

La politique publique des cultes en Belgique depuis 1945

Novembre 2021

Olgierd KUTY (ULiège)

Cette note¹ présente une analyse de la politique belge des cultes, au regard de la théorie française des politiques publiques (PP). Cette théorie offre une grille de lecture particulière pour comprendre les politiques et l'on essaiera d'en cerner le potentiel heuristique. Ajoutons que l'analyse portera sur la situation belge d'après-guerre, de 1945 à nos jours.

Le paradigme des PP a été développé par les politistes français² pour rendre compte des grands changements intervenus dans le développement de l'Etat tout au long du XX^e siècle. Passons d'abord en revue trois concepts-clés de cette théorie que nous allons mobiliser dans notre analyse : le Secteur, qui en est à l'origine et le binôme Référentiel-Instrument qui lui donne son caractère opératoire.

Le Secteur

Jusqu'au tournant du XX^e siècle, le monde des provinces françaises connaissait une relative autonomie de la vie locale. Puis de nouvelles formes d'action politique sont apparues avec la dynamisation des systèmes locaux par l'Etat central. C'est le passage d'une société des Territoires à une société des Secteurs (Muller 1990). Après la première guerre mondiale, après la crise de 1929, l'Etat français a réalisé une emprise croissante sur ses territoires : il s'est investi dans des champs d'action spécialisés, il y a développé des politiques ciblées, comme la santé, l'agriculture, l'enseignement, l'urbanisme, etc ... La politique gaulliste en a été un exemple princeps. Mutatis mutandis, on retrouvera des phénomènes analogues en Belgique, avec toutefois une plus grande autonomie accordée aux secteurs pilarisés.

Viennent ensuite les deux concepts fondamentaux : le Référentiel et l'Instrument, qu'elle a développés successivement. Le référentiel est défini en 1987, dans un ouvrage de Jobert et Muller, suivi du QSJ de Muller en 1990. Et en 2004, dans *Gouverner par les Instruments*, Lascoumes et Le Galès présentent un ouvrage collectif, fondateur du second concept³.

Cette distinction référentiel-instrument renvoie à la distinction classique en science politique, entre les buts d'une politique et les moyens qu'elle mobilise pour les atteindre.

¹ Je remercie Armand Beauduin, Vincent de Coorebyter, Christophe Dubois et Marc Jacquemain pour leurs commentaires sur une version précédente de ce texte.

² Duran (2019) observe que cette théorie est née aux Etats-Unis.

³ Dans une communication personnelle, Charlotte Halpern nous précise que l'on peut déjà trouver en 2003, dans *La Politisation* de Jacques Lagroye, un article de Lascoumes qui préfigurait l'ouvrage de 2004. Voir aussi la première édition (2004) du Dictionnaire des politiques publiques pour une définition de l'instrument par Lascoumes et Le Galès.

On se doute que le changement sémantique correspond à un changement de société : le référentiel renvoie à l'apparition d'une société de Secteurs, alors que l'instrument prend acte d'un second moment, le pluralisme normatif survenu plus tard.

Nous limiterons ici nos réflexions sur les PP au seul couple référentiel-instrument.

Le Référentiel

Le référentiel traite de la question des objectifs et des finalités poursuivis par une politique. Dans un premier temps, durant la dernière décennie du XX^{ème} siècle, il constitue la seule percée théorique, il retient seul l'attention, les moyens politiques lui restant toujours subordonnés (avant leur autonomisation avec la notion d'instrument en 2004).

C'est le thème des idées dans le triptyque de la théorie institutionnaliste des 3 i (idées, institutions, intérêts) qui souligne la portée cognitive de ces politiques. Comme le rappelle Muller (2019 : 533 à 540) : « En tant que structure de sens, le référentiel articule ainsi quatre niveaux de perception du monde, des valeurs, des normes, des algorithmes et des images ».

Ajoutons que cette insistance sur le référentiel doit être mise en relation avec deux autres concepts : le duo référentiel global - référentiel sectoriel d'une part, et les médiateurs, d'autre part. Dans la société des secteurs, la dynamisation de la société se traduira par une déclinaison, dans chaque secteur, du référentiel global des élites nationales, en des référentiels sectoriels. Le nouvel interventionnisme de l'Etat se manifeste par cette formulation d'un référentiel sectoriel. Ce dernier sera l'œuvre de médiateurs réunissant divers groupes d'acteurs du champ (Muller 1990, chap. 3). Il faut préciser que cet interventionnisme étatique par référentiel caractérise l'époque des Trente Glorieuses. Il prendra la forme de « l'instrument », c'est-à-dire du dispositif de gouvernement à distance, à partir des années 1990, ce que nous allons voir maintenant.

L'Instrument

Ce concept, apparu plus tardivement dans la théorie française, au début du XXI^{ème} siècle, et développé de manière importante dans un second temps, témoignera du nouveau statut théorique accordé aux moyens d'une politique.

Le domaine des moyens juridico-politiques d'une PP prend alors de toutes nouvelles significations dans les sociétés qui apparaissent avec la globalisation et le pluralisme normatif. Hier, dans l'imaginaire des acteurs, le moyen politique avait un statut secondaire par rapport au moment premier de la définition d'une politique. Aujourd'hui, il a gagné en importance : il est le lieu où se rassemblent les acteurs et où se nouent leurs accords et leurs compromis.

Fondamentalement, l'instrument est devenu un moyen de gouvernement des acteurs qu'illustre bien le titre-programme du livre de Lascoumes et Le Galès (2004) : « Gouverner par les instruments ». Et ce dans une société où le référentiel paraît insuffisant et où il se

trouve affaibli avec la montée du pluralisme normatif, traversé par les désaccords et controverses. Il ne peut plus être le mobilisateur unique des acteurs pour définir et exécuter les politiques⁴.

Ce qui entraîne une hypothèse importante pour la théorie : aux PP du référentiel de l'immédiate après-guerre (1945-1975), se sont substituées depuis les années 80 ou 90, des politiques par l'instrument⁵.

« Un instrument constitue un dispositif »⁶. Ces dispositifs⁷ sont créés et les acteurs ordinaires⁸ se trouvent appelés à s'y engager, à y négocier leur participation, à définir leurs propres normes. Ces dispositifs constituent un « cadrage » des conduites des acteurs, par les dirigeants.

Comme le rappellent Lascoumes et Le Galès (2004), « contrairement à la conception traditionnelle d'un pouvoir descendant, autoritaire et fonctionnant à l'injonction et à la sanction, il propose une conception disciplinaire qui repose sur des techniques concrètes de

⁴ Il faut ajouter encore un autre axe de changement poussant au dispositif: au secteur spécialisé des années d'après-guerre a succédé un champ inter-sectoriel, poussant au décloisonnement et appelant au partenariat et à la coordination.

