immigrants avant d'entreprendre des actions en ce sens.

- 26 Il est alors pertinent de réfléchir à l'adéquation entre les services d'accueil au sein des communautés acadiennes et les défis rencontrés par les immigrants francophones. Le nouvel arrivant en Acadie fait face à des défis d'intégration sociale et économique rencontrés par tout immigrant, sans différenciation linguistique prononcée (Yoshida et Howard, 2011). Il rencontre aussi des problématiques liées au fait d'immigrer dans une communauté francophone associées au statut de minorité dans une minorité (Fourrot, 2016).
- 27 Mulatris (2010), Martin (2010) et Madibbo (2014) soutiennent que les défis liés à l'intégration économique sont l'un des principaux enjeux dans la perspective des immigrants. À cet effet, Hyppolite (2012) mentionne qu'obtenir un bon emploi est le principal élément associé à une intégration réussie. La priorité du nouvel arrivant est d'abord de trouver un revenu pour faire vivre sa famille et par après, il peut penser à s'intégrer davantage dans sa nouvelle communauté.
- 28 Les principaux défis identifiés par ces auteurs, qui s'appliquent à l'ensemble des immigrants de manière générale, sont la non-reconnaissance des diplômes, le manque d'expérience de travail canadienne et des préjugés concernant le statut d'immigrant. « De nombreuses études montrent qu'un nombre important d'immigrants n'arrive pas à obtenir un emploi dans leur domaine de spécialisation, et ce, malgré un niveau de scolarité beaucoup plus élevé que celui des personnes nées au Canada » (Madibbo, 2014, 154). Or, comme le rappelle Hyppolite (2012), pour une intégration socioéconomique réussie, il est nécessaire pour le nouvel arrivant d'avoir accès aux mêmes possibilités d'emploi que les autres individus avec des compétences similaires.
- 29 Martin (2010), Dalley (2008), Hyppolite (2012) et Madibbo (2014) s'entendent sur le fait que le manque de connaissance de l'anglais est un obstacle majeur s'ajoutant aux autres défis professionnels mentionnés précédemment, auxquels font face plusieurs immigrants francophones s'installant dans des communautés linguistiques minoritaires. Madibbo (2014) indique que ne pas connaître l'anglais ralentit le processus de recherche d'un emploi, car bien souvent, le nouvel arrivant doit consacrer une période de temps à l'apprentissage de la langue, avant d'aller plus loin dans ses démarches.

- 30 Toutefois, l'intégration professionnelle n'est pas nécessairement synonyme d'une intégration au sein des communautés acadiennes. Il s'agit plutôt d'un préalable pour être en mesure de s'intégrer socialement par la suite. Ainsi, en plus des facteurs économiques, plusieurs auteurs s'intéressent à la question de l'intégration sociale des immigrants (Traisnel et Violette, 2010 ; Gallant, 2011). Cet accent sur l'importance de l'intégration sociale est basé sur la prémisse que lorsqu'un individu sent qu'il est membre à part entière d'une communauté, il est plus probable qu'il s'y installe à long terme (Benimmas, Boutouchent, Kamano et Bourque, 2014). Pour ces auteurs, le sentiment d'appartenance d'un individu à un groupe est un marqueur important de son degré d'intégration à une société donnée.
- 31 Dans le même ordre d'idées, Violette (2016 ; 2018) démontre que l'intégration sociale parfois difficile en Acadie peut être liée à des projets personnels d'immigrants qui divergent des ambitions de la communauté d'accueil. L'immigrant a ainsi des projets qui ne concordent pas toujours avec ceux des leaders communautaires. Par exemple, certains immigrants choisissent d'ailleurs le Canada comme pays d'accueil dans le but d'améliorer leurs compétences en anglais, créant certaines tensions face aux besoins des minorités francophones locales. De même, Fourot (2016) souligne que pour plusieurs nouveaux arrivants, parler français ne rime pas automatiquement avec engagement dans la cause linguistique. D'ailleurs, plusieurs d'entre eux sont réticents devant des projets de la communauté d'accueil qui cherchent à les inclure dans une cause qui n'est pas nécessairement la leur, et ce, sans tenir compte de leurs appartenances multiples. Un immigrant arrive avec son propre bagage et n'est pas nécessairement intéressé ni même au courant avant son arrivée des enjeux concernant la préservation du français en milieu minoritaire (Traisnel, Deschênes-Thériault, Pépin-Filion et Guignard Noël, 2019 ; 2020).
- 32 Outre ceux déjà mentionnés, plusieurs autres facteurs d'intégration ont aussi fait l'objet d'études approfondies, tels que l'accès au logement (Lemoine, 2010), l'accès à des services de santé en français (Hein, 2013 ; Fontaine, 2010), l'intégration scolaire (Bouchamma, 2008 ; Piquemal et col, 2009 ; Benimas, 2014 ; Lacassagne, 2010) et la discrimination raciale (Maddibo, 2016).

- 33 Comme nous l'avons mentionné plus tôt dans cette section, avec le soutien financier du gouvernement fédéral, plusieurs progrès sont à noter en Atlantique, particulièrement en ce qui a trait à la mise en place de services spécialisés en français pour les immigrants afin de répondre aux défis qu'ils rencontrent. Toutefois, comme nous le démontrerons dans la section suivante, plusieurs défis persistent, notamment en ce qui concerne un accès limité à ces services en raison de problèmes de diffusion de l'information.

