

Du rôle consensuel des experts

La norme religieuse dans l'espace public

Olivier Roy



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23285>

DOI : 10.4000/assr.23285

ISBN : 978-2-7132-2303-7

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 2011

Pagination : 11-19

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Olivier Roy, « Du rôle consensuel des experts », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 155 | juillet-septembre 2011, mis en ligne le 09 novembre 2011, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23285> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.23285>

Le consensus des experts

Olivier Roy

Du rôle consensuel des experts

La norme religieuse dans l'espace public

Il n'y a plus d'évidence du religieux : l'intime connexion entre une religion et une société, condition de la cohésion de celle-ci, a disparu, comme le notait Durkheim, lors du processus de sécularisation ; ce processus a été entériné, sur le plan juridique et politique, par la séparation de l'Église et de l'État. Cette sécularisation politique, dans le contexte de la laïcité à la française, va plus loin que la séparation entre deux institutions, puisqu'elle instaure aussi la coupure entre religion et État, ce qui n'est pas le cas dans d'autres pays européens. Mais dans tous les cas, comme nous l'avons noté ¹, la sécularisation n'aboutit pas à la disparition du religieux, mais à son autonomisation, voire à une certaine forme de « dé-socialisation » où la communauté de foi s'organise en marge de la société (ce que l'on tente de comprendre sous le nom de « secte »). Ce processus est aussi perceptible dans des communautés de foi traditionnellement enracinées socialement, comme l'Église catholique, où désormais l'accent est mis sur la foi et non sur la simple appartenance : le concept de chrétien « nominal » ou « sociologique » est désormais souvent considéré comme une contradiction dans les termes pour l'Église (alors qu'il reste pertinent en sociologie des religions, signe que c'est bien la question de la foi qui pose problème aux sciences sociales).

La séparation n'implique évidemment pas une discontinuité totale, une expulsion du religieux de la sphère publique au profit de la sphère privée. Il est clair que l'idée selon laquelle, même dans un pays laïque selon la conception française, la religion relèverait du seul privé, est absurde : c'est un postulat idéologique et normatif, pas une règle de droit et encore moins la constatation d'une pratique sociale. Le religieux ne cesse d'être présent, ne serait-ce que dans l'affirmation que l'État doit assurer la liberté de conscience et de croyance. De l'aumônerie des prisons ou des armées, à la définition des fêtes religieuses, en passant par l'organisation de manifestations religieuses dans l'espace public (processions, sonneries de cloches, prières dans les rues), sans parler bien sûr de l'exemption

1. Olivier Roy, *La Sainte Ignorance*, Seuil, 2008.

fiscale accordée aux religions². L'enjeu est celui de la fixation précise de la place des religions dans l'espace public, et non de leur expulsion de cet espace. Cette relation complexe a été relativement bien définie en ce qui concerne les religions « historiques », culturellement ancrées dans la société, comme le catholicisme en France : c'est l'histoire et la politique qui, dans un processus souvent conflictuel, ont fini par créer un équilibre qui a été plus ou moins intériorisé. Les grandes disparités que l'on constate dans le traitement du religieux dans l'espace public parmi les démocraties occidentales, qui pourtant se réclament toutes des mêmes références aux droits de l'homme et à la démocratie, s'expliquent plus par l'émergence de modèles nationaux de gestion des conflits religieux, qui, en gros, oscillent entre hégémonie d'une religion et gestion de la coexistence entre un nombre limité de confessions, que par la référence aux Lumières et à la liberté de conscience conçue comme un droit individuel : ces deux dernières références sont une rationalisation après coup et n'expliquent en rien la politique religieuse de chaque État national. Ces conflits ont abouti à des consensus plus ou moins intériorisés, comme la fameuse laïcité française, présentée aujourd'hui comme une valeur de la République, alors qu'elle ne cessa d'être contestée tout au long de la première moitié du XX^e siècle. Or ces consensus nationaux sont remis en cause aujourd'hui par la diversification du champ et des pratiques religieuses, qui font que le « retour du religieux » se fait en dehors du cadre des compromis historiques. Les nouvelles formes de religiosité (qu'il s'agisse de religions « nouvelles » comme l'islam, ou d'un repositionnement des religions traditionnelles, sous la forme, par exemple, de l'évangélisme protestant ou du charismatisme en milieu catholique) se font en effet en dehors du « pacte culturel » qui inscrivait la religion dans un cadre culturel, où la foi n'était qu'une donnée contingente et individuelle. C'est cette mutation qui entraîne ce que nous appelons la perte de l'évidence culturelle du religieux. Le religieux apparaît au non-croyant comme une bizarrerie, une extravagance, voire une pathologie (l'ampleur prise par la question des pratiques pédophiles dans le clergé peut être aussi comprise dans ce cadre).