⁵ Il s'ensuit que les orientations axiologiques, jusqu'ici saisies à travers le référentiel, sont désormais posées dans les débats des acteurs se déroulant dans les dispositifs-instruments.

⁶ « Un instrument d'action publique constitue un dispositif à la fois technique et social qui organise des rapports sociaux spécifiques entre la puissance publique et ses destinataires en fonction des représentations et des significations dont il est porteur » (Halpern, Lascoumes et Le Galès, 2019). « Il constitue un dispositif à la fois technique et social (...) mêlant des composantes techniques (mesure, calcul, règle de droit, procédure) et sociales (représentation, symbole) » (Lascoumes et Le Galès, 2004).

⁷ Cette distinction référentiel-instrument (objectif-moyen) se retrouve aussi dans la sociologie de l'Action Organisée, comme en témoignent l'ouvrage de Ségrestin (2004) avec les deux premiers termes de son schéma IDA (Idées du néo-management, Dispositif, et Action) ou l'analyse de Friedberg (2012) avec son trinôme : discours managériaux, structure formelle, structure formelle. Les vocables de dispositif de Ségrestin et de structure formelle de Friedberg sont analogues à l'instrument de la théorie des PP. Tout comme le dispositif chez Dodier et Barbot (2016). Sans oublier la notion séminale d'un « gouvernement à distance » de Foucault ([1978]1994), qui a marqué toute une cohorte de travaux (voir notamment Epstein, 2005). Notre analyse sur la problématique contemporaine des « Normes » s'inscrit également dans ce courant théorique : c'est en effet le dispositif qui est le lieu de négociation des accords « normatifs » (voir Kutý et Dubois 2019).

⁸ Le niveau inférieur, « instrumenté » via le cadrage du niveau supérieur, n'est pas nécessairement celui des acteurs ordinaires. Il peut également s'agir d'États nationaux comme dans le cas de l'Union européenne avec les MOC (Dehousse 2004).

cadrage des individus qui permettent de conduire à distance leurs conduites. C'est pourquoi, l'instrumentation est au centre de la gouvernementalité »⁹.

En fait, le placement de l'instrument au centre de l'analyse reprend la grande découverte de la sociologie des organisations : les politiques sont tout autant ou davantage définies par les moyens à la disposition des acteurs, que par les objectifs qu'ils se donnent¹⁰. Elle la reprend, certes, mais elle la renouvelle aussi complètement dans ce contexte du pluralisme normatif.

Bref, avec l'instrument, la focale se déplace : d'un côté le référentiel et les élites ; de l'autre les dispositifs-instruments autour desquels se nouent les stratégies et se négocient les normes¹¹.

Hypothèse générale

la politique des cultes, une politique publique de co-présence ?

A la lecture de ce qui précède, il apparaît que la politique des cultes ne peut être pensée comme une PP classique, définie par l'interventionnisme de l'Etat dans le champ qu'il dynamise (comme dans le domaine de la santé ou de l'enseignement). Le principe constitutionnel de 1831 de séparation de la sphère politique et de la sphère religieuse n'autorise aucun interventionnisme étatique dans ce dernier domaine.

Dès lors, nous émettons l'hypothèse d'une *politique publique de co-présence*, ce qui tranche avec le mode de gestion étatique dans les autres secteurs, marqué par une coopération de dynamisation des structures locales et des réseaux locaux.

Nous verrons ensuite que cette co-présence connaît des variations suivant les pays : le modèle belge a certainement été, au XIX^{ème} siècle, celui d'une grande égalité entre l'Etat et l'Eglise catholique, à la différence de la co-présence inégalitaire en France.

Troisièmement, en suite du principe constitutionnel, nous découvrirons que la politique des cultes s'appuie alors sur le seul référentiel global (la laïcité ou la sécularisation). En effet,

⁹ Nous illustrerons plus loin cette nouvelle modalité de pénétration étatique dans les champs sociaux avec deux exemples repris du domaine de la santé et de l'enseignement. Nous verrons que les dispositifs poussent les acteurs à la négociation de nouvelles normes qui, du coup, reçoivent les conduites.

¹⁰ « Le changement des politiques publiques passe donc souvent par les instruments, sans accord sur les buts ou les principes de réforme » (Halpern, Lascoumes et Le Galès 2019).

¹¹ Pour une compréhension plus précise de la situation, il est judicieux de compléter cette analyse des PP par une analyse de l'action organisée (AO). Nous partageons les vues de Christine Musselin (2005) pour laquelle « le sociologue de l'action organisée sera plus attentif aux mécanismes précis qui produisent et construisent les référentiels ou les croyances et aux modalités par lesquelles se produit l'adhésion des acteurs ». Il est utile de prendre connaissance des analyses de Musselin pour se doter d'une grille de lecture associant les PP et l'AO.

cette situation de co-présence ne permet pas de légitimer un référentiel sectoriel co-formulé entre l'Etat et responsables des cultes.

Enfin, cette absence d'un référentiel sectoriel pourrait rendre compte de l'absence d'instruments dans le champ des cultes, si ce n'est peut-être, comme nous le verrons à la fin de cette note, une toute première apparition dans le Préambule du Traité de Lisbonne de 2009. En d'autres termes : si les PP ont d'abord été celles du référentiel (1945-1975) dans les différents secteurs, si elles y ont évolué après 1980 ou 1990, en politiques par l'instrument (comme noté plus haut), il n'en n'a pas été de même pour la politique des cultes. Elle a été et est restée une politique du référentiel dans les deux conjonctures que nous serons amenés à distinguer.

C'est pourquoi cette PP de co-présence sera une PP à « très basse intensité », pourrait-on dire si le terme de PP peut être conservé¹².

Le Référentiel de Laïcité et ses deux conjonctures historiques d'après-guerre

La laïcité est le Référentiel adopté par les élites politiques pour définir les relations entre l'Etat et les Eglises, en France comme en Belgique. La recherche a cependant distingué deux régimes de séparation : la laïcité et la sécularisation¹³ et, d'un point de vue scientifique, la Belgique relève du second type (Champion 1993, Willaime 2015) car, comme le rappelle

¹² Tout comme l'on peut se demander si, pour cette même raison, l'on peut parler de « secteur » en ce qui concerne le champ des cultes ou des communautés convictionnelles.

