

Alessandro FERRARI[1]

1. Préambule

Le droit fondamental à la liberté religieuse constitue un observatoire particulièrement sensible pour évaluer les effets du discours sur la cohésion sociale et le vivre-ensemble dans le système démocratique et institutionnel. En effet, la liberté religieuse est une liberté particulière : elle ne concerne pas seulement une opinion individuelle, comme on est souvent porté à le penser, mais touche aussi à des appartenances, à des pratiques, à des symboles, aux corps, à la visibilité publique et aux institutions. Pour cette raison, elle est une liberté qui se rattache inévitablement à la question du pluralisme juridique, de la coexistence entre plusieurs acteurs normatifs, et qui exprime ainsi le degré de disponibilité de l'ordre juridique étatique (qui gère le « droit » à la liberté religieuse) à l'égard de la différence sociale. La question aujourd'hui n'est pas de savoir si la liberté religieuse continue à être reconnue en principe, mais si l'on est encore disposé à en accepter les implications concrètes dans une société pluraliste : telle est la tentation de la cohésion sociale. Il ne s'agit pas d'opposer liberté religieuse et vivre-ensemble mais de se demander à quelles conditions ce dernier demeure compatible avec un pluralisme réel.

En écho à Michael Walzer, la question est : « Thick or thin society ? »[2]. La société démocratique doit-elle être « épaisse », c'est-à-dire fondée sur un fort patrimoine commun substantiel, ou bien « mince », c'est-à-dire capable de tenir ensemble des différences profondes à travers un cadre juridique partagé mais non excessivement dense sur le plan identitaire ? Autrement dit, la question est de savoir si l'État démocratique doit rechercher une intégration substantielle des identités, ou s'il doit plutôt garantir un cadre commun capable d'accueillir des différences profondes sans les dissoudre. La liberté religieuse se situe exactement dans cette tension. Plus une société exige une homogénéité symbolique et culturelle, plus la liberté religieuse tend à devenir problématique. Plus, au contraire, une société accepte d'être pluraliste, plus cette liberté peut être pensée comme une composante normale de la coexistence démocratique. Je procéderai par « moments », qui constitueront autant d'étapes d'un parcours de la liberté religieuse et du vivre-ensemble. Le « cas français » sera particulièrement paradigmatique, vu le rôle joué ici dans la construction de la communauté politique par les rapports entre un modèle « thick » d'État-nation et le religieux[3].

2. Les racines du modèle européen

Il ne faut pas oublier le moment fondateur de la liberté religieuse, celui d'Augsbourg et de Westphalie, entre 1555 et 1648 : c'est le moment où apparaît avec évidence le lien entre la genèse de l'État-nation moderne et la genèse du droit à la liberté religieuse. Ce moment montre que la liberté religieuse n'émerge pas comme une protection gratuite de la conscience mais comme une technique de gouvernement via l'aménagement de la diversité confessionnelle dans le cadre de l'État moderne. En effet, ce droit est étroitement fonctionnel à la construction du lien de fidélité et de loyauté entre les citoyens et l'État souverain, à travers la reconnaissance, par ce dernier, de la légitimité politique de la

liberté du for interne (= la liberté de conscience) et, dans des conditions bien limitées, du for externe. Le sujet pouvait ainsi se sentir suffisamment reconnu et, dès lors, suffisamment loyal envers un État disposé à lui reconnaître une différence intime et privée, tout en acceptant, dans le même temps, que la sphère publique fût structurée en fonction de la religion du souverain, celle-ci étant tenue pour le garant indispensable de la cohésion de l'ordre social. Dans le même temps, ce droit contribue à définir un type de religion très déterminé, que l'on pourrait appeler le modèle occidental de religion fondé sur l'idéal-type de la « religion d'Église ». Cette forme religieuse exerce deux fonctions essentielles pour l'État : une fonction de spécialisation, de domestication et de filtrage du religieux politiquement acceptable, et une fonction de paratonnerre / « bouc émissaire » face aux traits que l'État voudrait diriger contre le religieux sans vouloir frapper directement ses sujets ou citoyens. Les « religions d'Église » sont aussi plus aisément identifiables par l'État, plus aptes à la représentation institutionnelle, et donc plus compatibles avec les instruments juridiques classiques de régulation et de reconnaissance. Elles deviennent, donc, les mieux placées pour bénéficier du droit à la liberté religieuse. Dans le même temps, il apparaît clairement que le droit à la liberté religieuse se constitue, dans sa genèse même, à l'intersection des dynamiques de souveraineté qui traversent en profondeur les individus, les États-nations et les communautés religieuses.