Mais quand l'autonomisation du religieux entraîne une perte d'évidence culturelle du fait religieux, il devient beaucoup plus difficile pour les instances concernées (administratives ou juridiques) de réguler les demandes spécifiques de manifestations de pratiques ou de signes religieux dans l'espace public. La

2. Voir la récente condamnation de la France par la Cour européenne des droits de l'homme au sujet du refus de l'exemption fiscale des Témoins de Jéhovah (décision du 30 juin 2011). En fait, le statut fiscal est dans de nombreux pays (France, États-Unis) le seul moyen dont dispose un État dont la constitution suppose la séparation de l'Église et de l'État pour décréter ce qui relève de la religion ou non : preuve que pour séparer, il faut définir d'abord, et donc que la vérité du religieux reste du côté de l'État. Le vrai ministère des Cultes est celui des Finances. Osons cette définition du religieux en pays de séparation : la religion est ce que croit vrai une communauté de foi fiscalement exemptée.

relation entre religion et espace public doit alors être réinventée en dehors de toute apparence de banalité induite par la coutume, l'habitude ou la connivence. La relation entre le religieux et l'espace public doit donc être désormais explicitée, ce qui suppose une définition de ce qui relève du religieux. Le problème est donc ici de définir ce qu'est un fait religieux, voire ce qu'est une religion. Il ne s'agit pas de lancer une vaste réflexion philosophique, mais de trouver une réponse à des questions concrètes qui arrivent tôt ou tard devant les tribunaux. Les Témoins de Jéhovah sont-ils une religion et doivent-ils en conséquence obtenir une exemption fiscale pour les dons des fidèles faits à leur Église ? Le port de la *burqa* ou l'érection de minarets relèvent-ils de la liberté religieuse, ou bien d'une « pratique radicale de la religion » (selon les termes du Conseil d'État³), ou bien encore sont-ils des variations culturelles autour de la norme religieuse (on pourrait donc alors, dans la lettre de la loi suisse votée en novembre 2009, interdire les minarets comme éléments d'une culture étrangère sans remettre en cause la liberté de pratique religieuse) ? Et si l'on parle de « pratique radicale de la religion », cela veut dire qu'on se réfère à une pratique « modérée » ou « normale » : mais qui définit ce qu'est cette pratique ? Et par rapport à quoi : une théologie normative acceptée par la majorité des croyants ou définie par les experts ? Mais de quels experts parle-t-on : des docteurs de la loi ou des universitaires ? Ou est-ce la société dans son ensemble qui définit l'acceptabilité d'une pratique religieuse, sans s'interroger sur sa profondeur théologique ? Dans ce cas, quand bien même certaines pratiques seraient reconnues comme « culturelles » (abattage rituel, hallal ou kascher), peut-on les interdire au nom de principes d'ordre public, ou de droit supérieur (protection des animaux) ? Comment définir une liberté religieuse dans une société où les frontières de l'acceptabilité varient (par exemple dans le passage, en cinquante ans, de la criminalisation de l'homosexualité à l'instauration du mariage homosexuel, ou bien dans l'extension rapide de la défense des droits des animaux, ce qui met la corrida, le manteau de fourrure et le kascher dans la même catégorie d'objets non acceptables) ?

Un autre problème est que, dans la foulée de la signature des conventions internationales par les différents États (comme la Déclaration universelle des droits de l'homme), la liberté religieuse est de moins en moins pensée dans le cadre des équilibres institutionnels issus de l'histoire nationale, et de plus en plus comme un droit de l'homme individuel et universel. Ce conflit entre particularisme national (conforté par le principe de subsidiarité du droit communautaire européen, mais aussi par la décision de l'assemblée plénière de la Cour européenne des droits de l'homme, sur le cas « *Lautsi vs Italie* », autorisant l'Italie à conserver le crucifix sur le mur des écoles au nom de la culture et de l'identité nationales⁴) et universalité des droits, pose en effet de nouveaux problèmes, car

3. *Conseil d'État*, n° 286798, 27 juin 2008, Mme M.