II. La rencontre entre l'immigrant et la communauté acadienne : des balises (peut-être) communes, mais des parcours (certainement) divers

II.1. Une diversité de parcours migratoire

- 34 Les récits des expériences migratoires de francophones nés à l'étranger et installés en Atlantique illustrent la très grande diversité de parcours singuliers d'individus aux aspirations multiples. Dans cette section, l'identité des personnes rencontrées a été systématiquement anonymisée et les prénoms changés pour assurer la confidentialité des témoignages. Nous utilisons parfois plusieurs prénoms pour un même entretien afin de bien segmenter les citations et assurer une stricte confidentialité. Cela est d'autant plus important dans le contexte de petites communautés qui comptent peu d'immigrants comme le sont les communautés acadiennes de l'Atlantique.
- 35 Notre objectif n'est pas de proposer une synthèse représentative de l'ensemble des parcours migratoires, mais plutôt de souligner quelques traits communs des expériences des uns et des autres en Acadie. Cela permet de mettre l'accent sur des facteurs similaires qui ont une influence sur les parcours migratoires ainsi que sur des éléments qui permettent de distinguer des contextes par rapport à

d'autres en Atlantique. Comme le souligne Fourot (2016), un biais de la littérature sur l'immigration francophone est une tendance à tenter de manière quelque peu artificielle de caractériser le parcours d'un nouvel arrivant en fonction d'un continuum migratoire linéaire en plusieurs étapes : le recrutement, l'accueil, l'intégration et la rétention. Selon Fourot (2016), il s'agit d'une reprise de la conceptualisation de la manière dont le gouvernement fédéral envisage l'immigration d'un point de vue administratif.

- 36 Or, la variété des expériences qui nous ont été partagées dénote de multiples va-et-vient entre des moments rarement complètement terminés dans un parcours migratoire. Le projet initial qu'une personne a en tête peut évoluer durant les premières semaines suivant son arrivée et aboutir à un nouveau départ. En effet, durant la phase d'installation, une personne peut décider de migrer vers une autre région de l'Atlantique que celle où elle s'est initialement établie, voire vers une autre province canadienne, afin de trouver l'endroit le plus propice à la réalisation de ses ambitions. Plusieurs des individus rencontrés ont fait état de déménagements entre plusieurs villes canadiennes, ce qui implique de nouvelles périodes d'adaptation à de nouveaux milieux. « De même, la consolidation du processus migratoire n'est jamais complètement achevée, et les récits d'"entre-deux" (attachement à la fois au pays d'accueil et au pays d'origine) sont fréquents. Manque et bien-être peuvent se côtoyer dans la même expérience. » (Traisnel, Deschênes-Thériault, Pépin-Filion et Guignard Noël, 2019, 227).
- 37 En fonction des récits racontés, trois principaux « moments » sont identifiables, à savoir l'intention d'entreprendre un projet migratoire, la transition migratoire associée à l'arrivée et à l'adaptation à un nouveau milieu de vie et la période de consolidation de l'installation. Il importe de concevoir cette catégorisation à la lumière des commentaires qui viennent d'être mentionnés sur l'élasticité et la variété des « moments » d'un parcours migratoire.

II.2. L'intention d'entreprendre un projet migratoire

- 38 La conception du projet migratoire peut être le fruit d'une longue réflexion, alors que dans d'autres cas, tout peut se décider en l'espace

de quelques semaines. Les motivations de quitter un endroit pour s'installer ailleurs sont multiples, allant de la contrainte pure et immédiate dans le cas des réfugiés au projet réfléchi, préparé et finement planifié. Bien souvent, cette phase est associée à un certain enchantement du projet migratoire. La recherche d'information est un élément clé à cette étape pour que l'immigrant ne se fasse pas des attentes éloignées de la réalité de la destination envisagée. Le principal défi recensé, en plus de la lourdeur bureaucratique des démarches administratives, est l'accès à une information complète et fiable.

- 39 Des conseils parfois mal adaptés de proches bien intentionnés, des idées préconçues ou des erreurs dans l'interprétation des procédures à suivre peuvent mener des personnes à faire des choix plus ou moins judicieux, qui engendrent parfois d'importants délais dans le traitement de leur demande. À cette étape, les services pré-départs, pilotés par des organismes communautaires francophones, peuvent jouer un rôle clé en assurant un accès à l'information juste. À titre d'exemple, le service d'accueil francophone de la Nouvelle-Écosse offre aux nouveaux arrivants la possibilité de prendre contact avec un agent de leur organisme avant même leur arrivée dans la province. En plus de partager des informations générales, les agents d'établissement des services d'accueil ont aussi un rôle de conseillers des immigrants potentiels en fonction de leurs projets personnels. Toutefois, malgré l'existence d'événements visant à faire la promotion de l'Acadie comme terre d'accueil à l'international et l'offre de services pré-départs par des organismes francophones locaux, ceux-ci sont loin d'être connus de tous. En fait, une majorité des personnes rencontrées n'avaient qu'une vague idée de leur existence ou n'en avaient tout simplement pas entendu parler.
- 40 D'ailleurs, l'Acadie est souvent méconnue des candidats potentiels à l'immigration avant qu'une opportunité ne se présente à eux. Bien que certaines des personnes rencontrées fassent état d'un long processus réflexif avant de choisir l'une des provinces atlantiques comme lieu d'accueil, des concours de circonstances particulières associées à une « bonne dose de hasard » sont souvent évoqués, dans les entretiens, pour expliquer le choix de l'Acadie. Certains ne sont même pas au courant de l'existence de la région avant de s'établir en Atlantique et

ne connaissent que très sommairement les provinces de l'Est du Canada.

« Je ne pouvais pas situer [village dans le nord du N.-B.] sur la carte du Canada. Je ne pouvais pas dire si c'était à 10 km de Montréal ou à 100 km de Montréal, je ne pouvais absolument pas le situer. La notion de province, c'était encore compliquée dans ma tête. » (Pierre, Nord du Nouveau-Brunswick)

- 41 Pour ces immigrants à la recherche d'opportunités à saisir, plutôt que d'une région spécifique où s'établir, la rapidité des réponses des intervenants locaux, notamment des employeurs potentiels, est un facteur déterminant dans leur parcours. « Je suis assez opportuniste, je lance un peu partout et je vois ce que ça donne. Je ne vise pas particulièrement un truc en particulier, je me laisse un peu guider par ce qui me retombe dessus. » (Anne, Île-du-Prince-Édouard). Un défi est que les employeurs, qui sont souvent le premier point de contact et parfois l'un des seuls pour ces immigrants à la recherche d'opportunités économiques, ne sont pas nécessairement outillés pour répondre adéquatement à des questions sur les processus d'immigration.