Sur ce tronc westphalien, demeuré dans le temps comme la partie submergée de l'iceberg, se sont greffés quelques « moments » fondamentaux qui ont contribué à donner au droit à la liberté religieuse sa physionomie actuelle.

Le « moment 1789 ». Avec la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, la liberté religieuse, par un processus d'individualisation, se généralise et sort du for intérieur. Le prix est celui de sa sécularisation (comme déspecialisation) et de sa dépolitisation : elle devient une opinion individuelle privée générique, subordonnée à un ordre public qu'elle n'est pas censée déterminer. Parallèlement à cette transformation juridique, c'est l'émergence du modèle religieux des *faith beliefs*, par opposition aux *practice religions*[4]. Le religieux est une opinion qui se passe dans la tête d'êtres rationnels capables de la subordonner à des contraintes majeures. Les anciennes « Églises » aussi passent dans l'ombre. Le rêve serait qu'elles deviennent comme Napoléon avait préconisé avec le Grand Sanhédrin de 1806-1807, des étapes intermédiaires de l'émancipation des fidèles avant la dissolution de leurs religions[5].

Avec le « moment 1905 » le droit à la liberté religieuse devient expression de « l'art de la séparation »[6]. L'expérience napoléonienne, en replaçant au centre les Églises, a enterré les velléités révolutionnaires en même temps que ses propres ambitions. La loi de séparation empruntera ainsi une sorte de voie moyenne, en atténuant le modèle bonapartiste par un processus de désinstitutionnalisation — des Églises aux associations — sans pour autant entériner la déspecialisation ni, a fortiori, la disparition juridique du religieux. Le « moment 1905 » recompose les formes de reconnaissance du religieux en proposant un cadre dans lequel la liberté est la contrepartie de la séparation : l'autonomie et la liberté confessionnelles prennent place dans la société civile, tandis que l'État s'attribue une neutralité qui, tout en laïcisant les espaces publics institutionnels est en mesure d'accepter la visibilité de l'altérité religieuse en dehors de ces derniers. C'est aussi au cours de cette période qu'apparaît avec une particulière netteté la dialectique entre laïcité juridique et laïcité narrative[7]. Alors que cette dernière nourrissait le débat politico-

idéologique en concentrant sur elle l'attention publique, la première mettait en œuvre une logique d'accommodement technique grâce à laquelle la séparation pouvait déployer sa portée libérale. Mais la technicité même de cette laïcité du droit, confiée aux plumes expertes du Conseil d'État[8], en limitait la pleine intériorisation politique ; elle laissait ainsi à la laïcité narrative, configurée sur le modèle d'une « laïcité de combat » d'inspiration combiste, le monopole symbolique de la laïcité tenue pour authentique. Pour autant, la visibilité du conflit avec l'institution catholique n'excluait pas une attention constructive aux difficultés concrètes posées par l'exercice du religieux ; elle en constituait plutôt la condition préalable, que l'action juridique s'employait ensuite à dépasser par des solutions de pacification.

