

forms of such teaching. In France, the public school has been a key site for the emergence and development of *laïcité*, though – as J.B. and S.M. demonstrate so clearly – *laïcité* itself evolved through the course of the nineteenth century and will continue to do so. The conflict between *les deux Frances* gradually gave way to a *pacte laïque*, but not without difficulty. From time to time the old reflexes continue to jerk; they can still be seen at the end of the twentieth century, never mind the nineteenth.

In a short conclusion, the authors draw the threads of their work together making some reference to the wider debate concerning secularisation in the modern world. More precisely (pp. 289-290) they are somewhat resistant to the radical shifts that have taken place in the sociology of religion in recent years – a shift that has come to question the usefulness of the concept of secularisation as such, except perhaps in the European context. It is clear that the two examples developed here are both quintessentially European; in so being they remain important illustrations of the marked, if still incomplete, erosion of the religious sphere as part and parcel of the modernisation process. How far these connections (*i.e.* between modernisation and secularisation) are applicable outside Europe is rather less clear – an issue which continues to generate an urgent and on-going debate.

Grace Davie.

120.4

BAUDOUIN (Jean),
PORTIER (Philippe), éd.

La Laïcité. Une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001, 350 p. (postface de René Rémond) (tablx.) (coll. « Res Publica »).

Depuis les années 1980, la laïcité est revenue dans le débat public, non plus comme objet partiel lié à l'école, mais comme problème global posant la question d'un choix de société. Cet élargissement des enjeux est, selon les auteurs, le signe d'une métamorphose du modèle laïque français, à replacer dans une mutation des relations État/religions/société civile. Est réaménagée « dans le cadre de la démocratie (tout en maintenant d'ailleurs certains traits du modèle antérieur) la relation entre l'unité et la pluralité, entre l'égalité et l'altérité, entre le public et le privé. » (J.B., P.P.) Cette évolution multidimensionnelle appelle un bilan scientifique pluridisciplinaire (histoire, sociologie, sciences politiques, droit, philosophie). C'est l'objet de cet ouvrage,

résultat d'une table ronde dans le cadre du 6^e Congrès de l'AFSP (septembre 1999).

Dans l'avant-propos, J.B. et P.P. développent une perspective diachronique permettant d'appréhender le changement de la laïcité française. La laïcité sous la III^e République s'était construite dans un cadre associant l'autonomie du politique et son corollaire, la privatisation du religieux, le tout légitimé par une philosophie politique affirmant la suréminence de l'État, garant des valeurs universelles, sur la société civile, marquée par les particularismes. Cette vision s'est incarnée tout spécialement dans la figure de l'« État-recteur », faisant de l'école publique le point nodal de la socialisation à l'idéal républicain. Cependant, ce modèle a été progressivement frappé d'obsolescence par des évolutions de fond affectant l'ensemble des démocraties modernes et plus fortement le modèle républicain français : le « sacre de la société civile » (Marcel Gauchet), la multiculturalisation de la société, l'expansion du relativisme moral et des valeurs postmodernes et la concurrence des modèles étrangers.

Une première partie s'attache à dégager les ancrages historiques de la laïcité française et analyse son double dispositif fondateur : les lois scolaires (Dominique Gros) et la loi de Séparation de 1905 (Jean Baubérot). Celui-ci l'interprète non pas comme une réalisation de la laïcité de combat, mais comme un « pacte », c'est-à-dire un dépassement du conflit dans une société divisée où le consensus n'est pas possible. Le « pacte laïque » ne signifie pas un match nul entre les adversaires, mais une redistribution des positions à l'intérieur de chaque camp, entre les jusqu'aux-boutistes de l'affrontement et ceux qui acceptent les aménagements, concédés par la partie victorieuse. Ces gages donnés à la partie adverse garantissent la protection de ce qui apparaît non négociable chez le vaincu. La bourgeoisie libérale, spiritualiste, parisienne de la fin du XIX^e, telle qu'elle apparaît à travers le concours sur la liberté de conscience de 1889, est l'exemple d'une minorité dépassant les antagonismes cléricaux/anticléricaux pour se situer dans la perspective d'une résolution de la « guerre des deux France » (Émile Poulat) par l'affirmation des valeurs libérales (Valentine Zuber).

