
L'égalité de tous *versus* l'individualité de chacun

Le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat et
la polémique du voile à l'école publique en France et en Allemagne

Janine Ziegler

Novembre 2006

Comité d'études des relations franco-allemandes (Cerfa)



L'Ifri est, en France, le principal centre indépendant de recherche, d'information et de débat sur les grandes questions internationales. Créé en 1979 par Thierry de Montbrial, l'Ifri est une association reconnue d'utilité publique (loi de 1901). Il n'est soumis à aucune tutelle administrative, définit librement ses activités et publie régulièrement ses travaux.

En 2005, l'Ifri a ouvert une branche européenne à Bruxelles. Eur-Ifri est un *think tank* dont les objectifs sont d'enrichir le débat européen par une approche interdisciplinaire, de contribuer au développement d'idées nouvelles et d'alimenter la prise de décision.

Les opinions exprimées dans ce texte n'engagent que la responsabilité des auteurs.

Comité d'études des relations franco-allemandes (Cerfa)
Tous droits réservés, Ifri, 2006 - www.ifri.org
Institut français des relations internationales
27 rue de la Procession - 75740 Paris Cedex 15 - France
Tél. : 33 (0)1 40 61 60 00 – Fax : 33 (0)1 40 61 60 60

Introduction

L'existence du principe de séparation de l'Église et de l'État, qui a été adopté, en France, au cours de la III^e République en 1905 et, en Allemagne, avec l'inauguration de la République de Weimar en 1919, peut être compris comme un parallèle de fait entre les deux systèmes politiques. Néanmoins, hormis son poids historique dans chacun des deux pays, la conception de ce principe et sa signification dans la tradition des deux sociétés voisines restent, jusqu'à nos jours, difficilement comparables.

Premièrement, du point de vue constitutionnel : la référence explicite à Dieu dans le préambule de la Loi fondamentale allemande (*Grundgesetz*)¹ marque déjà une différence très importante dans la pensée historique et politique, par rapport à l'esprit d'une séparation à la française, qui a tendance à cantonner la religion à la sphère privée. De plus, l'article 4 de la Loi fondamentale, consacré à la « liberté de croyance, de conscience et de profession de foi² », pose un cadre bien différent de celui de la loi de 1905 et la mention constitutionnelle d'un respect de toutes les croyances par la République française laïque (article 1)³. Deuxièmement, du point de vue politico-juridique : on parle dans le système allemand d'une séparation « boiteuse » (*hinkende Trennung*) ou d'un dualisme accompli, car, comme le disait déjà Hegel, en décrivant l'extrême imbrication de la religion et du politique en Allemagne, « les religions sont tissées dans l'État⁴ ». En revanche, le principe de la séparation française, qui se caractérise notamment par l'instauration juridique du principe de la laïcité, reste, même si la séparation est souvent dite « stricte », jusqu'à aujourd'hui ambigu. Tout d'abord, l'universalité des principes étatiques français – dont la loi de 1905 – ne s'applique pas sur tout le territoire français⁵. Les départements du Haut-Rhin, du Bas-Rhin et de la Moselle, ainsi que Mayotte et la Guyane française restent sous le principe du Concordat napoléonien de 1801⁶. Cette relativisation est également visible dans l'espace public à travers la responsabilité du président de la République. Celui-ci entretient,

Janine Ziegler est assistante de recherche au Comité d'études des relations franco-allemandes (Cerfa) depuis 2005. L'auteur tient à remercier Alfred Grosser et Jean Klein pour leur lecture du manuscrit et leurs remarques précieuses.

¹ <www.bundestag.de/htdocs_f/info/gg.pdf>.

² <www.bundestag.de/htdocs_f/info/gg.pdf>.

³ <www.droitsenfant.com/constitution.htm>.

⁴ H. Maier, « Religionen in den Staat verwebt – Zur historischen Entwicklung von Kirche und Staat in Deutschland », in L. Waas (dir.), *Politik, Moral und Religion – Gegensätze und Ergänzungen*, Berlin, Duncker&Humblot, 2004, p. 61.

⁵ M. Barbier, *La Laïcité*, Paris L'Harmattan, 1995, p. 95-98. R. Rémond, « Bonaparte et la paix du concordat », *L'Histoire*, numéro spécial « Dieu et la politique », juillet-août 2004, p. 50-51.