3. Le moment constitutionnel

Le constitutionnalisme de l'après-guerre constitue une véritable révolution pour le droit à la liberté religieuse. Le nouveau constitutionnalisme européen déplace le centre de gravité des institutions vers les personnes, et la protection/réalisation des droits individuels devient la condition de légitimité de la souveraineté des États-nations. La première constitutionnalisation de la laïcité, en 1946, constitue un tournant majeur : elle marque le passage d'une séparation conçue avant tout comme garantie de liberté à une logique de protection et de promotion du pluralisme[9]. Les catholiques, tant dans leur dimension institutionnelle que dans leur versant laïque[10], y jouent un rôle de premier plan, dont on n'a peut-être pas encore pleinement mesuré la portée pour l'interprétation du principe constitutionnel de laïcité : celui-ci ne saurait en effet être réduit à la simple reprise d'une notion issue du XIX^e siècle[11], dès lors que la laïcité constitutionnelle était porteuse, grâce à la convergence de la force religieuse jadis la plus hostile, d'une potentialité normative véritablement nouvelle. Au demeurant, ce principe juridique resta longtemps en retrait, sans être jamais mobilisé ni par le législateur ni même par les « grands arrêts » de la jurisprudence : en 1977, le Conseil constitutionnel se garda bien de s'en prévaloir pour « sauver » l'enseignement privé, préférant recourir au principe de liberté d'enseignement et à la liberté de conscience comme à sa limite[12]. En même temps, la constitutionnalisation de la laïcité s'accompagnait de la « constitutionnalisation » des droits de l'homme - un autre terrain où les catholiques joueront un rôle pivot[13] - en formant, avec l'affirmation de droits et libertés substantiels et positifs un triptyque dessinant une sphère publique qui ne pouvait plus retrouver dans la séparation son caractère primaire.

En particulier, les droits de l'homme donnaient une nouvelle reconnaissance politique aux identités individuelles, même religieuses, en leur attribuant une pertinence publique qui contredisait l'approche privatiste de l'individualisation de 1789. En d'autres termes, les droits humains plaçaient les identités religieuses au centre des politiques publiques guidées par les libertés substantielles que les nouveaux États démocratiques-constitutionnels doivent garantir à leurs citoyens. À la différence des moments précédents, il ne s'agit plus d'un changement, d'une réforme imposée par les États-nations aux Églises : le personnalisme qui s'affirme dans le deuxième après-guerre est, avant tout, une transformation de l'État lui-même qui se trouve coïncé par l'affirmation des deux nouveaux acteurs : l'individu et le système international des droits. De leur côté, les Églises vont elles aussi bientôt expérimenter, comme les États, les effets de l'activisme des individus et se voient elles aussi sortir de la boîte westphalienne où la modernité européenne avait essayé de cantonner la religion : l'article 18 de la

Déclaration de 1948 en parlant d'une liberté de « pensée, conscience et religion » dont la manifestation publique illimitée (les limites apparaîtront dans les conventions successives) est garantie dans les domaines de l'enseignement, des pratiques, du culte et des rites va bien au-delà de la dimension des « *faith beliefs* » préconisée à partir du « moment 1789 ». Il est donc assez logique que le premier vrai usage de l'art. 9 de la Convention européenne des Droits de l'Homme, celui qui garantit le droit à la liberté religieuse (arrêt *Kokkinakis* du 25 mai 1993), concentre l'attention sur le rapport entre ce droit et la démocratie constitutionnelle en tant que telle. À ce propos, il est important d'apprécier le § 31 de cette décision dans son intégralité : « (T)elle que la protège l'article 9 (art. 9), la liberté de pensée, de conscience et de religion représente l'une des assises d'une « société démocratique » au sens de la Convention. Elle figure, dans sa dimension religieuse, parmi les éléments les plus essentiels de l'identité des croyants et de leur conception de la vie, mais elle est aussi un bien précieux pour les athées, les agnostiques, les sceptiques ou les indifférents. Il y va du pluralisme – chèrement conquis au cours des siècles – consubstantiel à pareille société. Si la liberté religieuse relève d'abord du for intérieur, elle « implique » de surcroît, notamment, celle de « manifester sa religion ». Le témoignage, en paroles et en actes, se trouve lié à l'existence de convictions religieuses »[14]. La religion, ou plutôt les religions, et les libertés qui s'y attachent sont ainsi à la fois au centre et constituent un test du caractère réellement démocratique et constitutionnel des souverainetés politiques contemporaines : leur capacité à accueillir l'altérité religieuse devient, ainsi, la mesure de leur capacité à garantir le pluralisme et, donc, au fond, de leur légitimité constitutionnelle. Le rôle politique du droit à la liberté religieuse ne pouvait pas être moindre.