¹³ Les travaux scientifiques retiennent en effet deux termes, la laïcité et la sécularisation, pour définir le type de relation Etat-Eglise, comme le soulignait Françoise Champion (1993) dans un article essentiel. A sa suite, Willaime (2015) relève que le terme de « laïcité » a prévalu en France qui a connu un affrontement avec l'Eglise alors que nombre d'autres pays européens ont opté pour une solution accordant un rôle aux Eglises, ce qu'entend rencontrer le terme de « sécularisation ». Si les auteurs ont opposé le modèle « sécularisé » allemand au modèle « laïque » français (Ferry 2009, Willaime 2015), nous avons noté, pour notre part, en tout cas pour le début du XIX^{ème} siècle, la proximité de la Belgique avec ce modèle allemand que l'on peut appeler « communautaire », qui tenait à l'hégémonie de l'Eglise catholique (Kuty 2006): les dirigeants du monde catholique belge s'étaient tout autant inspiré de Bonald que d'auteurs allemands conservateurs traditionnalistes, penseurs de la communauté (Haag 1950).

également Jean Rémy (Willaime 2015), l'État belge est pluraliste et non laïque¹⁴. Nous conserverons cependant le mot « laïcité » puisqu'il est d'un usage courant en Belgique¹⁵.

La laïcité fait partie intégrante de l'État de Droit libéral et repose sur deux principes valoriels consacrés par les Constitutions libérales du XIX^{ème} siècle : la liberté de pensée et de croyance, mettant les individus à l'abri des pressions de l'État, et l'égalité destinée à mettre tous les cultes sur un pied d'égalité.

Ces deux principes sont à la base de deux dispositifs organisateurs des relations : la séparation (au sens large¹⁶) et la neutralité.

Nous allons examiner le contenu de ce référentiel et de ses deux éléments constitutifs au regard des deux conjonctures historiques de l'après-guerre. Nous distinguerons une conjoncture A (soit les 30 Glorieuses des années 1945-1975) et une conjoncture B (couvrant les années postérieures à 1975). Si le référentiel a peu varié depuis l'indépendance jusqu'à la première conjoncture, il semble que la conjoncture B a été celle des grands changements¹⁷.

La laïcité-sécularisation belge dans la conjoncture A

La laïcité A est caractérisée à la fois par une définition forte du partenariat entre l'État et les mondes religieux et une neutralité « faible » (ce qui contrastera avec la neutralité « renforcée » de la conjoncture B).

Durant cette première conjoncture, un partenariat particulièrement puissant se découvre tout d'abord dans le champ de l'enseignement, même s'il est traversé de nombreuses tensions dès le milieu du XIX^{ème} siècle. Il était fondé sur une base juridique : la liberté de l'enseignement, consacrée par l'article 18 (devenu 24 après la réforme de 1989) de la Constitution de 1831, était rattachée à la liberté des cultes. Cette dernière avait reçu une

¹⁴ Le contexte français de la laïcité a été d'abord celui d'une guerre civile religieuse sous la Convention qui a opposé les « déchristianisateurs » à l'Église devenue contre-révolutionnaire. Relevons qu'elle a été précédée par une lente déchristianisation qui s'était déroulée tout au long du XVIII^{ème} siècle (Chartier 1989, Van Kley 2002). Puis les conflits sont réapparus sous la III^{ème} République. La Belgique a échappé à ce processus. Elle est restée chrétienne au XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles car l'Église y remplissait une fonction politique d'identité « nationale » face aux puissances étrangères de Vienne, de Paris et de La Haye. La Belgique avait échappé aux conflits religieux de la Révolution française : conquise par Jourdan en juin 1794 à la bataille de Fleurus, elle a vu tomber Robespierre un mois après. Les Thermidoriens ont alors joué la carte de la pacification. Et en 1828, les catholiques et les libéraux ont conclu une alliance, le premier pacte « unioniste » des Belges, qui tiendra jusqu'à la fin des années 1840 (Kuty 2006). Ce n'est qu'à partir du milieu du XIX^{ème} siècle que la problématique religieuse s.l. sera à l'agenda politique.

¹⁵ Nous nous appuyons ici sur les travaux de Baubérot (2007) et de Jacquemain (2013 et 2014). Ce dernier a distingué en 2010 deux formes de laïcité, la libérale (belge) et la républicaine (française), formes qui recouvrent depuis lors, dans les débats, la neutralité inclusive et la neutralité exclusive. Voir aussi de Coorebyter.

¹⁶ La séparation au sens large connaît deux formules politiques : la séparation au sens strict comme dans le cas de la France et la séparation-partenariat dans le cas belge et allemand.

¹⁷ Pour une analyse détaillée de tous les moyens juridico-politiques auxquels l'État pilarisé belge a recouru pour mettre en œuvre le référentiel de laïcité, on peut se reporter aux travaux de Husson et Sägers, ainsi qu'aux analyses de V. de Coorebyter.

définition très large, spécifiquement belge, puisqu'elle y intégrait la liberté de l'enseignement, et ce à la différence de la France¹⁸.

Ensuite, ce partenariat avait longtemps été dominant, après l'indépendance, dans les champs de la santé et de l'assistance, champs traditionnels de l'Eglise qui y était investie avec ses communautés religieuses. Mais déjà, au cours de la conjoncture A, le personnel se professionnalise et l'on en verra des conséquences marquantes dans la conjoncture B.

Un dernier point à relever dans ce contexte, et qui explique le partenariat belge, touche au champ de la morale régissant la vie privée, familiale et sexuelle. La morale chrétienne restera dominante en matière de mœurs, et concernera tout autant les familles chrétiennes que celles des non-croyants (Crozier 1980). Par exemple, la problématique de l'avortement, de l'homosexualité et de l'euthanasie restera longtemps et largement absente du débat législatif, hormis les questions du divorce et de la contraception.

Pour ce qui est du second principe, la neutralité, qui définit la position d'égalité de l'Etat à l'égard de tous les systèmes de croyances, il pouvait paraître respecté dans un Etat qui privilégiait de fait la religion catholique, vu la très grande majorité de la population qui se déclarait catholique. C'était donc une neutralité « circonstancielle », fille de son temps, mais qui était appelée à se redéfinir avec l'évolution des croyances dans la société.