⁶ A. Freiherr von Campenhausen, *Staat und Kirche in Frankreich*, Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien 41, Göttingen, O. Schwartz, 1962, p. 52-64.

par son droit de participation à la nomination des évêques catholiques ou des responsables de culte, un lien direct avec les communautés religieuses et, en particulier, vers le Saint-Siège⁷. De plus, depuis 1959, la loi Debré sur le rapport entre l'État et les établissements scolaires privés intègre les écoles privées sous contrat – dont les écoles catholiques – dans le service public d'enseignement⁸. Ces faits soulignent bien les limites de ce que les militants laïcs définissent généralement comme la séparation « stricte » de l'Église et de l'État à la française – en envisageant l'application de la loi de 1905 par l'accentuation de la non-religiosité de la sphère publique⁹. Les laïcs dits modérés, au contraire, plaident pour une interprétation plus « ouverte » de la conception de séparation et pour une meilleure adaptation aux défis actuels en mettant en avant la capacité intégrative du principe laïc ainsi que de la loi de 1905¹⁰.

Malgré l'existence de ces ambiguïtés, la politique française actuelle vise à réaliser la liberté religieuse des citoyens en mettant en avant le principe de l'égalité de tous dans la sphère publique (notamment à l'école, comme le montre la loi de 2004¹¹) par l'interprétation « stricte » de la loi de 1905 et du principe de la laïcité républicaine. Ce point de vue s'oppose à la conception allemande de la séparation « boîteuse » qui favorise les particularités des citoyens allemands par la protection étatique du principe dit d'égal traitement des religions dans l'espace public – surtout à l'école¹². Autrement dit, il y a bien, en France et en Allemagne, deux conceptions différentes de la séparation de l'Église et de l'État et deux façons différentes de penser et d'appliquer le même droit fondamental de la liberté religieuse : le modèle français de l'« égalité de tous » *versus* le modèle allemand de l'« individualité de chacun ».

Pour mieux comprendre cette situation et les différences actuelles en France et en Allemagne, nous tenterons tout d'abord d'éclaircir et de comparer les parcours historiques empruntés par les deux pays jusqu'à nos jours. Sera analysée ensuite, à travers le prisme de la polémique du voile à l'école, la manière dont la France et l'Allemagne maîtrisent le défi de l'apparition d'une nouvelle religion dans cette partie de l'espace public : depuis quelques années, celle-ci met à l'épreuve le principe de la tolérance ainsi que de la liberté religieuse dans les deux sociétés.

⁷ J.-N. Jeanneney, « Les présidents peuvent-ils aller à la messe ? », *L'Histoire*, numéro spécial « Dieu et la politique », juillet-août 2004, p. 72/73.

⁸ <www.assemblee-nationale.fr/histoire/loidebre/sommaire.asp>.

⁹ Entre autres Régis Debray, Émile Poulat et Jean-Marie Mayeur défendent, comme la plupart des hommes politiques français, une laïcité stricte. Michel Morinau, Jean Baubérot et Marcel Gauchet, par exemple, optent, quant à eux, pour une laïcité ouverte, J. Saada-Favret, « La concorde fait rage : sur le nouveau pacte laïque », *Les Temps modernes*, n° 605, août-septembre, p. 115-160. Néanmoins, l'utilisation des termes « laïcité stricte » et « laïcité ouverte » est également contestée. Henri Pena-Ruiz, par exemple, préfère utiliser le seul terme « laïcité », H. Pena-Ruiz, « Fondements et actualité de l'idéal laïque », in Th. Ferenczi (dir.), *Religion et politique: une liaison dangereuse ?*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2003, p. 253.

¹⁰ Voir note [10].

¹¹ <www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp>.

¹² <www.gesetze-im-internet.de/gg/art_33.html>.