II.3. La période de transition : rencontre entre le « nouvel arrivant » et la société d'accueil

- 42 La période de transition est généralement associée à une certaine fragilité de l'immigrant, qui découvre un nouveau milieu de vie. Le nouvel arrivant fait connaissance avec des membres de sa nouvelle communauté, mais aussi de manière générale avec une société dont plusieurs codes sociaux sont distincts de ceux de sa communauté d'origine. Il s'agit du moment de confrontation du projet migratoire à la réalité, ce qui vient généralement avec un certain désenchantement et un ajustement des attentes. Des défis inattendus sont rencontrés, mais parfois de nouvelles opportunités émergent aussi. Il s'agit d'appréhender sa communauté d'accueil, mais également d'absorber une multitude de nouvelles informations, sans parfois avoir le recul nécessaire pour faire le tri parmi celles-ci.

II.3.1 La nécessité d'un accompagnement adéquat

- 43 Au-delà des défis logistiques, les rencontres dans les premières journées ou semaines après l'installation sont souvent présentées comme décisives. Ces premières rencontres teintent bien souvent l'image que se fait un immigrant de sa nouvelle communauté. Avoir des contacts locaux de confiance est un élément sécurisant dans une période marquée par des incertitudes nombreuses, mais ceux-ci ne sont bien-sûr pas toujours au rendez-vous.
- 44 Dans les premières semaines, les besoins et les défis sont multiples. Un soutien adéquat durant cette période critique peut faire une différence significative dans le processus d'intégration. Lors de cette étape transitoire, les services d'établissement francophones jouent un rôle pivot. Ceux qui ont accédé à de tels services témoignent de l'importance de recevoir des services dans la langue dans laquelle ils sont le plus à l'aise de s'exprimer. Cela permet de formuler clairement leurs besoins et de bien comprendre l'information transmise. Pouvoir s'exprimer en français est un facteur rassurant dans une période associée à d'importants changements.
- 45 En situation minoritaire, les agents d'établissement sont bien souvent plus que des prestataires de services, mais jouent aussi un rôle de mise en contact de l'immigrant avec les lieux de socialisation de la communauté francophone locale. Les organismes qui offrent des services d'établissement sont une porte d'entrée à la communauté francophone. « Les services d'accueil, par leur lien direct avec les immigrants, se retrouvent bien souvent au cœur d'un "réseau de l'accueil" qui les dépasse, composé de bénévoles, d'aidants, d'organismes divers et de lieux d'accueils explicites et spécialisés. » (Traisnel, Deschênes-Thériault, Pépin-Filion et Guignard Noël, 2019, 25).
- 46 Toutefois, un grand nombre d'immigrants apprennent l'existence des services d'accueil francophones après s'être déjà intégrés à leur nouvelle communauté et à avoir fait face à de multiples défis sans accès au soutien auquel ils avaient droit. « Les nouveaux arrivants ne sont pas systématiquement mis au courant, car parfois on pense que les gens sont au courant. Plusieurs nouveaux arrivants ne sont pas au

courant... car ils n'ont pas de contacts » (Martine, Île-du-Prince-Édouard).

- 47 Au-delà de la méconnaissance des services, d'autres ont été orientés vers le secteur d'établissement anglophone lors de l'arrivée. Cela mène parfois des immigrants à faire des choix qu'ils n'auraient pas faits s'ils avaient eu l'ensemble de l'information nécessaire à une décision éclairée. « À mon arrivée, il y a une femme qui parlait français et deux anglophones, mais comme ils m'ont salué en anglais, j'ai répondu en anglais. L'autre dame qui parlait français est partie. » (Alice, Île-du-Prince-Édouard). Cette situation a mené Alice à inscrire ses enfants dans une école anglophone, alors qu'elle souligne qu'elle aurait préféré les voir être éduqués en français. Toutefois, cette option ne lui a pas été offerte directement.

II.3.2. La réalité concernant le bilinguisme

- 48 Outre le Nord du Nouveau-Brunswick, qui est majoritairement francophone, et le Sud-Est du Nouveau-Brunswick, qui est bilingue, la plupart des communautés en Atlantique sont majoritairement anglophones. Or, ce ne sont pas tous les immigrants francophones qui sont conscients de cette réalité à leur arrivée. Le fait que le Canada soit un pays officiellement bilingue conduit certains à penser que les langues française et anglaise occupent une place équivalente dans l'espace public sur l'ensemble du territoire. La déception est palpable dans le récit de ceux dont les attentes à ce sujet ne correspondaient pas à la réalité. Il y a là l'illustration, en matière linguistique, de nombreux quiproquos ou malentendus qui ponctuent et fragilisent l'expérience migratoire :

« Je croyais que c'était bilingue et que ça pouvait se ressentir. (...) Je croyais qu'avec la petite communauté qui existait, je croyais que l'on pouvait ressentir beaucoup plus de bilinguisme en fait, même dans la rue ou ailleurs. (...) Le bilinguisme ne se ressent pas beaucoup, il faut le rechercher » (Cindy, Nouvelle-Écosse).

- 49 D'autres, à l'image de Carmen, réalisent avoir un niveau d'anglais moins fonctionnel qu'anticipé au moment de leur arrivée, ce qui constitue une barrière à l'intégration.

« Quand je suis arrivée, j'ai eu on peut dire un blocage, j'étais un peu terrorisée par le fait de devoir parler anglais, car je ne comprenais pas la plupart des gens, ils parlaient trop vite pour moi, donc c'était un peu terrorisant, je ne voulais pas passer un coup de téléphone par exemple. » (Carmen, Nouvelle-Écosse).