4. Le moment 1989 : la fin de l'optimisme

On pourrait penser que 1989, avec la chute du mur et la victoire de la démocratie pluraliste préconisée par les conventions internationales, aurait inauguré, à la suite de Mendelssohn, un prospère voyage sur la calme mer du pluralisme[15]. Toutefois, si ce bouleversement politique confortait l'optimisme de l'élan universaliste du droit international, les droits des États-nations se trouvaient en première ligne face à l'obligation de garantir « positivement » ce que leur identité constitutionnelle promettait. En plus, au-delà du mur, au-delà du voile d'ignorance rawlsien qui avait guidé les « constituants » du deuxième après-guerre se trouvaient désormais des individus bien conscients de l'extension de leurs droits et porteurs d'expériences religieuses qui n'avaient pas expérimenté – ou n'étaient pas disposées à le faire – la fonction des religions-d'Église de l'âge moderne. Cette situation mettait en cause la relation westphalienne entre reconnaissance politique du for intérieur, loyauté des sujets/citoyens vis-à-vis de l'État garant de cette reconnaissance et accès des religion-d'églises à un for externe strictement réglementé. Or, confrontés à l'exigence de mettre en place un ordre public pluraliste, le seul compatible avec une réalité où le for extérieur devenait le lieu ordinaire de l'épanouissement des individus et de leurs religions et, donc, le vrai lieu où se mesure la loyauté entre les États et leurs citoyens, les États-nations ont montré une certaine réticence soit à évaluer la métabolisation et traduction dans leurs « patrimoines moraux » des valeurs allogènes soit à mettre en place une « démocratie continue » permettant aux citoyens (vieux et nouveaux) de jouer leur nouveau rôle politique par la jouissance des

droits positifs sociaux, civils et politiques[16]. En effet, ce sont ces derniers qui rendent possible la participation pleine à la production normative censée donner à l'ordre public sa force obligatoire. Ce cercle vicieux entre un ordre public de plus en plus effrayé par le nouveau pluralisme et une inclusion politique insuffisante des acteurs de ce dernier produit une distance entre pluralisme social et pluralisme du droit qui se reflète sur les catégories juridiques de la cohésion sociétale particulièrement stressées par l'ouverture de la boîte de Pandore du religieux, par la manifestation de ce qu'on pourrait à nouveau appeler le « religieux sauvage »[17]. Par conséquent, la clause d'ordre public, secondaire dans l'article 10 de 1789, redevient centrale et s'accompagne constamment d'un appel insistant aux « valeurs » qui en dévoilent sa composante idéologique[18] ; la neutralité, simple et presque innocente traduction de la laïcité constitutionnelle ne se contente plus de fonctionner comme frein aux préférences religieuses de l'État mais devient un instrument général d'homogénéisation de l'espace public, un véritable désherbant de la sphère politique[19].

Comme il est bien connu, ce bouleversement a commencé à devenir évident en 1989, avec la célèbre « affaire du foulard », devenue l'épicentre du séisme qui a révélé la collision entre la faille westphalienne et la faille des droits de l'homme dans l'aménagement des rapports entre individus, États et religieux. L'affaire du foulard a mis en évidence la manière dont l'État a cherché à resserrer les rangs face à ce qu'il perçoit comme une érosion de la cohésion sociale, indispensable à la reproduction politique du modèle républicain, au point de retourner contre les individus la « publicisation » des identités religieuses que les droits de l'homme avaient contribué à légitimer.