Dans une deuxième partie, les A.A. analysent les contraintes qui ont conduit à une mutation de la laïcité française. Tout d'abord, la pluralisation religieuse et ethnique de la société française, par sédentarisation des immigrés, a ouvert la voie à de nouvelles revendications, en termes de droit à la différence, remettant en cause le modèle moniste républicain qui établissait une hiérarchie entre appartenance natio-

nale et identités particulières. À l'instar des autres démocraties occidentales, la France se trouve interpellée par les idéologies multiculturalistes. Ainsi, s'affrontent, sur la scène publique nationale, les tenants d'une laïcité ouverte et les défenseurs du modèle républicain traditionnel. Cependant sur le terrain, une « politique de reconnaissance » (Taylor) se met en place par ethnicisation des politiques publiques et sélection d'une élite associative issue de l'immigration dans les rouages de l'administration locale ou lors des élections communales (Jocelyne Césari). Contesté par le bas, le modèle laïque français est aussi remis en cause par le haut, par l'europanisation. Il s'agit plus d'une évolution transversale affectant les religions et produisant une laïcité culturelle commune à l'Europe qui interpelle la laïcité française que d'un effet induit des politiques d'intégration initiées par les Institutions européennes. En effet, celles-ci développent avec les religions des relations informelles, plus ou moins structurées, qui ne visent pas à l'homogénéisation des modèles nationaux de relations Église/État, mais plutôt à définir un espace de participation pour les religions dans le débat européen (Jean-Paul Willaime). Trois sondages récents sont étudiés concernant les positions des Français sur la place des religions dans l'espace public (Pierre Bréchon), les opinions des Français sur la laïcité scolaire (Yves Lambert) et l'évolution du positionnement des militants socialistes face à la laïcité (Françoise Subileau). Ils permettent de mettre à jour, sur fond de laïcité apaisée, les clivages, les tensions et les ambiguïtés qui traversent la société française face aux évolutions affectant le modèle français de laïcité.

La troisième partie est consacrée aux nouvelles rhétoriques et aux inflexions doctrinales qui ont contribué à l'émergence d'un nouveau référentiel laïque. Parmi les groupes qui ont participé à la redéfinition de la laïcité, depuis la Deuxième Guerre mondiale et, plus particulièrement, ces vingt dernières années, on note deux monographies très argumentées et richement documentées sur les évêques français (Kirstoff Talin) et la Ligue française de l'enseignement (Yves Palau). Certains groupes contestent ces efforts de réactualisation de la laïcité française et s'instaurent en défenseurs de l'orthodoxie laïque héritée de la III^e République et marquée par la philosophie positiviste, comme le Grand Orient de France (Bruno Étienne). Deux articles très novateurs présentent l'école sociologique d'Alain Touraine (Jacques Rollet) et les théories procédurales de John Rawls et J. Habermas (Arnauld Leclerc). Les A.A. y puisent des éléments pour une redé-

finition du modèle doctrinal de la laïcité, à partir de penseurs rarement cités dans les études sur la laïcité française. Ces deux articles peuvent être lus comme une analyse de l'idéal laïque français, à l'aune du débat philosophique actuel majeur entre *communautariens* et *libertariens*, les auteurs choisis représentant des positions médianes.

Contraintes sociales et réflexions doctrinales ont produit des mutations normatives, présentées dans une quatrième partie. Dans un contexte de réitération du débat public sur la laïcité, le juge a souvent été sollicité pour apaiser les tensions. Il a tranché en faveur du primat de la liberté de conscience et de son extériorisation dans l'espace public sur le principe de laïcité-séparation, clôturant un débat, avant tout politique, sur les modalités d'intégration des immigrants (Pierre Mazet). L'analyse de la jurisprudence dans des domaines aussi divers que le financement par l'État de l'érection de bâtiments culturels, notamment des mosquées, son soutien à des activités culturelles liées à une valorisation de la dimension patrimoniale du religieux, comme la commémoration de l'anniversaire du baptême de Clovis, ou encore les émissions de radio-télévision dévolues aux cultes, montrent un dépassement de l'interdit de financement des cultes par l'État, érigé par l'article 2 de la loi de Séparation. Ceci est permis par une extension du culturel au culturel qui produit une banalisation du religieux et légitime ces entorses. Celles-ci ne bénéficient pas seulement aux religions historiques selon le modèle des cultes reconnus, comme en Italie ou en Allemagne. Émerge une « laïcité de compensation » favorable à l'intégration du culte musulman (Elsa Forey). Au-delà du prisme du droit, des évolutions sociétales permettent d'appréhender l'évolution du modèle laïque français. Martine Barthélémy mène une analyse transversale des politiques éducatives caractérisées par l'ouverture à la logique du marché, aux parents et à la différence (différence culturelle valorisée par une pédagogie différentialiste prônant l'épanouissement de l'élève et l'extériorisation de ses particularismes, constitutifs de son identité ; pluralisme des niveaux scolaires, des filières éducatives et des projets d'établissement). Ces politiques aboutissent toutes à un « différentialisme décentralisateur », fragilisant la laïcité scolaire définie comme égalité de tous devant un service public uniforme et autonome face aux logiques sociétales. Ensuite, Martine Cohen, partant d'une analyse diachronique du processus d'intégration des juifs sous Napoléon I^{er} et des musulmans aujourd'hui, souligne des différences symptomatiques d'un changement des relations État/minorités ethniques/société civile

nationale. Enfin, Patrice Rolland, expose les différents aspects de la lutte antisecte menée par l'État. Il montre l'équilibre réalisé entre principes juridiques libéraux et idéaux républicains. À travers ces deux derniers exemples, c'est une certaine solidité du modèle laïque français rénové qui apparaît.