- 50 Enfin, certains, bien au fait de la situation linguistique, se sont justement installés dans des communautés à majorité anglophone avec l'objectif d'améliorer leur maîtrise de l'anglais, une situation décrite dans les travaux de Violette (2016 ; 2018). « J'ai cherché à trouver une quelconque manière de partir, dans un pays anglophone puisque c'est la langue que je maîtrise et la langue que je voulais approfondir. » (Sophie, Île-du-Prince-Édouard).

II.4. La consolidation de l'installation

- 51 La consolidation de la rencontre est le moment, rarement définitif, dans lequel l'installation en Acadie s'inscrit dans la durée après les hauts et les bas des premiers temps. À ce stade, le nouvel arrivant s'inscrit dans une démarche d'intégration et a généralement redéfini ses projets en fonction des réalités de son nouveau milieu. Il importe de rappeler qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une étape définitive, puisque la personne migrante peut entreprendre un nouveau projet migratoire ailleurs en Atlantique, au Canada ou à l'international.

II.4.1. L'intégration économique : l'emploi au cœur du projet migratoire

- 52 Madibbo (2014) et Mulatris (2010) l'avaient remarqué pour l'immigration francophone dans l'ouest canadien, et c'est un élément qui ressort pour l'ensemble des contextes migratoires canadiens, dont celui de l'Atlantique : l'obtention d'un emploi est un élément pivot dans le parcours du nouvel arrivant. Lorsqu'il correspond aux attentes, l'emploi peut être un facteur de rétention alors qu'à l'inverse, les défis d'intégration professionnelle sont la principale raison évoquée pour justifier un éventuel départ. Même si un individu apprécie la qualité de vie au sein de sa nouvelle communauté et a fait plusieurs nouvelles rencontres intéressantes, la priorité demeure la nécessité d'obtenir un travail qui permette d'avoir un niveau de vie

décent. Cela fait des conditions d'accès à l'emploi, comme le degré d'ouverture du marché local du travail à la diversité culturelle, un élément stratégique dans la « réussite de la rencontre » entre nouveaux arrivants francophones et société d'accueil. Il s'agit en même temps d'un défi dans une région qui ne connaît pas le même dynamisme économique que les grands centres urbains canadiens, et ce en dépit, dans certains secteurs, d'une pénurie de main-d'œuvre.

« La seule fois où j'ai pensé quitter l'Île-du-Prince-Édouard, c'était un moment difficile pour moi, extrêmement difficile. On était très près de perdre la maison, les voitures, tout. On n'avait même pas assez de nourriture pour manger, car j'avais perdu mon travail. J'ai pensé quitter en Alberta pour travailler. C'était le seul moment [où il pense quitter], mais c'était pour une raison de situation économique et non par un désir de quitter. » (Samuel, Île-du-Prince-Édouard)

- 53 L'obtention d'un travail est d'autant plus complexe pour un nouvel arrivant parfois peu familier aux normes canadiennes en matière de recherche d'emploi et d'embauche. À cela s'ajoute la propension à la méfiance de plusieurs employeurs quant à engager des individus qui ne possèdent ni références ni expériences locales, de même que certaines barrières quant à la reconnaissance des diplômes obtenus à l'extérieur du Canada, ou à l'absence d'expérience professionnelle canadienne.
- 54 Bien que l'immigrant francophone rencontre des défis d'intégration économique propres aux réalités migratoires, tels que la non-reconnaissance des diplômes et de l'expérience professionnelle, il fait aussi face à des problématiques associées au fait d'immigrer dans une région où le français est une langue minoritaire, comme le souligne Fourot (2016). À titre d'exemple, les ressources éducatives nécessaires pour se préparer à un examen de reconnaissance des acquis dans des domaines professionnels spécialisés ne sont pas toujours accessibles en français, et ce, même si la langue de travail de l'emploi convoité est le français.
- 55 La barrière à l'emploi la plus souvent mentionnée dans les entretiens est celle d'une maîtrise insuffisante de l'anglais pour obtenir un poste en dehors des réseaux communautaires francophones. Cela fait écho aux travaux de Madibbo (2014). « Les immigrants francophones sont

face à ce paradoxe de bénéficier d'une chance supplémentaire de pouvoir s'installer en Atlantique grâce à leur maîtrise du français, mais de se retrouver dans un contexte linguistique très majoritairement anglophone rendant indispensable la maîtrise de cette « autre » langue officielle qu'est l'anglais. » (Traisnel, Deschênes-Thériault, Pépin-Filion et Guginard Noël, 2019, 230).

- 56 Les réorientations de carrières en raison de ces barrières à l'obtention d'un emploi sont fréquentes dans les récits qui nous ont été partagés. Face à ces défis, certains remettent en question leur présence en Acadie et envisagent de tenter leur chance ailleurs.

II.4.2. Intégration sociale : le défi de la langue en milieu minoritaire

- 57 Dans un contexte linguistique majoritairement anglophone dans la plupart des communautés en Atlantique, il peut parfois être difficile pour un nouvel arrivant d'identifier à qui il peut s'adresser en français dans sa nouvelle communauté, en particulier en milieu urbain. Cette réalité est surtout celle des immigrants qui ne travaillent pas dans un milieu francophone et qui ne sont pas passés par les services d'accueil au moment de leur arrivée. « Je suis un francophone, je vis ici depuis des mois à [ville de l'Île-du-Prince-Édouard] je n'ai jamais rencontré personne qui me dit bonjour en français. » (Pierre, Île-du-Prince-Édouard).
- 58 Or, développer un réseau social local est un important vecteur d'intégration. Dans plusieurs communautés en Atlantique, ne pas maîtriser suffisamment l'anglais pour tenir une conversation peut s'avérer un défi supplémentaire à la création d'un réseau social et une source d'anxiété lorsque vient le temps d'aborder de nouvelles personnes.