La laïcité-sécularisation belge dans la conjoncture B

Le nouveau référentiel de Laïcité-sécularisation qui émergera tout au long de cette seconde conjoncture connaîtra une profonde mutation¹⁹. Nous retiendrons trois points²⁰. Il se définira d'abord par une nouvelle « législation morale » qui marquera une « séparation

¹⁸ Malgré l'accord de 1828 et la concession des hauts responsables libéraux, le vote acquis de justesse (76 voix pour, 71 contre) montre qu'il n'y a pas eu au Congrès d'unanimité catholico-libérale pour accorder à l'Eglise cette liberté de l'enseignement qu'elle souhaitait, et pour retirer à l'Etat les compétences en matière d'organisation de l'enseignement qu'il s'était données sous Napoléon et Guillaume Ier. En effet, un autre raisonnement était possible : la France n'a jamais relié les deux libertés, réservant l'enseignement à l'Etat.

¹⁹ L'apparition, lors de cette conjoncture, de deux nouvelles logiques : celle de la sécurité et celle de la cohésion sociale (voir infra), suscite une question : s'agit-il de deux nouveaux référentiels ou d'une réécriture du référentiel de laïcité ? Nous manquons d'analyses fines pour pouvoir trancher.

²⁰ Sans pouvoir être traités en profondeur, deux autres points doivent être mentionnés pour une analyse plus poussée de cette redéfinition de la laïcité. Tout d'abord, le déplacement de l'exigence de neutralité, jusqu'ici imposée à l'Etat, vers une exigence de neutralité réclamée des acteurs. En effet, Jacquemain (2010) a repéré ce qui pourrait être une évolution importante : « Ainsi, on voit des partisans de la laïcité proposer la "neutralité" des usagers des services publics. En Belgique comme en France des citoyennes ont été sommées de retirer leur voile soit, pour recevoir une allocation, soit pour rentrer dans une école, etc. Ces pratiques sont des cas isolés (de moins en moins cependant) mais elles s'inscrivent dans une "logique globale" qui consiste à faire glisser l'exigence de neutralité de l'Etat vers les citoyens eux-mêmes ou, du moins, vers certains citoyens ou dans certaines circonstances ». N'oublions pas que cette mesure vise une communauté particulière : les musulmans. En second lieu, on pourrait assister à l'émergence d'un modèle européen consacrant une « laïcité de reconnaissance » (Willaime 2015) dont relèverait le modèle belgo-allemand de « sécularisation ». Sur ce point, voir plus loin.

culturelle » d'avec la régulation chrétienne des mœurs qui avait largement prévalu jusqu'alors. Il consacrera ensuite une neutralité renforcée, plus égalitaire, entre les familles spirituelles (reconnaissance de la Laïcité organisée)²¹. Enfin, il confirmera le partenariat en matière d'enseignement.

Commençons par ce dernier point. Certes le partenariat s'est maintenu dans l'enseignement, mais avec des tensions régulières, notamment sur l'égalité de traitement et sur la liberté du projet éducatif. Mais le fait le plus notable s'est déroulé à l'intérieur des organisations chrétiennes au sein desquelles les professionnels à l'œuvre – enseignants, mais aussi personnel de santé ou du social dans les autres organisations– se sont davantage définis par une chrétienté socio-culturelle et par un lien problématisé avec les instances ecclésiales.

Il faut cependant formuler ici deux remarques. Tout d'abord, la question de l'avortement dans les hôpitaux chrétiens fait l'objet de controverses : un hôpital du réseau libre, financé par des fonds publics, peut-il, comme organisation, refuser la pratique de l'IVG, indépendamment de la clause de conscience des médecins ? Ensuite, dans le monde de l'enseignement se pose la question d'un cours de citoyenneté, se heurtant à la liberté de projet éducatif reconnue par la Constitution²².

La séparation culturelle (morale des mœurs)

Le bouleversement le plus radical s'est produit dans le champ des mœurs, conduisant à ce que l'on pourrait appeler une « séparation culturelle ». Le référentiel était celui d'une séparation institutionnelle qui avait cours depuis l'indépendance. Il s'était largement accommodé d'une hégémonie de l'Eglise en matière de mœurs.

²¹ Nous ne faisons qu'évoquer ici la question de la reconnaissance du culte islamique qui réclame des développements particuliers, notamment en raison de la logique sécuritaire qui l'accompagne. Voir aussi Jacquemain (2014).

²² Un compromis est intervenu en 2017 pour un partage (1 heure de CPC, 1 heure de religion ou morale), aujourd'hui remis en question par un projet déposé par la majorité PS-MR-Ecolo de prescrire dans la grille-horaire de 32 h : 2 heures de CPC et 1h facultative de religion ou morale cédant le pas au CPC. Depuis lors, dans une proposition de résolution francophone déposée en novembre 2021 par des députés de la majorité PS-Ecolo-MR, le cours de religion reçoit le statut de cours optionnel dans l'enseignement officiel. Défi le regrette: « Pour Défi, le fait religieux, l'histoire des religions et le dialogue inter-convictionnel ne doivent pas disparaître de l'école » (La Libre 22 novembre 2021). C'est la même analyse et le même plaidoyer que l'on relève dans le chef du Segec (Secrétariat général de l'enseignement catholique) qui préconise « *la pratique d'un dialogue inter-convictionnel* » comme élément fondamental de son projet éducatif (La Libre 23 novembre 2021). Nous devons revenir plus loin sur la signification sociologique de cette notion de dialogue inter-convictionnel.

Le changement intervenu durant ces années d'après-guerre est l'autonomisation des croyances et des pratiques dans le domaine de la vie privée, familiale et sexuelle, autonomisation qui est surtout marquante dans le monde chrétien.

Les années 60 et 70 sont celle d'une « ex-culturation chrétienne »²³ (Hervieu-Léger 2003) qui fait suite à la « sortie de la religion » (Gauchet 1986) des années 1800 et de la modernité du XIX^{ème} siècle²⁴.

Ce qui conduira au vote d'une importante réforme du code pénal et du code civil donnant lieu à une nouvelle « législation sur les mœurs » : la dépénalisation partielle de l'avortement (1990), l'euthanasie (2002) et le mariage homosexuel (2003). Dès lors, la séparation institutionnelle de 1831 se double désormais d'une séparation culturelle.

Mais c'est aussi sur le terrain du principe de Neutralité qu'ont eu lieu d'autres avancées significatives. Nous savons que ce principe consacre la valeur d'égalité dans le champ des croyances²⁵. La conjoncture B sera celle d'une réalisation accrue de cette égalité pour le monde laïque et musulman²⁶.