Une première attitude défensive à l'égard du potentiel déstabilisant du religieux individuel apparaît si l'on jette un regard synoptique sur deux décisions du Conseil constitutionnel, la décision n° 2004-505 DC du 19 novembre 2004 (Traité établissant une Constitution pour l'Europe)[20] et la décision 2012-297 QPC du 21 février 2013 (Association pour la promotion et l'expansion de la laïcité)[21]. Regardées ensemble ces deux décisions manifestent la suspicion de l'État-nation à l'égard de la loyauté du religieux individuel, la préférence pour les arrangements institutionnels internes/nationaux avec les religions-d'Église et méfiance à l'égard de la convergence entre individu et droits/institutions internationaux. La conséquence de cette approche est un revirement de la laïcité du droit par rapport à son orientation libérale déjà manifeste lors de l'approbation et exécution de la loi de séparation et encore plus évidente au moment de sa première constitutionnalisation en 1946. En effet, dans la même année que la décision du Conseil constitutionnel sur la « Constitution pour l'Europe », l'insatisfaction à l'égard de l'interdiction sélective du foulard dans l'école publique, admise par le juge administratif en présence des circonstances précises et délimitées, devient l'occasion de réaffirmer, face à l'inefficacité de la technique des juges, la centralité du politique (le Parlement), seul capable de rassurer une opinion publique par une interdiction générale prise en mobilisant, pour la première fois dans un texte de loi, le principe de laïcité. En se réconciliant avec sa dimension narrative et dialectique, la nouvelle laïcité pouvait ainsi retrouver sa visibilité politique, en sortant de la zone d'ombre dans laquelle son traitement jurisprudentiel comme technique d'inclusion et d'accommodement l'avait en partie tenue. Après la loi de 2004, celle de 2010 sur la dissimulation du visage dans l'espace public et celle de 2021 « confortant » le respect des principes de la République 2021 ont complété un bouquet à la suite duquel on pourrait bien dire que la laïcité n'est plus celle qu'elle était,

mais, naturellement, à l'opposé de la direction que René Rémond avait vu prendre à la laïcité du siècle passé[22].

Enfin, cette réaction contre le danger que représenterait le religieux individuel, lequel, comme on l'a déjà observé, se prolongeait également à l'égard du droit international envisagé comme son protecteur naturel, finissait par contraindre ce droit international lui-même à adopter une marge d'appréciation très large pour ne pas heurter les susceptibilités nationales. C'est sous l'effet de cette préoccupation que la CEDH, dans l'arrêt *S.A.S. c. France*, en viendra à « sauver » la loi de 2010. Elle le fera sans s'appuyer ni sur une limite classique telle que l'ordre public, ni sur la dignité humaine, la Cour n'estimant pas que le port du voile intégral puisse, à lui seul, justifier de manière suffisamment convaincante l'interdiction générale posée par la loi française sur l'un ou l'autre de ces fondements ; elle mobilisera, en revanche, une catégorie plus incertaine, celle de l'exigence du vivre-ensemble, rattachée à la protection des droits et libertés d'autrui[23]. Cet arrêt confère ainsi une portée juridique à une notion jusque-là largement politique ou rhétorique : le vivre-ensemble cesse d'être seulement l'horizon de la coexistence pour devenir aussi l'un des langages possibles de la limitation, au risque de transformer une exigence de coexistence en critère implicite d'assimilation civique.

À partir de l'arrêt *S.A.S.*, les États se voient plus largement autorisés à s'éloigner de l'intuition de *Kokkinakis*, selon laquelle la liberté religieuse constitue l'un des fondements du pluralisme démocratique : loin d'apparaître comme la garantie d'une diversité légitime des appartenances et des formes de vie, elle peut désormais être réinscrite dans une logique d'homogénéisation civique. Cela se voit aussi dans la limitation de l'autonomie confessionnelle, dans l'exigence croissante d'alignement sur une laïcité devenue valeur substantielle, ainsi que dans un usage sélectif des instruments de dialogue et de coopération, désormais fonctionnalisés aux priorités de l'État selon une logique de récompense plutôt que de valorisation du pluralisme. Le paradoxe est que les droits humains auraient pu constituer le lieu privilégié d'une osmose entre normativités étatiques et normativités religieuses ; mais, fragilisés par les poussées souverainistes et mobilisés dans le cadre d'une sécularisation qui tend à méconnaître la densité propre des raisons religieuses, ils risquent au contraire de devenir le vecteur d'une réduction uniformisatrice du religieux.