« Quand tu viens d'arriver, c'est tellement rassurant [avoir un réseau social], le fait de ne pas avoir ta famille, d'être loin de tout, c'est une culture que tu ne connais pas, c'est un climat qui est quand même bien différent (...), d'avoir ce réseau pour t'appuyer dessus, ça aide quand même beaucoup en te disant, si ça ne va pas, si moralement je ne vais pas bien, je sais que j'ai quelqu'un ou un petit réseau derrière qui va pouvoir m'aider à m'en sortir et pas que je vais déprimer et

rentrer chez moi, car je n'y arrive pas » (Sylvie, Île-du-Prince-Édouard).

II.4.3. Le rapport à la communauté acadienne : au-delà de la langue...

59 En ce qui concerne le rapport à la communauté acadienne, il est possible de distinguer chez certains un sentiment de proximité et de sympathie. La convivialité des gens et le sens de l'entraide sont soulignés. Ce sentiment de proximité peut aller jusqu'à un sentiment d'appartenance et de solidarité.

« D'avoir ce petit rattachement à la culture francophone et la fierté que l'on peut avoir. (...) Le fait de se dire que des gens se sont battus pour que ça revienne, à Charlottetown, mais aussi dans toutes les communautés francophones minoritaires au Canada, et de pouvoir participer à cette fierté et à ce renforcement de la francophonie au Canada, je trouve cela très important. » (Marthe, Île-du-Prince-Édouard).

60 Toutefois, cet enthousiasme n'est pas présent dans l'ensemble des expériences racontées. À l'image des conclusions de Violette (2016), certains sont sceptiques face à une communauté dont les projets collectifs ne concordent pas à leurs ambitions individuelles et au sein de laquelle il existe de forts réseaux d'interconnaissance entre les gens présents depuis longtemps. Il apparaît ainsi parfois difficile d'intégrer certains milieux acadiens, même si selon les témoignages, il semble exister une réelle ouverture à la diversité.

Conclusion. Au-delà de la rétention : la mobilité

61 En 1988, Étienne Chatilliez avait mis en scène, dans une célèbre comédie, le télescopage quelque peu accidentel et rocambolesque de deux milieux sociaux faits pour ne jamais se côtoyer, et qui pourtant, par la force des choses, pourrait-on dire, finissent par se rencontrer : la famille Groseille et la famille Lequesnoy. Au-delà des caricatures sociales grotesques offertes par cette comédie, celle-ci illustre assez

bien le rôle joué par la socialisation au regard de l'autre, et à quel point dans ce contact apparemment chaotique, le meilleur peut, bien souvent, se révéler.

62 De la même manière que le fils Lequesnoy dit, dans ce film, à sa mère un peu découragée par la brusque mise en cause de sa vie jusque-là bien rangée, que « La vie n'est (déjà) pas un long fleuve tranquille », il est possible d'affirmer la même chose à propos de l'immigration francophone en Acadie. Comme pour ces deux familles qui se rencontrent et qui, au contact l'une de l'autre finissent, malgré leurs différences, par s'apprécier et vivre ensemble, immigrer n'est jamais, tout autant pour l'immigrant que pour la société qui l'accueille, « un long fleuve tranquille » et dans ce processus l'apprentissage mutuel doit, avec le temps, faire son œuvre de rencontre. Comme on l'a vu à travers les témoignages d'immigrants francophones, dont nous avons relayé les principales caractéristiques, l'expérience migratoire se voit associée à une multitude de défis, dont certains (comme la langue) sont spécifiques au fait d'immigrer dans une communauté linguistique en situation minoritaire telle que l'Acadie.

63 Ceci étant, l'Acadie de l'Atlantique, communauté de langue officielle en situation minoritaire, s'est, comme les autres francophonies minoritaires canadiennes, progressivement mais résolument ouverte, en 10 ans, à l'accueil de nouveaux arrivants francophones avec l'espoir que ceux-ci lui permettent de répondre aux multiples défis sociodémographiques auxquels elle fait face, et que nous avons rappelés plus haut.

64 La société d'accueil, via la constitution d'une véritable gouvernance en immigration francophone, a voulu répondre à ces défis particuliers par une mobilisation spécifique, mais qui ne répond pas encore complètement à des besoins qui dépassent souvent la simple recherche d'emploi, même si ce facteur demeure, comme ailleurs, la condition sine qua non de la « réussite » de la rencontre entre le francophone venu d'ailleurs, et la francophonie acadienne.

65 La prise de conscience, depuis plus d'une dizaine d'années maintenant, du rôle joué par l'immigration francophone dans la redynamisation de la francophonie locale joue cependant en la faveur d'une plus grande efficacité de ces politiques d'accueil et de la

constitution, sur place, d'une véritable « culture » de la diversité, susceptible de « pérenniser la rencontre » entre société d'accueil et nouvel arrivant.

- 66 Car, bien souvent, les immigrants francophones rencontrés n'en sont pas à leur première expérience migratoire, et n'en ont semble-t-il pas fini avec elle, puisqu'environ 20 % des immigrants francophones finissent par quitter, à moyen terme, la région (Traisnel, Deschênes-Thériault, Pépin-Filion et Guignard Noël, 2020). Cependant, de plus en plus d'auteurs, dont Heller (2011), soulignent à quel point cette idée d'un ancrage plus ou moins décisif ou définitif dans un contexte ne correspond plus (si tant est qu'elle n'ait jamais correspondu) à la réalité de sociétés traversées par les flux migratoires et par des individus de plus en plus mobiles. Une mobilité qui ne touche d'ailleurs pas seulement ces « francophones venus d'ailleurs », dont nous avons tenté ici de broser le portrait et les dynamiques sociodémographiques.
- 67 Celle-ci a également gagné les Acadiens eux-mêmes, qui n'hésitent pas à s'expatrier ou, pour ceux partis depuis plus longtemps, à revenir un jour s'installer (ou se réinstaller) « au pays », comme le montre si bien le récent reportage d'UNI TV, « Le Prince d'Acadie » ou le travail plus académique, effectué par Yves Frenette, Antoine Rivard et Marc St Hilaire (2012) sur la francophonie nord-américaine et les mobilités, flux, migrations et déplacements auxquels celle-ci, partout en Amérique du nord, a donné lieu. Dans cette perspective, nul doute que l'immigration francophone d'Acadie perpétue cette histoire de la francophonie d'Amérique.