Cet excellent ouvrage de synthèse offrira au lecteur des monographies documentées et souvent novatrices sur une large palette de questions et étayées par des notes bibliographiques, par article bien actualisées. Mais surtout il propose une vision générale des métamorphoses de la laïcité française replacées dans la perspective de la perte de centralité de l'État et la crise du modèle stato-national. Soumis aux mêmes contraintes que les autres démocraties occidentales, le modèle laïque français évolue vers une plus grande reconnaissance de la présence des religions dans la sphère publique sans qu'on puisse l'analyser comme un retour du cléricalisme. De fait, le mythe de l'exception française en matière de relations religions/État en est bousculé.

Bérengrère Massignon.

120.5

BECHTEL (Delphine).

La Renaissance culturelle juive. Europe centrale et orientale 1897-1930. Paris, Belin, 2002, 319 p. (bibliogr.).

Cet ouvrage est d'une étonnante richesse : il s'agit d'une vaste fresque sur l'« invention » de la culture juive moderne, en Allemagne et en Europe de l'Est, au début du XX^e siècle. La démarche de l'auteur est intelligente et novatrice : D.B. ne cherche pas à repérer la « réception » des idées ou les « influences » de tel ou tel penseur, mais tente de rendre compte de la rencontre mutuelle, du processus continu d'interaction entre culture juive allemande et est-européenne. C'est dans cet échange réciproque qu'une « intelligentsia flottante » (pour reprendre le terme de Karl Mannheim), tiraillée entre assimilation et dissimulation, auto-affirmation et syncrétisme culturel, va engendrer la Renaissance culturelle juive, ce kaléidoscope culturel en perpétuel mouvement où se recomposent les identités nationales ou religieuses.

Le point de départ de l'A. est l'année 1897, qui voit se succéder deux événements « inauguraux » : la fondation du *Bund*, la Confédération Générale des Ouvriers Juifs de Pologne et de Russie, à Vilna (Lituanie), et le Premier Congrès sioniste à Bâle. Quelques années plus tard Martin Buber publie son retentissant article « Renaissance juive » (1901), d'inspiration sioniste, religieuse et nietzschéenne, et fonde,

avec quelques amis la maison d'édition juive *Jüdischer Verlag* (1902). Deux autres moments forts vont lancer le mouvement culturel : le Congrès des Études yiddish de Czernowitz en 1908, avec la participation du célèbre écrivain I.L. Peretz, du socialiste Khayim Zhitlovski, de la bundiste Esther Frumkin et du « nationaliste diasporique » Nathan Birnbaum, suivi, peu après (1909) du Congrès des hébraïstes à Berlin. Le débat sur les langues – yiddish, hébreu ou allemand ? – est lancé et va durer jusqu'aux années 1930.

Les écrivains et penseurs juifs de langue allemande sont souvent attirés par le yiddish et par la culture juive de l'Europe de l'Est. C'est le cas notamment de Franz Kafka, dont on connaît le célèbre discours sur la langue yiddish en tant que miroir d'un peuple en migration permanente, qui relève plus de la mythologie du « Juif errant » que d'une connaissance véritable de la langue. L'écrivain pragois était aussi fasciné par le théâtre yiddish, dont les chants lui semblent (à tort) des « mélodies volées à la liturgie ». *Westjude* fasciné par les *Ostjuden*, il est comme ces intellectuels juifs tiraillés entre assimilation et tradition, ce qu'il décrit ainsi dans une lettre à son ami Max Brod : « Leurs pattes de derrière collaient encore au judaïsme du père, et leurs pattes de devant ne trouvaient pas de nouveau terrain. » D.B. met en lumière la présence souterraine de thèmes juifs d'inspiration religieuse dans les romans et nouvelles de Kafka ; les interprétations qu'elle propose sont souvent convaincantes, sauf en ce qui concerne la nouvelle « La colonie pénitentiaire », où elle tente d'analyser le supplice d'un condamné à mort comme une sorte d'allégorie de la circoncision...

Martin Buber est un autre exemple frappant de juif de culture allemande fasciné par le judaïsme de l'Est. Sa transposition romantique des contes hassidiques, très éloignée des documents originels, a eu un énorme succès et un retentissement qui a dépassé les limites du monde juif. Dans ses conférences et essais, Buber oppose la créativité de l'Orient à la passivité de l'Occident, le juif à l'Européen, en inversant les stéréotypes habituels. Il faut dire que les intellectuels juifs polonais ou russes sont loin d'apprécier la réhabilitation du hassidisme : le journaliste de langue yiddish Moyshe Valdman va la soumettre à une critique radicale, en dénonçant « le joug que le hassidisme fait peser sur les Juifs de l'Est. » C'est un des nombreux exemples de chassés-croisés et malentendus entre juifs « occidentaux » et « orientaux ».

Beaucoup d'écrivains juifs de langue allemande partagent cet engouement pour le