5. Une liberté affaiblie

Pour les États-nations européens, le droit à la liberté religieuse apparaît aujourd'hui moins comme une ressource valorisée du pluralisme que comme une variable à contenir dans un espace de plus en plus discipliné. Le destin de ce droit dépend, du reste, étroitement de l'équilibre qui viendra à se former entre les articles 2 et 4, paragraphe 2, du Traité sur l'Union européenne. L'article 2 énonce en effet les valeurs fondatrices de l'Union — dignité humaine, liberté, égalité, droits de l'homme, pluralisme, non-discrimination, tolérance, droits des minorités — tandis que l'article 4, paragraphe 2, protège les identités nationales, les structures politiques et constitutionnelles fondamentales, ainsi que l'ordre public et la sécurité nationale, au risque de fonctionner comme une nouvelle clause d'échappement à l'égard de

l'engagement pluraliste affirmé par la disposition précédente. La liberté religieuse se trouve, ainsi, dans une position délicate : placée sous la protection des valeurs européennes, mais en même temps exposée aux réserves identitaires et sécuritaires des États. On voit ainsi se faire sentir l'attraction d'une alternative populiste et polarisante au modèle pluraliste de la démocratie constitutionnelle, qui transforme les patrimoines religieux en religions séculières placées sous le contrôle des majorités politiques et la liberté religieuse en instrument d'une conception dévoyée de la « démocratie militante »[24], tourné contre les minorités. D'une part, cela peut constituer une tentation pour les religions historiques qui, inquiètes des dynamiques de sécularisation, peuvent se laisser prendre au piège identitaire en adhérant à des demandes de transformation législative placées sous le signe de valeurs religieuses dites traditionnelles, mais qui ne sont peut-être plus, en réalité, effectivement majoritaires. Une telle tentation est périlleuse, car ces législations deviennent alors des manifestations de force et de fracture, attentatoires à la laïcité comme à la liberté de conscience : des manifestations de domination sans hégémonie[25]. D'autre part, dans un tel contexte, les minorités pourraient en venir à considérer l'invisibilité juridique comme une option préférable[26]. Mais il faudrait alors accepter que le pluralisme et la liberté religieuse se replient dans une forme de semi-clandestinité au sein même de formes étatiques qui, tout en continuant à les proclamer formellement, en compromettent concrètement l'exercice. En effet, s'il est vrai, comme l'affirmait Böckenförde, que l'État libéral sécularisé vit de présupposés qu'il n'est pas lui-même en mesure de garantir[27], encore faut-il comprendre que ces présupposés ne peuvent être préservés ni par la captation populiste du droit au profit d'un ethos majoritaire, ni par le retrait des minorités dans l'invisibilité juridique. La formule est bien connue, mais elle prend ici un sens précis : si une démocratie veut demeurer véritablement pluraliste, elle a besoin d'une osmose continue, d'accords incomplets mais praticables, d'une conversation publique ininterrompue entre des positions qui ne sauraient ni se fondre dans l'uniformité ni se soustraire à l'espace commun. Le droit ne peut, à lui seul, produire cette condition relationnelle du pluralisme ; mais sans droit et sans droits, celle-ci devient infiniment plus fragile.

Le droit à la liberté religieuse n'a nullement disparu, mais il a changé de position. Il demeure au centre du lexique constitutionnel européen, tout en se trouvant de plus en plus exposé à la pression de la cohésion, de la neutralité, de la sécurité, ainsi que des identités politiques et culturelles. C'est pourquoi la liberté religieuse apparaît aujourd'hui à la fois comme un droit fondamental et comme un droit inconfortable, véritable test pour les systèmes démocratiques constitutionnels : essentielle au pluralisme, mais continuellement mise à l'épreuve précisément par les sociétés qui continuent à se proclamer pluralistes. Et c'est peut-être précisément là que se mesure la qualité de nos démocraties : dans leur capacité non pas à tolérer la liberté religieuse tant qu'elle demeure invisible, mais à la reconnaître aussi lorsqu'elle se manifeste, interpelle, différencie et rend plus exigeante la coexistence commune.