Tout d'abord, en 2002, une loi²⁷ dote le monde laïque belge d'une organisation similaire à celle des cultes au point que Claude Javeau (Willaime 2015) a pu parler, à propos de la

²³ Le phénomène d'ex-culturation chrétienne est plus large que la seule régulation de la vie privée, familiale et sexuelle. La culture de l'ascétisme, née avec la Réforme protestante et la Contre-Réforme post-tridentine, se trouve désormais en porte-à-faux avec l'hédonisme des années 60 les golden sixties de la société d'abondance et le nouvel individualisme qui s'ensuivra. Des courants aujourd'hui problématisés par la crise du modèle industriel et de l'idéologie du progrès.

²⁴ Une même distanciation s'est produite aux Etats-Unis à l'égard de la moralité chrétienne, via la voie judiciaire. Voir Birnbaum (2011) et ses subtiles remarques sur la notion d'« Etat fort ».

²⁵ Nous suivons ici Marc Jacquemain (2014) qui a noté qu'une accentuation de la séparation, et donc de la valeur de liberté entraînait comme conséquence objective un moindre soutien apportés à la valeur d'égalité, dispositif de neutralité.

²⁶ La question de la reconnaissance du bouddhisme avance à un rythme plus lent.

²⁷ Rencontrant les demandes du mouvement laïque, la réforme constitutionnelle de 1993 a inséré un deuxième paragraphe dans l'art. 117 (devenu 181) de la Constitution : « Les traitements et pensions des délégués des organisations reconnues par la loi qui offrent une assistance morale selon une conception philosophique non confessionnelle sont à charge de l'État ; les sommes nécessaires pour y faire face sont annuellement portées au budget de l'État ». Un des arguments mis en avant était le prescrit constitutionnel d'égalité des droits et de non-discrimination à l'égard des minorités idéologiques, de même que l'utilité sociale de l'action laïque. Le projet fut voté par une large majorité dans les deux chambres, les sociaux-chrétiens s'y étant ralliés, peut-être dans un calcul d'opportunité : « une mise sur le même pied de la laïcité et des cultes reconnus allait consolider dans l'avenir l'intervention de l'État en cette matière contre toute velléité de remise en question du financement public des cultes » (Sägesser et Husson, 2002). Illustrant des divisions au sein du monde laïque, Marc Uyttendaele dénonça « Une religion de trop », considérant que cela renforçait le principe même du financement public des cultes et rendait plus difficile la laïcisation de l'État. En réponse, le président du CAL, Philippe Grollet, répondit que la séparation de l'Église et de l'État demeurait un objectif du mouvement laïque, que la suppression pure et simple de l'article 117 s'avérant impossible, l'ajout du deuxième paragraphe constituait une étape vers plus d'équité dans la répartition du financement public (Extrait de Husson 2021).

« laïcité organisée », de la reconnaissance d'un « 7^{ème} culte » en Belgique²⁸, ce qui souligne encore la spécificité de la laïcité belge par rapport à la française²⁹.

Ensuite, dans le même esprit d'égalité, l'expression de « monde convictionnel » tend à se substituer à l'ancienne dénomination de monde des cultes, ce qui témoigne de l'abandon de l'ancienne différenciation privilégiant les religions de la transcendance.

Absence de dispositif dans la conjoncture B ?

Il faut se demander si la nouvelle PP par dispositif se retrouve également dans le champ des cultes ? C'est une question importante qui doit être soigneusement examinée : assiste-t-on à un nouvel interventionnisme de « l'Etat », pénétrant davantage le cœur de ce qui fait le métier des acteurs religieux, en refaçonant leurs pratiques religieuses ? Est-on en présence de dispositifs, ces nouvelles structures de négociation, déléguant du sommet hiérarchique aux cadres moyens et aux exécutants, la tâche de définir de nouvelles normes religieuses ?

Notre hypothèse est qu'il n'en est rien dans le domaine des cultes. Pour préciser notre argumentation, il est utile de comparer avec des situations proches (la santé, l'enseignement, la justice) qui permettront une bonne compréhension de la question.

Prenons des exemples qui mettent en lumière cette nouvelle modalité de pénétration étatique dans les champs sociaux. Avec l'instrument, « l'Etat » touche l'exercice du métier pour modifier certains paramètres qui relevaient autrefois de la seule autonomie professionnelle.

Dans le champ de la santé, le ministère et l'administration ont, par exemple, arrêté un financement hospitalier par pathologie qui prévoit des enveloppes par diagnostic. Les médecins y ont vu une atteinte à leur liberté thérapeutique. Ce qui a amené ensuite les acteurs hospitaliers à devoir revoir leurs pratiques (examens, médicaments, etc ...). Avec le décret de l'Enseignement fondamental (1995) et le décret Missions (1997), de nouvelles notions sont apparues (Socle des compétences, Egalité des acquis, Pédagogie de la maîtrise) qui poussent à la négociation de nouvelles normes qui rompent avec la conception traditionnelle de la Liberté pédagogique. Il en a été de même dans le monde de la justice qui a soulevé la question de l'indépendance de la magistrature. L'élément particulièrement significatif, et le critère pour répondre à la question de la présence d'un dispositif, est le fait

²⁸ Husson (2021) rapporte : « Plusieurs auteurs (Sägesser, 2010 : 27-29; Sägesser & Husson, 2002 : 27) considèrent que la reconnaissance et le financement des organisations laïques, en particulier en Belgique, étaient aussi un moyen pour le monde catholique d'assurer la pérennité du financement des cultes. Cet argument a également été évoqué dans le cadre des travaux de réflexion sur l'évolution des relations entre les pouvoirs publics et les communautés religieuses ou philosophiques au Grand-Duché de Luxembourg ».

²⁹ L'Etat belge, « pluraliste » (Rémy) ou pilarisé, ne peut assumer une fonction de champion de la laïcité, similaire à l'Etat français. Cette tâche a été portée par des associations militantes qui ont pu trouver une case de reconnaissance dans la loi belge des cultes, adaptée, et ce en raison de l'évolution du champ des religions, des spiritualités et des convictions.

de réactions des acteurs face à ces mesures qui les cadraient dans une négociation de remodelage de leurs pratiques.

On n'observe pas de telles réactions dans le champ des cultes. Pour nous limiter au monde chrétien, « l'Etat » ne se glisse pas dans les relations entre les évêques et les prêtres, entre ceux-ci et les fidèles. Les dogmes ne sont pas touchés, les cultes ne sont en rien affectés. Le cœur du métier reste à l'abri de ces incursions.

La raison en est la raison à la fois culturelle et juridique (constitutionnelle) de respect de la liberté religieuse. C'est le Mur de la Séparation de la laïcité³⁰.

C'est donc le référentiel³¹ qui continue à assurer la régulation des cultes en cette conjoncture B, en l'absence d'une régulation par dispositif.