BIBLIOGRAPHY

Beaudin M., Forgues É. et Guignard Noël J. (2013), « Territoires-ressources, migrations et minorités linguistique : le cas de deux régions périphériques canadiennes », *Minorités linguistique et société*, vol. 2, p. 65-84.

Bélangier N., Farmer D. et Cyr L. (2015), « Immigration et francophonie au Nouveau Brunswick : les représentations d'acteurs face à un instrument d'action publique », dans Cardinal L. et Forgues É. (dir.), *Gouvernance communautaire et innovations au sein de la francophonie néobrunswickoise et ontarienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 115-136.

Belkhodja C. (2014), « Choisir le "bon Canadien". Les politiques d'immigration depuis Harper », dans Castro-Rea J. et Boily F. (dir.), *Le fédéralisme selon Harper : La place du Québec dans le Canada conservateur*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 171-193.

Belkhodja C. et Traisnel, C. (2014), *Francophonie canadienne et diversité immigrante : les défis d'une rencontre réussie*. Ottawa, Citoyenneté et Immigration Canada.

Benimmas A. et Bourque J. (2013), *La participation citoyenne des jeunes immigrants francophones et de leurs parents en milieu francophone du N.-B.*, Moncton, Centre Métropolis Atlantique.

Benimmas A., Boutouchent F., Kamano L. et Bourque J. (2014), « Le sentiment d'appartenance chez les immigrants francophones du N.-B. », *Canadian EthnicStudies*, vol. 46, n°1, p. 87-120.

Bouchamma Y. (2008), "The Challenges that francophone minority community schools face in integrating immigrant students", *Canadian Issues*, p. 109-113.

Breton R. (1985), « L'intégration des francophones hors Québec dans des communautés de langue française », *Revue de l'Université d'Ottawa/University of Ottawa Quarterly*, vol. 55, n° 2, p. n.d.

Cardinal L., Lang S. et Sauvé, A. (2008), « Les minorités francophones hors Québec et la gouvernance des langues officielles : portrait et enjeux », *Francophonie d'Amérique*, vol. 26, p. 209-233.

Churchill S. et Kaprielian-Churchill I. (1991), *The Future of Francophone and Acadian Communities in a Pluralistic Society: Facing Pluralism*, Ottawa, Fédération des communautés francophones et acadiennes.

Dalley P. (2008), « Immigration and Work in minority communities: The case of francophone Alberta », *Canadian Issues*, p. 50-54.

Destrempe H. et Ruggerie J. (2005), *Proceedings of a Conference Held in St Andrew's, New-Brunswick, August 2004. Actes de la conférence qui a eu lieu à Saint-Andrews, au Nouveau-Brunswick, août 2004*, Fredericton, Policy Studies Centre, University of New Brunswick.

Doucet M. (2017), *Les droits linguistiques au Nouveau-Brunswick, à la recherche de l'égalité réelle*, Lévis, Les Éditions de la Francophonie.

Esses V., Huot S., Ravanera Z., Thakur S. et Vanderloo L. (2016), *Synthesis and analysis of research on immigrants to official language minority communities in Canada*, London, Voies vers la prospérité.

Farmer D., Bélanger N. et Cyr L. (2013), « Pour une gouvernance renouvelée dans le secteur de l'immigration au Nouveau-Brunswick : représentation et mobilisation autour d'un instrument d'action publique », *Revue gouvernance*, vol. 10, n° 1, p. 1-20.

Fontaine L. (2010), « Repérage de quelques obstacles linguistiques et culturels des soins de santé pour les immigrants francophones de la Nouvelle-Écosse », *Port*

Acadie, vol. 18-19, p. 103-115.

Forgues E. (2010), « La gouvernance des communautés francophones en situation minoritaire avec l'État : frein ou tremplin à l'autonomie », *Minorités linguistiques et sociétés*, vol. 1, p. 71-90.

Fourot A. (2016), « Redessiner les espaces francophones au présent : La prise en compte de l'immigration dans la recherche sur les francophonies minoritaires au Canada », *Politique et Sociétés*, vol. 35, n° 1, p. 25-48.

Frenette Y., Rivard É. et St-Hilaire, M. (2012), *La francophonie nord-américaine*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.

Gallant N. (2010), « Représentations sociales et représentation politique : Présence immigrante dans les organismes de la francophone minoritaire au Canada », *Politique et Sociétés*, vol. 29, n° 1, p. 181-201.

Gallant N. (2011), « Communautés francophones en milieu minoritaire et immigrants : Entre ouverture et inclusion », *Revue du Nouvel-Ontario*, vol. 35-36, p. 69-105.

Gouvernement du Canada (2003), *Le prochain acte : un nouvel élan pour la dualité linguistique. Le plan d'action pour les langues officielles*, Ottawa.

Gouvernement du Canada (2018), *Plan d'action pour les langues officielles 2018-2023 : Investir dans notre avenir*. Ottawa.

Grin F. (2005), « La gouvernance linguistique en Suisse », dans Wallot J. (dir.), *La gouvernance linguistique : le Canada en perspective*, Ottawa, Presse de l'Université d'Ottawa, p. 39-54.

Heller M. (2011), *Paths to post-nationalism a critical ethnography of language and identity*, New York, Oxford University Press.