4. Application n° 30814/06, jugement du 18 avril 2011.

ce glissement revient en fait à noyer le religieux dans la catégorie plus large des convictions et des identités. On remarquera que dans la plupart des textes juridiques récents évoquant le fait religieux, ce dernier est englobé dans un ensemble plus vaste, soit de marqueurs identitaires (nul ne peut être discriminé en raison de sa race ou de sa religion – et plus récemment de son orientation sexuelle –, voir l'article 2 de la Déclaration universelle des droits de l'homme : « 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 »), soit de la conviction en général (article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme) : la « conscience » (objecteur de conscience, clause de conscience pour refuser de pratiquer un avortement), les « convictions philosophiques ou religieuses » (mais il n'y a pas d'exemption fiscale pour les dons philosophiques, alors qu'il y en a pour le denier du culte).

Cette inclusion de la foi dans les catégories de la conviction et de l'identité ne prend pas en compte plusieurs éléments : 1- la dimension « absolue » de la foi fait que le croyant ne se réfère ni à une identité ni à une simple conviction (ce qui est le point de vue de son interlocuteur), mais à une vérité absolue – il refuse précisément l'individualisation et la privatisation de la foi qu'on lui oppose et perçoit donc comme une coercition ce qui lui est pourtant proposé comme la gestion d'un droit, à savoir la liberté de conscience ; 2- la communauté de foi, qu'elle soit sous forme d'une Église institutionnelle ou de toute autre forme de communauté, existe aussi comme acteur collectif politique et social ; elle est souvent dotée d'une personnalité juridique (soit directement soit indirectement sous forme d'association) ; mais elle ne se définit pas comme une association volontaire construite autour d'une cause contingente ou partielle (par exemple un parti politique, un syndicat, ou tout autre mouvement social, qui laisse la subjectivité de l'individu en dehors de son engagement dans une cause collective) : elle se veut, sinon une contre-société, du moins le lieu d'un engagement total (on sait le rôle de la notion de *born again* dans la religiosité contemporaine, ainsi que la vision englobante de toutes les orthodoxies, du haredisme au salafisme) ; 3- le lien complexe entre religion et culture est paresseusement pensé sous le concept d'identité (l'identité chrétienne de l'Europe par exemple) : la référence religieuse est mise en avant ici pour faire passer quelque chose qui n'est pas de l'ordre du religieux ; c'est par exemple (comme je l'ai rappelé) l'argumentation de la Cour européenne des droits de l'homme lorsqu'elle a entériné la présence du crucifix dans les salles de classe italienne, en déclarant qu'il s'agissait avant tout d'un symbole culturel – ce qui arrange le gouvernement italien, mais n'est pas sans laisser perplexes de nombreux catholiques, pour qui le crucifix est avant tout un symbole religieux, celui-là même qui fonde le christianisme⁵.

5. Voir Sergio Luzzato, *Il Crucifisso di Stato*, Turin, Einaudi, 2011.

Une tentative ponctuelle de penser cet absolu de la foi dans l'ordre juridique est d'en faire une disposition à souffrir, une sensibilité : une Cour d'appel en France a ainsi interdit un affichage publicitaire portant atteinte aux « sentiments religieux et à la foi d'une communauté », ce qui montre une extension du *pretium doloris* à la foi, qui se retrouve ainsi reconnue comme objet propre. Mais la Cour de cassation a cassé le jugement⁶. C'est cependant un argument de ce type qu'on retrouve dans la tentative de certains États (surtout musulmans) de faire entériner par l'ONU le concept de « diffamation des religions », comme substitut acceptable d'un délit de blasphème tombé en désuétude.

Enfin, et surtout, si la Déclaration universelle des droits de l'homme parle explicitement de la liberté religieuse comme d'une catégorie de conviction, elle la relie aussi à une série de pratiques culturelles, qu'aucun principe ne confine au privé (article 18 : « 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. »). C'est donc bien la « pratique culturelle » qui définit la spécificité du religieux dans l'ensemble des droits de l'homme. Il est ainsi logique que les débats et conflits contemporains portent non sur la vérité du religieux, mais sur sa pratique et l'application de ses normes dans l'espace public. C'est de la visibilité du religieux que les tribunaux ont massivement à traiter aujourd'hui, car personne ne remet en cause (en tout cas dans les démocraties occidentales) la pratique privée du religieux. La question n'est plus la séparation de l'Église et de l'État (réglée de différentes manières), mais l'application individuelle ou collective d'une norme religieuse dans l'espace public : il est intéressant de constater que dans des contextes entièrement différents, c'est cette problématique de la visibilité de la norme dans l'espace public qui structure toutes les polémiques : voile et *burqa* (France, Allemagne, Belgique), minarets (Suisse), prières dans les conseils municipaux (Québec) et crucifix (Italie, Bavière, Québec), construction de mosquée (Italie, mais aussi... Manhattan), hallal (France avec l'affaire du Quick de Roubaix, Hollande avec l'interdiction en première lecture de l'abattage rituel en juillet 2011), référendum contre la charia dans l'Oklahoma (2010), débat à Montréal sur la mise en place d'un *erouv* (fil symbolique transformant un espace public en espace privé durant le shabbat) dans un quartier juif orthodoxe, etc.