La redéfinition des Institutions de sens et la cohésion sociale

Durant cette conjoncture B, un phénomène capital s'est produit dans le champ des religions à l'échelle de l'UE. Avec le Préambule du Traité de Lisbonne de 2009, une nouvelle relation pourrait s'instituer entre les Etats et les cultes. En effet, l'Union européenne déclare « s'inspirer des héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe, à partir desquels se sont développées les valeurs universelles que constituent les droits inviolables et inaliénables de la personne humaine, ainsi que la liberté, la démocratie, l'égalité et l'État de droit »³².

Ce Préambule pourrait, pour la première fois, ouvrir la voie au recours des Instruments, notamment par l'intermédiaire d'un dialogue inter-convictionnel.

Pour comprendre ce qui pourrait être une évolution majeure, il faut partir de la mutation importante qui a affecté le fonctionnement sociologique des Institutions dans tous les champs, le religieux comme les autres.

³⁰ Il en va peut-être autrement dans le cas de l'abattage rituel.

³¹ Rappelons la remarque émise plus haut sur une éventuelle redéfinition du référentiel en raison de l'apparition des logiques de sécurité et de cohésion sociale (cette dernière logique est abordée dans la section suivante).

³² Willaime (2015) note qu'avec la mention spécifique des héritages religieux, « la formulation va plus loin, car, en disant que c'est à partir de ces héritages que les valeurs universelles chères à l'Europe se sont développées, c'est reconnaître que des héritages religieux, parmi d'autres, ont aussi contribué au développement de ces valeurs. Le Préambule du traité de Lisbonne se distingue donc nettement du Préambule de la Charte des droits fondamentaux de l'UE (2000), qui avait suscité des polémiques, notamment en France, par rapport à la mention des héritages religieux de l'Europe. Non seulement les héritages religieux sont cette fois explicitement mentionnés, mais encore, à travers l'expression « s'inspirant de », au lieu de « consciente de » dans le Préambule de la Charte des droits fondamentaux, le traité de Lisbonne reconnaît que les héritages religieux sont aussi des héritages qui, encore une fois à côté d'autres, ont inspiré les valeurs démocratiques à la base des États européens et de l'UE elle-même. C'est une reconnaissance officielle, dans un esprit pluraliste, séculier et non séculariste, du rôle des religions dans la formation même d'une Europe démocratique ».

Quatre points doivent être présentés pour soutenir cette hypothèse. En premier lieu, les analystes ont noté que les institutions pourvoyeuses de sens connaissent aujourd'hui un bouleversement très important dans la nature de leur message et dans leurs modalités de leur fonctionnement³³.

Hier, les responsables institutionnels produisaient des contenus de sens, structurés, auxquels les acteurs étaient fortement tenus d'adhérer. Ces contenus possédaient une forte autorité morale et une grande légitimité

Depuis une trentaine d'années, on s'est aperçu que les acteurs se constituent eux-mêmes leurs propres corpus de croyances qu'ils viennent recueillir auprès de sources multiples³⁴.

C'est une réalité tout-à-fait nouvelle qui voit les acteurs ne plus se soumettre à la compliance des siècles antérieurs. C'est une situation de bricolage culturel, dans laquelle les acteurs élaborent de petits systèmes personnels hybrides. En termes conceptuels, cela signifie qu'à l'adhésion se substituent l'engagement et la mobilisation des acteurs. L'institution qui hier conférait une identité devient une institution-ressources pour l'acteur.

En second lieu, ce bouleversement affecte tant les familles de la transcendance religieuse que celles de la Raison³⁵. Ainsi, dans le monde chrétien, Vatican II, lorsqu'il a adopté son Décret sur la liberté religieuse (*Dignitatis humanae*), a renoncé à sa prétention antérieure de détenir (seul) la vérité de l'homme, et à être le lieu unique d'affirmation de la vérité³⁶.

Et dans le monde des partisans de la Raison, un même cheminement s'est accompli. En sociologie, après Weber et l'École de Francfort avec sa *Dialectique de la Raison*, la théorie de l'Action organisée a montré ses limites avec les concepts de rationalité limitée et de multi-rationalité. Il en est de même dans le champ philosophique où, après les Maîtres du soupçon, un bilan s'est progressivement dressé, concluant aussi à la découverte des limites de la Raison du siècle précédent³⁷.

³³ Voir Taylor (1994) et Dubet (2002).

³⁴ Voir notamment Hervieu-Léger (2003), Willaime (2007) et Donegani (2015).

³⁵ Gauchet (1998) a noté en France les évolutions symétriques des mondes chrétien et laïque, l'affaiblissement du second étant lié à la « crise » du premier.

³⁶ Sur la distinction entre liberté religieuse et liberté de conscience dans la doctrine du Vatican, voir Jadoulle (2003 : 295-299).

³⁷ Marion (2004) en porte un clair témoignage : « Le fait que la postmodernité ne peut plus s'en tenir au projet de la sécularisation, révèle du même coup la faillite dont il provient : l'indétermination du concept de raison. Nous constatons en effet une course de vitesse entre le discours (étroitement) rationaliste de la modernité à l'ancienne, de plus en plus et à la fois bavard, revendicatif et inopérant, et la gestion, aussi difficile à penser qu'urgente et sans doute inexorable d'une nouvelle conception de la raison – conception beaucoup plus large, beaucoup plus incluante, qui pourrait seule rendre compte des phénomènes nouveaux que nous avons à affronter (...) il s'agit de sauver la raison des conséquences de son auto-interprétation métaphysique ».

Troisièmement, l'autre grand partenaire du référentiel, l'Etat, connaît lui aussi un affaiblissement. Il n'est plus un Etat de gouvernement³⁸, il est devenu un Etat de gouvernance. Cette expression reflète à la fois la chute de sa prétention à être le maître politique de la modernité et l'espoir d'un nouveau pilotage, plus modeste. Le concept français d'action publique veut en rendre compte.

L'Etat n'est donc plus, dans l'imaginaire des citoyens, l'acteur central, puissant, de l'action politique. L'Etat de gouvernance doit alors mobiliser toutes les forces sociales, issues notamment de la société civile et des communautés convictionnelles.

Ce qui nous amène, quatrièmement, à la question cruciale que se posent aujourd'hui les sociétés contemporaines : celle que la sociologie appelait hier, l'intégration sociale, et que les décideurs nomment aujourd'hui : la « cohésion sociale ».