Huot S. (2013), "Francophone immigrant integration and neoliberal governance: The paradoxical role of community organizations", *Journal of Occupational Science*, vol. 20, n° 4, p. 326-341.

Huot S., Dodson B. et Laliberte Rudman D. (2014), "Negotiating belonging following migration: Exploring the relationship between place and identity in Francophone minority communities", *The Canadian Geographer*, vol. 58, n° 3, p. 329-340.

Hyppolite I. (2012), « Contribution au développement socioéconomique de la région d'Edmonton par les femmes africaines noires francophones immigrées entre 2000 et 2006 », *International Journal of Canadian Studies*, vol. 45-46, p. 239-259.

Jedwab J. (2002), *L'immigration et l'épanouissement des communautés de langue officielle au Canada : politiques, démographie et identité*, Ottawa, Commissariat aux langues officielles.

Karmis D. et Koji J. (2009), « L'instrumentalisme néolibéral et l'hospitalité coloniale : une critique de la politique canadienne de sélection des immigrants », dans Karmis

D. et Cardinal L. (dir.), *Les politiques publiques au Canada*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 103-134.

Léger R. (2013), « La nouvelle gouvernance des langues officielles : entre exigences et circonstances », *Revue canadienne d'administration publique*, vol. 56, n° 3, p. 414-432.

Madibbo A. (2014), « L'état de la reconnaissance et de la non-reconnaissance des acquis des immigrants africains francophones en Alberta », *Francophonies d'Amérique*, vol. 37, p. 155-171.

Martin T. (2010), « Intégration professionnelle des immigrants francophones dans le secteur des nouvelles technologies : une étude de cas au Manitoba », *Revue Du Nouvel-Ontario*, vol. 35-36, p. 107-136.

Mulatriis P. (2010), « Disqualification professionnelle et expériences temporelles : enquête auprès des immigrants francophones africains installés en Alberta », *British Journal of Canadian Studies*, vol. 23, n° 1, p. 73-86.

Paquet M. et Andrew C. (2015), « Les réseaux de soutien à l'immigration francophone de l'Ontario : résultats, adaptations et points de tension d'une expérience de gouvernance communautaire », dans Cardinal L. et Forgues É. (dir.), *Gouvernance communautaire et innovations au sein de la francophonie néobrunswickoise et ontarienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 69-96.

Pellerin H. (2011), « De la migration à la mobilité : changement de paradigme dans la gestion migratoire. Le cas du Canada », *Revue européenne des Migration internationales*, vol. 27, n° 2, p. 57-75.

Quell C. (2002), *L'immigration et les langues officielles : Obstacles et possibilités qui se présentent aux immigrants et aux communautés*, Ottawa, Commissariat aux langues officielles.

Sall L. (2019), « Les politiques publiques d'immigration francophone en Acadie du Nouveau-Brunswick : entre incomplétude institutionnelle et succès symbolique », *Lien social et Politiques*, vol. 83, p. 272-294.

Société nationale de l'Acadie (2020), *L'Acadie : son histoire, sa modernité et ses symboles*, disponible sur : <https://snacadie.org/a-propos/l-acadie>, consulté le 12/02/2020.

Statistique Canada (2016), *Tableaux de données, Recensement de 2016*, disponible sur : <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/>, consulté le 10/02/2020.

Traisnel C. (2017), *Immigration francophone en Acadie de l'Atlantique : une première recension de ce qui se dit et s'écrit*, Moncton, Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques, Université de Moncton.

Traisnel C., Deschênes-Thériault G., Pépin-Filion D. et Guignard Noël J. (2019), *Portait des expériences des immigrants francophones en Atlantique et utilisation des services d'établissement*, Moncton, Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques, Université de Moncton.

Traisnel C., Deschênes-Thériault G., Pépin-Filion D. et Guignard Noël J. (2020), *Recrutement et rétention d'immigrants francophones en Atlantique*, Moncton, Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques, Université de Moncton.

Traisnel C. et Guignard Noël J. (2017), *Immigration francophone en Acadie de l'Atlantique : cartographie des lieux de l'immigration*, Moncton, Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques, Université de Moncton.

Traisnel C., Guignard Noël J. et Deschênes-Thériault G. (2016), *Les étudiants internationaux francophones dans les Maritimes : un portrait au regard du marché de l'emploi*. Moncton, Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques.

Traisnel C. et Payaud M.A. (2020), *La Francophonie institutionnelle : 50 ans*, Paris L'Harmattan, coll. « Relations internationales du monde contemporain ».

Traisnel C., Violette I. et Gallant N. (2013), « Les minorités francophones canadiennes face à l'immigration : Particularismes et représentations de la diversité ethnoculturelle dans les milieux associatifs », *Minorités Linguistiques et Société*, vol. 2, p. 9-28.

Violette I. (2016), « Des immigrants pour la cause : la logique nationaliste du discours de presse sur l'immigration francophone en Acadie », *Francophonies d'Amérique*, vol. 42-43, p. 141-162.

Violette I. (2018), « De quelques interprétations de la minoration : postures d'immigrants francophones face aux contacts de langues à Moncton, Nouveau-Brunswick » *Francophonies d'Amérique*, vol. 46-47, p. 51-71.

Violette I. et Traisnel C. (2014), « L'Acadie de la diversité chez le militant acadien d'ici et l'immigrant francophone venu d'ailleurs : Contradictions et convergences dans les représentations d'une identité commune », *Francophonies d'Amérique*, vol. 30, p. 131-151.

Yoshida Y. et Howard R. (2011), *Why Do Recent Immigrants Leave Atlantic Canada?*, Moncton, Centre Métropolis Atlantique.

NOTES

1 Bien que l'Acadie n'ait pas de frontières fixes, dans le cadre de cet article, nous faisons référence à l'Acadie du Canada Atlantique, ce qui inclut les quelque 300 000 francophones qui habitent les provinces canadiennes de Terre-Neuve-et-Labrador, de la Nouvelle-Écosse, de l'Île-du-Prince-Édouard et du Nouveau-Brunswick (SNA, en ligne).