Il y a donc un problème simple : le droit (sous toutes ses formes, de la loi à la réglementation administrative) ne peut pas ignorer la spécificité du religieux, puisqu'il doit régler les problèmes entraînés par sa présence dans l'espace public,

6. Voir la décision de la Cour d'appel de Paris qui interdit une affiche parodiant le tableau de *La Cène* par Léonard de Vinci, sous prétexte « qu'il est gravement fait injure aux sentiments religieux et à la foi des catholiques » (avril 2005, jugement cassé en 2007 ; Cass. crim., 14 février 2006, *Société GIP cf Association croyances et libertés*).

mais il ne peut pas non plus le définir du fait de la séparation de la religion et de l'État. En un mot, il doit faire avec un paradigme (le religieux) qu'il lui est interdit de définir. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de tentative de le définir, comme en Allemagne, où les associations candidates au statut d'association religieuse doivent remplir des critères précis définis par la réglementation, ou même aux États-Unis, dans le cas du cimetière de Boca Raton, étudié par Winnifred Sullivan⁷, où le tribunal doit décider de ce qui est essentiel ou contingent dans un ensemble de pratiques vécues comme également religieuses pas les croyants. Mais c'est justement le problème : qui peut légitimement définir le « vrai » religieux, seul susceptible d'être l'objet de la liberté religieuse inscrite dans la Constitution, en le distinguant d'une culture religieuse ou d'une interprétation personnelle, qui ni l'une ni l'autre n'ont à être de droit reconnues ? Et c'est ici que se pose la question de l'expert.

Mais d'abord en quoi ce problème est-il nouveau ? Il y a deux raisons : d'abord parce que, comme on l'a vu, la sécularisation a fait de la religion une « étrangeté », mais aussi parce que l'objet est aujourd'hui la « religion » et non pas les « institutions religieuses », les Églises. Dans les histoires nationales, le contentieux portait sur les groupes religieux (l'Église catholique, les communautés réformées) et quand ces communautés n'existaient pas, on les créait (le grand Sanhédrin de Napoléon). Il y a eu dans l'histoire un glissement : la question était moins celle de la religion que celle de l'Église ou des Églises comme institutions ; par exemple, le Premier Amendement de la Constitution américaine interdit à l'État de soutenir une Église particulière, mais il ne dit rien de la religion en soi. Or, précisément, le débat actuel aux États-Unis ne porte pas sur telle ou telle Église – c'est ainsi que les mormons sont devenus acceptables aux yeux de la droite chrétienne – mais bien sur la place du religieux en général. De même, la loi de 1905 est essentiellement une loi de séparation de l'État républicain et de l'Église catholique, même si par ricochet elle s'applique à toute religion ; mais en établissant des « associations culturelles », la loi en vient à définir toute religion comme pratique culturelle, ce qui marque un glissement : c'est bien la pratique des croyants qui est définie comme religion et non les institutions religieuses. Cela ouvre un cadre où les religions ne faisant pas partie de la longue histoire des conflits/compromis qui ont fait le paysage et l'évidence religieuse de chaque pays peuvent se réclamer de ce cadre, mais dans un contexte justement où elles apparaissent comme étrangères (on voit par exemple à quel point l'équivalence formelle entre sonnerie de cloche et appel du muezzin, cornette de bonne sœur et voile islamique, n'est pas perçue, et ce serait une erreur de voir en cela un simple signe de préjugé ou de racisme : c'est l'opposition entre la différence de l'ancrage culturel des signes religieux et le principe abstrait d'égalité devant la loi qui fait la dissymétrie). Le problème de définir ce qu'est une religion ne s'est pas posé

7. Winnifred Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton, University Press, 2007.

dans le cadre de la formulation des lois et de la définition des formes de laïcités parce qu'il y avait, chaque fois, un paysage religieux, produit de l'histoire et de la culture. Il avait son « évidence » aux yeux des législateurs. Ce problème se pose désormais.