Avec Donzelot (2006), on peut penser que nos sociétés ne se contentent plus des réponses apportées par Marx ou Durkheim, c'est-à-dire de la lutte des classes ou de la Division sociale du travail. Nous pouvons y ajouter le consensus de valeurs de Parsons. Les puissants mécanismes d'intégration sociale découverts par les auteurs classiques ont disparu. Pour Donzelot, la confiance et le consentement sont les nouveaux éléments clés destinés à refonder la cohésion sociale. Reprenant le raisonnement durkheimien de la Division sociale du travail comme solidarité objective source de cohésion, il conclut que « l'interdépendance ne produit plus la cohésion (...) celle-ci devient le fait d'une mobilisation politique de la société civile (...) Le rôle du politique ne peut plus être de s'appuyer sur la solidarité objective pour développer la conscience et les pratiques de justice qu'elle appelle. Il n'est plus le garant ou le gestionnaire du progrès mais celui qui incite la société civile à produire la cohésion sociale par rapport à une situation de compétition (.....) Et dans cette perspective, il y a lieu de « miser sur la dimension subjective des liens sociaux, sur cette part volontaire, intersubjective qui entre en ligne de compte dans la production du lien social (... c'est-à-dire sur) « *la confiance entre les gens ou le consentement envers les autorités* ».

C'est dans ce cadre de la confiance et du consentement qu'apparaît le nouveau rôle confié aux communautés convictionnelles, et que l'on peut repérer dans le Préambule du traité de Lisbonne.

³⁸ Le concept de gouvernement est apparu au XVIII^{ème} siècle (Senellart 1995: 39, note 2) en le dissociant de la souveraineté. Celui de gouvernance date de la fin du XX^{ème} siècle et s'inscrit dans la thématique de l'action publique et des accords normatifs.

Et pour revenir plus précisément aux religions, des auteurs découvrent qu'elles peuvent offrir des « ressources rationnelles de sens »³⁹, à distance de la conception française qui voit dans les religions un frein à l'émancipation des individus⁴⁰.

C'est au croisement de ces évolutions – Etat de gouvernance, crise de la cohésion sociale, redéfinition des Institutions de sens, Préambule du Traité de Lisbonne- que des sociologues ont pu analyser l'émergence d'une configuration nouvelle de la société : nous vivrions aujourd'hui à la fois un processus sociologique de sécularisation (qui doit encore être mieux compris⁴¹) et l'émergence d'une société post-séculière⁴². Société post-séculière et débat inter-convictionnel pourraient donc avoir parties liées.

Citons J-M Ferry (Monjo 2012) : « (...) l'espace public doit ouvrir sans réserve les portes de la Cité aux intuitions jusqu'alors archivées dans le potentiel sémantique des religions » (...) « À l'heure où l'on sent venir le retour du refoulé, il devient paradoxalement urgent de mettre un terme à l'excommunication politique de la raison religieuse, si l'on veut en prévenir l'agitation »⁴³.

Terminons cette note sur cette question. Avec ce tournant de la cohésion sociale, peut-on s'attendre à une redéfinition du référentiel de la laïcité des PP, ainsi qu'à une réorientation du « moteur » des PP vers l'instrument, à une montée en puissance de ces dispositifs ?

Si le référentiel a été l'arme de la PP des cultes en Belgique, on peut légitimement se demander si le nouveau contexte n'est pas propice à la mise en œuvre de l'Instrument.

En effet, lorsque l'UE affirme explicitement reconnaître l'identité et la contribution spécifique des groupements religieux et philosophiques (les humanismes athées) et vouloir entretenir avec eux un dialogue « ouvert, transparent et régulier »⁴⁴ (Willaime 2015), ne

³⁹ Voir par exemple JM Ferry qui a publié *les Lumières de la religion* (2013). Il s'était penché sur le pardon et avait déjà traité de la réconciliation dans *L'Ethique reconstructive* (1996).

⁴⁰ « L'Union européenne, comme ses États membres, n'est pas *secularist*, elle est *secular* (...) C'est plus une laïcité à l'allemande qu'une laïcité à la française qui prédomine en Europe » (Willaime 2015). On pourrait ajouter à la belge.

⁴¹ Depuis quelques années, on découvre la complexité du concept de sécularisation grâce à des traductions d'ouvrages longtemps ignorés. C'est près d'un siècle et demi de débats philosophiques, théologiques et sociologiques, essentiellement pour ne pas dire uniquement allemands, qui sont ainsi portés à notre connaissance (voir Monod 2002).

⁴² Outre celle de Ferry, l'idée de société-post-séculière a également retenu l'attention de Valadier (2007), Habermas (2008), Joas (2020), Gauchet (1999). Voir aussi Monjo (2012).

⁴³ Ferry (2002) « Sur le potentiel critique des religions dans l'espace européen », repris dans P. Gisel et J.-M. Tetaz (Ed.), *Théories de la religion*, Labor et Fides, Genève, 2002, cité par Monjo (2012).

⁴⁴ Le § 2 de l'article 11 déclare : « Les institutions [de l'UE] entretiennent un dialogue ouvert, transparent et régulier avec les associations représentatives et la société civile ».

conduit-elle pas à favoriser aussi de telles rencontres entre les acteurs ? Et à susciter un « dialogue interconvictionnel »⁴⁵ ?

BIBLIOGRAPHIE

BAUBÉROT, J., 2007, *Les laïcités dans le monde*. Paris, PUF (Que sais-je?).

BIRNBAUM, P., 2011, Défense de l'État « fort ». Réflexions sur la place du religieux en France et aux États-Unis, in *Revue française de sociologie*, vol 52/3 : 559-578

BOUSSAGUET, L., JACQUOT, S., & RAVINET, P., 2004, *Dictionnaire des Politiques publiques*. Paris, Sciences Po. (2019 = 4^e édition)

CHARTIER, R., 1989, *Les origines culturelles de la Révolution Française*. Paris, Le Seuil.

CROZIER, M., 1980, La crise des régulations traditionnelles, in Mendras H., 1980, *La sagesse et le désordre*. Paris, Gallimard: 371-387.

DE COOREBYTER, V., 2010, Neutralité et laïcité : une opposition en trompe l'œil, in *Politique, revue de débats*, n° 65, juin 2010: 60-65.

DE COOREBYTER, V., 2016, Année de la laïcité? *Le Soir*, 2 janvier 2016.

DEHOUSSE, R., 2004, La méthode ouverte de coordination. Quand l'instrument tient lieu de politique. In LASCOUMES P., & LE GALÈS P., 2004, *Gouverner par les instruments*. Paris, Sciences Po: 331-356.