2 Cet article a été publié précédemment dans Traisnel, Payaud, 2020.

3 Rappelons que cet article est tiré des résultats d'un projet de recherche sur l'expérience des francophones nés à l'étranger et vivant en Atlantique.

La recherche a mené à la publication d'un premier rapport consacré aux dispositifs, au contexte, à l'accès, aux expériences et aux représentations (Traisnel, Deschênes-Thériault, Pépin-Filion et Guignard Noël, 2019). Un second rapport, portant sur le recrutement et la rétention, a été publié au printemps 2020 (Traisnel, Deschênes-Thériault, Pépin-Filion et Guignard Noël, 2020). Les données présentées sont issues du premier rapport.

4 La FCFA est l'organisme porte-parole national des francophones vivant en situation minoritaire au Canada.

ABSTRACTS

Français

Les communautés acadiennes de la région Atlantique au Canada, tout comme les autres communautés francophones en situation minoritaire dans ce pays, s'investissent depuis le début des années 2000 dans l'accueil d'immigrants francophones. Cet intérêt pour l'immigration s'inscrit dans un contexte d'une immigration qui ne reflète pas le paysage linguistique canadien d'un point de vue démographique et une décroissance démographique des francophones dans l'ensemble des provinces canadiennes.

L'immigration francophone en Acadie est un enjeu à la convergence d'expériences individuelles, de volontés politiques et d'espoirs communautaires autour d'une cause commune : réussir la rencontre entre les nouveaux arrivants et les sociétés d'accueil. L'objectif de cet article est de mieux comprendre les conditions dans lesquelles s'opère cette rencontre entre l'immigrant et sa communauté d'accueil dans le contexte particulier de l'Acadie. Le nouvel arrivant fait face à des défis d'intégration sociale et économique rencontrés par un grand nombre d'immigrants, sans différenciation linguistique prononcée. Il rencontre aussi des problématiques liées au fait d'immigrer dans une communauté francophone en situation minoritaire. Nous cherchons à cerner les facteurs qui influencent l'expérience migratoire des francophones nés à l'étranger qui décident de s'installer dans l'une des quatre provinces de l'Atlantique, avec un accent particulier sur les facteurs linguistiques associés à cette insertion.

Pour ce faire, nous avons effectué une dizaine d'entretiens informatifs avec des intervenants communautaires engagés dans l'accueil d'immigrants francophones. Nous avons aussi mené une cinquantaine d'entretiens auprès de francophones nés à l'étranger et installés au Canada Atlantique. Lors de ce terrain d'enquête, réalisé de juillet à novembre 2018, nous avons rencontré des immigrants dans l'ensemble des quatre provinces atlantiques. Cette démarche qualitative vise à enrichir notre compréhension du processus migratoire, en particulier des moments clés de la rencontre entre

un individu et sa communauté d'accueil, à partir des expériences personnelles ou familiales des nouveaux arrivants. Nous cherchons à sortir d'une vision linéaire des parcours migratoires au profit d'un récit des expériences telles que racontées par les immigrants eux-mêmes.

English

Acadian communities in the Atlantic region of Canada, like the other French-speaking minority communities across Canada, have been involved since the early 2000s in the welcoming of French-speaking immigrants. This interest from the Acadian communities is part of a context in which immigration does not reflect the linguistic demographic landscape of Canada and in which there is a demographic decline of native French speakers in all Canadian provinces.

Francophone immigration to Acadia is an issue at the core of individual experiences, political will and community hopes around a common cause: a successful encounter between newcomers and host societies. The objective of this article is to better understand the conditions under which this encounter takes place between the immigrant and his host community in the specific context of Acadia. The newcomers in Acadia face challenges of social and economic integration encountered by many immigrants, without a pronounced linguistic aspect. They also encounter issues related to immigrating in a linguistic minority community. We are seeking to identify the factors that influence the migratory experience of French-speaking foreign-born who decide to settle in one of the four Atlantic provinces, with emphasis on the linguistic factors associated with this integration.

To do this, we conducted a dozen informative interviews with community workers involved in welcoming French-speaking immigrants to the Atlantic region. We also conducted around fifty interviews with French-speaking individuals born abroad and settled in Atlantic Canada. During this data collection, carried out from July to November 2018, we met immigrants from all over the four Atlantic provinces. This qualitative approach aims to enrich our understanding of the migration process, in particular the key moments of the encounter between an individual and his host community, based on the personal or family experiences of newcomers. We seek to move away from a linear vision of migratory experiences in favour of a narrative as told by the immigrants themselves.

INDEX

Mots-clés

immigration, francophonie, minorité, intégration, communauté d'accueil

Keywords

immigration, francophonie, minority, integration, welcoming communities

AUTHORS

Guillaume Deschênes-Thériault

Guillaume Deschênes-Thériault est étudiant au doctorat à l'école d'études politiques de l'Université d'Ottawa. Dans ses recherches, il s'intéresse aux politiques et aux enjeux liés aux communautés francophones en milieu minoritaire au Canada, notamment dans le domaine de l'immigration. Dans le cadre de ses études doctorales, il est boursier de la Fondation Baxter et Alma Ricard et du Programme de bourses d'études supérieures du Canada Vanier.

Christophe Traisnel

Diplômé des universités de Lille II, Paris II et Montréal, Christophe Traisnel est professeur agrégé de science politique et directeur adjoint de l'École des Hautes études publiques de l'Université de Moncton. Chercheur associé à l'Institut canadien de recherches sur les minorités linguistiques, membre associé au Centre d'études et de recherches de sciences administratives et politiques (Paris II), il consacre ses recherches aux processus migratoires, aux francophonies et aux minorités.

IDREF : <https://www.idref.fr/057603731>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000041609163>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/13343325>