La reconnaissance d'autres religions (soit par accès à la citoyenneté de leurs membres comme pour le judaïsme français après la Révolution française, soit par immigration d'une nouvelle population, comme les catholiques aux États-Unis au XIX^e siècle ou les musulmans en Europe dans la seconde moitié du XX^e siècle, soit dans le cas, pour le moment théorique, de conversions significatives du point de vue démographique) entraîne un premier processus, que nous avons appelé le « formatage » des nouvelles religions sur le modèle de la religion dominante. C'est aux États-Unis et en Allemagne, au XIX^e siècle, la « protestantisation » du judaïsme autour d'une paroisse, de la synagogue perçue comme « temple » et du rabbin comme praticien des rites (et non plus savant ou juge). La mise en place du consistoire israélite par Napoléon relève de ce modèle. Ce formatage se fait de manière complexe, car il allie pression d'en haut et désir de conformisme et d'intégration venu d'un bas. Il ne relève donc pas d'une simple acculturation, mais d'un remodelage de l'expression du religieux selon un paradigme dominant. Il pose un problème important souligné par Winnifred Sullivan : peut-on toujours parler de liberté quand le paradigme de ce qu'est le religieux est prédéfini et mis en pratique par les tribunaux ?

C'est ici que la question de l'expertise se pose : ne pouvant définir le religieux, le législateur et le juge (ou bien le fonctionnaire d'autorité) se tournent alors vers l'expert, qui est soumis à une double contrainte : montrer en quoi la pratique litigieuse est bien « religieuse », donc se conformer au paradigme dominant du religieux, mais montrer aussi en quoi telle pratique est spécifique par rapport à ce modèle et doit donc être reconnue comme telle. Il faut alors dire la norme, et faire une évaluation théologique : que dit vraiment l'islam sur le voile, ou sur la lapidation, etc. Ce faisant, il amène les autorités sur la pente glissante de la définition de la bonne pratique religieuse (voir l'arrêt du Conseil d'État sur la « pratique radicale », mentionné plus haut), qui est ou non ancrée dans le débat théologique propre à la religion en question. Or, le paradoxe de l'expertise en matière de religion est que l'homme ou la femme « religieux », même savant en religion (le théologien), est toujours un témoin plus qu'un expert, car il ne saurait, tant au vu des tribunaux que de l'opinion publique, être « neutre ». On demande à l'expert de dissocier sa foi, s'il en a une (qui doit être restée « privée ») de son savoir, pour rendre compte de la foi d'un autre. Quelle sorte de « vrai » l'expert peut-il produire s'il se situe délibérément, neutralité scientifique oblige, en dehors du « vrai », de la vérité religieuse de la foi ? Le tribunal ne peut tenir compte des convictions individuelles, sinon comme « affects » qui expliquent un comportement ou une souffrance : la jeune fille voilée qui veut porter son voile au collège ne peut arguer de sa conviction, elle doit prouver qu'il s'agit d'une

obligation religieuse, mais aussi que cette pratique spécifique est compatible avec l'ordre public.

Il y a donc deux niveaux de débat : 1- Que dit *vraiment* la religion ? 2- Est-ce compatible avec l'ordre public ? Cette dualité structure l'approche théorique qui prévaut dans les ouvrages savants et qui relève d'approches disciplinaires différentes : islamologues, théologiens, linguistes et historiens de la pensée traitent le premier sujet, juristes, sociologues et politologues le second (même si bien sûr il y a des croisements entre les deux). Cela donne des débats sur : « l'islam est-il compatible avec la laïcité ? », ou bien : « la pratique actuelle des musulmans de France est-elle compatible avec la laïcité ? », avec entre les deux un va-et-vient constant et plutôt aporétique (quel est le lien entre la pratique et la théologie et laquelle détermine laquelle ? D'où l'usage immodéré du terme culture pour essentialiser le lien entre les deux).