DONEGANI, J-M., 2015, La sécularisation du croire : pragmatisme et religion. In *Archives de sciences sociales des religions*, 169 : 229-262

DONZELOT, J., 2006, Refonder la cohésion sociale. In *Esprit* 2006/12 : 5-23

DUBET, F., 2002, *Le Déclin de l'institution*. Paris, Le Seuil.

DURAN, P., 2019, La genèse de l'analyse des politiques publiques, in BOUSSAGUET L., JACQUOT S., & RAVINET P., 2019 (4^e édition). *Dictionnaire des Politiques publiques*. Paris, sciences Po: 279-289.

EPSTEIN, R., 2005, Gouverner à distance. Quand l'Etat se retire des territoires. In *Esprit*, 2005 (11) : 96-111.

FERRY, J-M., 1996, *L'éthique reconstructive*. Paris, le Cerf.

FERRY, J-M., 2010, *La religion réflexive*. Paris, le Cerf.

⁴⁵ Husson (2021) observe que dans les faits la réalité est encore loin de telles attentes : « il y a peu d'instruments allant dans le sens d'un dialogue inter-convictionnel ou d'un dialogue structuré entre les communautés convictionnelles et les pouvoirs publics. Le cas échéant, ces crédits sont symboliques et facultatifs. Donc, en dépit du discours politique sur le « vivre ensemble », les initiatives inter-convictionnelles ne font guère l'objet d'un soutien public. Les financements en la matière sont généralement locaux et marginaux (...) (N'est-ce pas) une politique du "Vivre côte à côte" plutôt que du "vivre ensemble" » ?

- FERRY, J-M., 2013, *Les lumières de la religion*. Entretien avec Elodie Maurot. Paris, Bayard.
- FRIEDBERG, E., 2012, La sociologie et le management des organisations. Séminaire donné à l'Université de Liège (23 Mars 2012).
- GAUCHET, M., 1986, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard.
- GAUCHET, M. 1998, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris, Gallimard,
- HAAG, H., 1950, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique (1789-1839)*. Louvain, Université Catholique de Louvain-Nauwelaerts.
- HABERMAS, J., 2008, Qu'est-ce qu'une société « post-séculière » ? *Le Débat*, n° 152: 4-15.
- HALPERN, C., LASCOUMES P., LE GALÈS P., Instrument, in BOUSSAGUET, L., JACQUOT S., & RAVINET, P., 2019 (4^e édition). *Dictionnaire des Politiques publiques*. Paris, Sciences Po : 321-330.
- HERVIEU-LÉGER, D., 2003, *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris, Bayard.
- HUSSON, J-F, 2000, Le financement des cultes, de la laïcité et des cours philosophiques. *Courrier hebdomadaire du Centre de recherche et d'information socio-politiques, 1703-1704* : 3-90.
- HUSSON, J-F., 2021, Une analyse socio-politique du financement public des cultes et des communautés non-confessionnelles au départ du cas belge (thèse en cours à l'ULG).
- HUSSON, J.-F., & SÄGESESSER, C., 2002, La reconnaissance et le financement de la laïcité (II). *Courrier hebdomadaire du Centre de recherche et d'information socio-politiques, 1760* : 3-52.
- JACQUEMAIN, M., 2010, Les deux laïcités. Publié sur le site de l'Uliège
<https://orbi.uliege.be/bitstream/2268/92441/1/Les%20deux%20la%C3%AFcit%C3%A9s.pdf>
- JACQUEMAIN, M., 2013, La laïcité au pluriel. *Politique*, mai-juin 2013 : 78-81
- JACQUEMAIN, M., 2014, La laïcité contre elle-même. Publié sur le site de l'Uliège
<https://orbi.uliege.be/handle/2268/169368>
- JOAS, H., 2020. *Les pouvoirs du sacré*. Paris, Le Seuil.
- JOBERT, B., & MULLER, P., 1987. *L'Etat en action. Politique publiques et corporatismes*. Paris, PUF.
- KUTY O., 2006, Aux sources du compromis belge. L'invention du consensualisme et du pragmatisme (1828-1857). In NACHI, M., & de NANTEUIL-MIRIBEL, M., *Eloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique*. Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve.
- KUTY O., & DUBOIS, C., 2019. *De la valeur à la norme*. Bruxelles-LLN, Deboeck.
- LASCOUMES P., & LE GALÈS P., 2004. *Gouverner par les instruments*. Paris, Sciences Po.
- LASCOUMES P., & LE GALÈS P., 2004. L'action publique saisie par ses instruments. In LASCOUMES P., & LE GALÈS P., 2004. *Gouverner par les instruments*. Paris, Sciences Po, 11-44
- MARION, J-L., 2014. Foi et Raison. Entretien avec L. Devillairs. In *Etudes*, 2014/2 (février) : 67-76.
- MONJO, R., 2012. Laïcité et société post-séculière. In *Tréma*, 37, 2012 : 72 – 87.

MONOD, J.-C., 2002, *La Querelle de la sécularisation*. Paris, Vrin.

MULLER, P., 1990. *Les politiques publiques*. Paris, PUF (Que sais-je?).

MUSSELIN, C., 2005. Sociologie de l'action organisée et analyse des politiques publiques : deux approches pour un même objet ? in *Revue française de science politique*, 55 : 51-71.

PORTIER, Ph., 2015. Les laïcités à l'épreuve de la « deuxième modernité ». in BAUBÉROT, J., MILOT, M., & PORTIER, Ph., (Dir.), *Laïcité, laïcités*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 375-397.

SÄGESSER, C., & HUSSON, J.-F. 2002. La reconnaissance et le financement de la laïcité (I). *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 2002, n° 1756: 3-43

SEGRESTIN, D., 2004. *Les chantiers du manager*, Paris, A. Colin

SENEILLART, M., 1995, *Les arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Le Seuil.

TAYLOR, C., Les institutions dans la vie nationale. In *ESPRIIT*, 1994 (mars-avril): 90

VALADIER, P., 2007. *Détresse du politique, force du religieux*. Paris, Le Seuil.

VAN KLEY, D., 2002, *Les origines religieuses de la Révolution française (1560-1791)*. Paris, Seuil.

WILLAIME, J.-P., 2007. Reconfigurations ultramodernes, in *Esprit* (Mars/avril): 146 –155.

WILLAIME, J.-P., 2015. La prédominance européenne d'une laïcité de reconnaissance des religions. In BAUBÉROT, J., MILOT, M., & PORTIER, Ph., (Dir.), *Laïcité, laïcités*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme: 101-122.