Alessandro Ferrari,

Professeur de Droit et Religion à l'Université d'Insubria (Côme, Italie)

- [1] Ce texte constitue la version écrite d'une conférence prononcée à la Faculté de droit et de sciences politiques de Montpellier, dans le cadre du projet PTL « Les droits de l'homme, entre conflictualité et acceptabilité » porté par Mustapha Afroukh : <https://ptl-tgs-pole-soc.umontpellier.fr/projets-laureats-aap-innovation-2025/>
- [2] *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994.
- [3] Cf., pour une vision d'ensemble, Brigitte Basdevant-Gaudemet, *Gallicanisme et laïcité. Le droit français des religions à travers l'histoire (XIV^e - XXI^e siècle)*, Paris, La Mémoire du Droit 2026.
- [4] Wilfred Cantwell Smith, *Modern Culture from a Comparative Perspective*, Albany, State University of New York Press 1997, p. 25.
- [5] François Delpech, 'Les Juifs en France et dans l'Empire et la genèse du Grand Sanhédrin', *Annales historiques de la Révolution française*, 1979, n. 235, pp. 1-26.
- [6] Michael Walzer, 'Liberalism and the art of separation', *Political Theory*, 1984, 12 (3), pp. 315-330.
- [7] Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon étude: « De la politique à la technique : laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie », in *Le droit ecclésiastique en Europe et à ses marges (XVIII^e-XX^e siècles)*, dir. B. Basdevant Gaudemet et F. Jankowiak, Leuven, Peeters, 2009, pp. 333-345.
- [8] Cf., par ex., Gabriel Le Bras, « Le Conseil d'État, régulateur de la vie paroissiale », in *Études et documents du Conseil d'État*, n° 4, Paris, Imprimerie nationale, 1950, pp. 63-76.
- [9] Cf., par ex, l'intervention de Maurice Schumann dans les *Annales de l'Assemblée Nationale Constituante élue le 2 juin 1946*, deuxième séance du 3 septembre 1946, pp. 3474-3476.
- [10] Cf., outre le rôle du parti MRP, dont le laïc Robert Schuman fut l'un des représentants les plus importants, la Déclaration de l'Assemblée des cardinaux et archevêques de France de novembre 1945, reproduite dans Jean Baubérot et al., *Histoire de la laïcité*, Besançon, CRDP de Franche-Comté, 1994, pp. 272-275.
- [11] Une certaine forme de « réductionnisme » transparaissait déjà dans l'un des premiers commentaires

célèbres que Jean Rivero consacra à ce principe constitutionnel, l'éminent publiciste se limitant alors, de manière laconique, à le ramener à un simple synonyme du principe de neutralité : Jean Rivero, *La notion juridique de laïcité*, Recueil Dalloz, 1949, 33, pp. 137-140.

[12] Cf., Conseil constitutionnel, 23 novembre 1977, n° 77-87 DC, Loi Guerneur, en ligne <https://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/1977/7787DC.htm> (14/04/2026).

[13] Cf. Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge (Mass.)/Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

[14] CEDH, Kokkinakis c. Grèce, 25 mai 1993, req. n° 14307/88, en ligne : <https://hudoc.echr.coe.int/fre#%7B%22itemid%22:%5B%22001-62384%22%7D> (14/04/2026).

[15] Cf. [https://en.wikipedia.org/wiki/Calm_Sea_and_Prospereous_Voyage_\(Mendelssohn\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Calm_Sea_and_Prospereous_Voyage_(Mendelssohn)) (14/04/2026).

[16] Cf. Dominique Rousseau, *Six thèses pour la démocratie continue*, Paris, Odile Jacob, 2022. Pour la dimension de l'inclusion politique des immigrés et de leurs descendants dans l'Union européenne, on peut utilement croiser deux sources : d'une part, OECD/European Commission, *Indicators of Immigrant Integration 2023: Settling In*, Paris, OECD Publishing, 2023, spéc. chap. 5, « *Immigrant civic engagement and social integration* », en part. 5.1. *Acquisition of nationality*, 5.2. *Voter participation*, 5.5. *Participation in voluntary organisations* et 5.7. *Trust in public authorities* ; pour les secondes générations, v. également chap. 7, spéc. 7.20. *Voter participation* ; d'autre part, Eurostat, « *Migrant integration statistics - active citizenship* », qui retient notamment comme indicateurs le taux de naturalisation et la part des résidents de longue durée parmi les ressortissants de pays tiers, comme indices d'intégration civique et d'accès effectif au statut de citoyen : OECD/European Commission, *Indicators of Immigrant Integration 2023: Settling In*, OECD Publishing, Paris, 2023, (https://www.oecd.org/en/publications/2023/06/indicators-of-immigrant-integration-2023_70d202c4/full-report/component-14.html?utm_source=chatgpt.com) et Eurostat, *Migrant integration statistics - active citizenship*, *Statistics Explained* (mise à jour du 18 décembre 2025), en ligne https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Migrant_integration_statistics_-_active_citizenship&utm_source=chatgpt.com (16/04/2026).