Une analyse des débats sur la norme religieuse, que ce soit en interne (Conseil européen de la Fatwa), ou en externe (Commission Stasi sur le voile) montre que les deux niveaux sont précisément traités ensemble dans une relation dialogique : c'est tout l'apport des contributions de ce volume. Car le débat théorique est déclenché par des questions très concrètes : arrivée de trois jeunes filles voilées au collège de Creil en 1989, procès-verbal fait à une conductrice en *burqa*, décision ou non de servir de la viande halal dans les cantines scolaires, demande de permis de construire pour une mosquée, demande d'enlèvement d'un symbole religieux. L'expert est appelé après le fait et sa parole s'inscrit dans un débat public déjà engagé où il est soudainement acteur (et l'assume le plus souvent). Mais les normes et la temporalité de ce débat public ne sont pas celles de la recherche universitaire. L'expert n'est pas un savant (même s'il est savant, mais cela n'est même pas obligatoire) : l'autoproclamation qui indignent tant les universitaires, parce qu'elle brouille la frontière entre *épistémè* et *doxa*, science et opinion, fait justement partie du jeu, parce que le jeu n'est pas de dire le vrai, mais de faire sortir une norme qui, même si elle apparaît répressive, est le plus souvent un compromis qui se cherche : l'interdiction de la burqa légitime de fait le port du voile dans la rue, l'interdiction des minarets légitime de fait la mosquée qui n'en érige pas.

La consultation des experts, telle que l'a analysée Nadia Marzouki dans le cadre de la Commission Stasi⁸, a donc une autre fonction que de produire le vrai. Elle cherche plutôt à produire du consensus. Il n'est pas anecdotique que la Commission ait insisté pour que la seule voix dissidente, celle de Jean Baubérot, accepte de s'effacer. Il ne s'agit pas ici de pression politique, mais bien d'affirmer ce qui est la vraie fonction de l'expert : produire du consensus faute de pouvoir

8. Nadia Marzouki, *L'Islam introuvable, la construction de l'islam par les sciences sociales et l'expertise publique en France et aux États-Unis*, Thèse de doctorat soutenue à l'Institut d'Études politiques de Paris, 2008, chapitres 5 et 6.

produire du vrai. C'est pourquoi le débat, y compris sous la forme caricaturale du débat télévisé, est capital dans la production d'un nouveau paradigme du religieux qui soit acceptable, faute d'être tout simplement inscrit dans l'histoire et la culture. Non intériorisé, il doit prendre la forme d'une discursivité argumentée. C'est cette forme de consensus que les Canadiens ont conceptualisé sous le nom d'« accommodements raisonnables », où les différents groupes (religieux, mais aussi non-croyants ou agnostiques) discutent de l'acceptabilité différenciée des normes religieuses dans l'espace public : je peux accepter ce qui n'est ni un trouble, ni une contrainte pour moi, surtout si pour l'autre c'est essentiel. L'exemple typique est celui du *erouv* des juifs orthodoxes de Montréal : ce fil, le non-croyant ne le voit pas et donc ne le subit pas, alors que pour le croyant il est essentiel.

Or ce consensus est difficile à trouver, car la théorie de l'acteur rationnel étendue à la religion (mais aussi par conséquent à la laïcité) fonctionne mal. En théorie, un incroyant ne peut être gêné par un symbole religieux qui ne signifie rien pour lui, tant qu'il n'est associé à aucune forme de contrainte ou de négation de ses valeurs. C'est ainsi que l'on peut dire qu'il n'y a pas de symétrie entre le voile islamique et la croix portée en sautoir, car le premier peut sembler impliquer d'autres valeurs que la simple affirmation d'une foi (par exemple l'infériorité de la femme). De même, le fait que la viande servie dans le restaurant Quick de Roubaix soit exclusivement halal ne devrait pas gêner le non-musulman, par ailleurs peu suspect de venir ici pour une expérience gastronomique exceptionnelle. Et pourtant le *erouv* de Montréal a dû être imposé par la Cour suprême contre l'avis de la municipalité de Montréal, et le passage au halal des restaurants Quick a entraîné un large débat dans la presse (mais une augmentation du nombre de clients). On ne se débarrasse pas de la force des symboles. On se trouve en face d'une dialectique complexe entre un débat normatif et souvent idéologique d'une part, où l'expert a du mal à se définir comme disant le vrai (le côté parfois « militant » de certains universitaires n'est pas tant ici un défaut de professionnalisme académique qu'une intériorisation parfois mal maîtrisée des vraies règles du jeu), et d'autre part un formatage des pratiques religieuses (mais aussi du regard « laïque ») dans une quête conflictuelle d'un nouveau consensus sur ce que pourrait être l'espace public dans une société où tant la norme territoriale étatique que le lien entre religion et culture tendent à se distendre.

Olivier ROY
École des Hautes Études en Sciences Sociales
Institut universitaire européen, Florence
(Robert Schuman Center for Advanced Studies)
 oroy@eui.eu