[17] Cf. Roger Bastide, *Le sacre sauvage*, Stock, Paris 1997.

[18] Le Conseil constitutionnel a confirmé cette évolution dans sa décision n° 2010-613 DC du 7 octobre 2010, en admettant (cons. 4) que la protection de l'ordre public puisse inclure, au-delà de la seule sécurité publique, les « exigences minimales de la vie en société », en ligne <https://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2010/2010613DC.htm> (16/04/2026). Cf, en particulier le numéro 9/2020 de la *Revue du Droit des Religions*.

[19] Cf., Olivia Bui-Xuan, « Les différentes conceptions du principe de neutralité, entre ouverture et

sanctuarisation des services publics », *Revue des droits et libertés fondamentaux* (RDLF), 2026, chronique n° 08, en ligne

<https://revuedlf.com/droit-administratif/les-differentes-conceptions-du-principe-de-neutralite-entre-ouvert-ure-et-sanctuarisation-des-services-publics/> (16/04/2026) et Stéphanie Hennette-Vauchez, “Les nouvelles frontières de la laïcité : la conquête de l’Ouest ?”, *Revue du Droit des Religions*, 4/2017, pp. 19-32.

[20] Conseil constitutionnel, décision n° 2004-505 DC du 19 novembre 2004, en ligne :

<https://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2004/2004505DC.htm> (16/04/2026).

[21] Conseil constitutionnel, décision n° 2012-297 QPC du 21 février 2013, en ligne :

<https://www.legifrance.gouv.fr/juri/id/CONSTEXT000027147072> (16/04/2026).

[22] Cf. “La laïcité n’est plus ce qu’elle était”, *Études*, t. 360, n° 4, avril 1984, pp. 439-448 et Jean Baubérot-Vincent, *1882-1905 ou la laïcité victorieuse*, PUF, Paris 2025 et *Le juge administratif et l’application du principe de laïcité*, Dossier thématique du Conseil d’État (2024), en ligne

<https://www.conseil-etat.fr/decisions-de-justice/jurisprudence/analyses-de-jurisprudence/dossiers-thematiques/le-juge-administratif-et-l-application-du-principe-de-laicite> (16/04/2026).

[23] CEDH [GC], *S.A.S. c. France*, req. n° 43835/11, 1er juillet 2014, §§ 122, 141-142 et 157, en ligne :

<https://hudoc.echr.coe.int/fre#%7B%22itemid%22:%5B%22001-145240%22%7D> (16/04/2026).

[24] Cf. Jan-Werner Müller, “Militant Democracy”, in Michel Rosenfeld et Andrés Sajó (dir.), *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012, pp. 1253-1270.

[25] Cf. Baubérot-Vincent, *1882-1905 ou la laïcité victorieuse*, cit., pp.51-52, 274 et 297.

[26] J’ai abordé cette question dans “Libertà religiosa e nuove presenze confessionali (ortodossi e islamici): tra cieca deregulation e super-specialità, ovvero del difficile spazio per la differenza religiosa”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale Rivista telematica* (www.statoechiese.it), juillet 2011, pp. 1-28 et plus récemment en 23) « De la démocratie militante à la militance du pluralisme. Pour une liberté religieuse au-delà du droit », in *Diritto e Religioni*, 2 (2025), pp. 179-200.

[27] Ernst-Wolfgang Böckenförde, « La naissance de l’État, processus de sécularisation », in *Le Droit, l’État et la constitution démocratique. Essais de théorie juridique, politique et constitutionnelle*, trad., réunis et présentés par O. Jouanjan, Bruxelles/Paris, Bruylant-LGDJ, 2000, p. 101-118, spéc. pp. 104-105.