Les fondements historiques du principe de séparation en France et en Allemagne

L'évolution du droit ecclésiastique d'État allemand (*Deutsches Staatskirchenrecht*)¹³ est caractérisée par trois périodes historiques importantes : le Moyen Âge, la Réforme luthérienne et la phase moderne, qui sont surtout marquées par une interpénétration recrudescente et réciproque de l'Église et de l'État¹⁴. La Réforme, amorcée par l'affichage des thèses de Luther sur l'église de Wittenberg en 1517, est déterminante pour deux raisons principales. D'une part, elle a abouti à la dissociation du catholicisme et du protestantisme, qui reste jusqu'à nos jours visible dans la société allemande ; d'autre part, la Réforme luthérienne met en place le principe allemand par excellence du régime ecclésiastique du souverain (*Landesherrliches Kirchenregiment*)¹⁵. Celui-ci implique, à travers le principe *cuius regio eius religio* instauré par le traité de paix territorial et religieux d'Augsbourg (*Augsburger Reichs- und Religionsfriede*) en 1555, une relation extrêmement étroite entre trône et autel ; en règle générale, le souverain politique était en même temps souverain de « son » Église et par conséquent son appartenance confessionnelle déterminait celle de ses sujets. Ce principe est resté en vigueur jusqu'au début de la République de Weimar en 1919. Selon Christoph Wolf, il se reflète encore aujourd'hui dans les différences régionales de l'appartenance religieuse en Allemagne et peut être considéré comme la raison principale de la pluralité confessionnelle allemande¹⁶. De plus, depuis le vote de la Constitution de la République de Weimar, le système allemand connaît ce que l'on appelle les « affaires communes » (*gemeinsame Angelegenheiten*) de l'Église et de l'État¹⁷. Pour cette raison, on parle aussi, comparant ce système avec le

¹³ Pour les questions du droit ecclésiastique, voir A. Freiherr von Campenhausen, « Offene Fragen im Verhältnis von Staat und Kirche am Ende des 20. Jahrhunderts », *Essener Gespräche zum Thema Kirche und Staat*, vol. 34, 2000, p. 105-142. A. Freiherr von Campenhausen, *Staat und Kirche in Frankreich*, « Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien » n° 41, Göttingen, O. Schwartz, 1962.

¹⁴ H. Maier, *op. cit.* [5], p. 61.

¹⁵ Sur le principe du régime ecclésiastique du souverain et ses conséquences voir R. Zippelius, *Staat und Kirche*, Munich, Ch. Beck, 1997, p. 83-87.

¹⁶ C. Wolf, « Empirische Befunde zum Prozeß der religiösen Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland », in M. Klöckner et U. Tworuschka (dir.), *Handbuch der Religionen – Religionen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, Munich, Günter Olzog Verlag, 5^e mise à jour, 2001, chapitre 1-9, p. 1-20.

¹⁷ Ce sont en outre l'enseignement religieux dans les écoles publiques ou bien l'impôt que l'État lève au nom des Églises (*Kirchensteuer*), <www.ekd.de/themen/49744.htm>.

système français, d'un « dualisme inaccompli » ou d'une « séparation boiteuse¹⁸ ».

Contrairement à l'Allemagne, qui a connu la Réforme et l'égalité en droit du protestantisme dans les territoires protestants, la France et ses courants de pensée sont toujours restés majoritairement catholiques. Même si l'édit de Nantes, signé en 1598 par Henri IV, ouvre une période de tolérance d'environ cent ans envers les protestants, l'importance sociale du catholicisme n'a pas faibli. Elle a surmonté aussi le système concordataire napoléonien des « cultes reconnus » – signé entre Pie VII et Napoléon Bonaparte en 1801 et resté en vigueur jusqu'à 1905 – et la politique féroce de déchristianisation de ce dernier renonçant au statut officiel du catholicisme comme religion d'État. Conformément à cela, l'Église catholique et ses fidèles politiques se sont opposés au cours de la III^e République à une perte d'influence de pouvoir à cause d'une éventuelle loi républicaine de séparation de l'Église et de l'État, qu'ils ont fortement combattue jusqu'en 1921¹⁹. La loi de 1905 est donc le fruit d'un combat sociopolitique violent, marqué par une politisation extrême du problème religieux, ainsi que par une sécession religieuse de la sphère politique : « Il en est résulté un conflit brûlant et d'une importance essentielle qui est au fond de tout le drame de la France moderne²⁰. »

Fondée après la défaite française en 1870-1871, la III^e République était divisée entre partisans de l'Ancien Régime et représentants de la République. La formation de ces deux camps politiques a pu être également observée dans le débat autour de la laïcité de l'époque. Celle-ci a abouti à une grave polémique politique et idéologique, nommée le « conflit des deux France²¹ » et dont la crise boulangiste (1885-1889)²² et l'affaire Dreyfus (1894-1906)²³ témoignent bien de l'ampleur sociopolitique : « Il ne s'agit pas d'un conflit entre "croyant" et "incroyant" mais de l'opposition entre deux visions de la France. Certains veulent que le catholicisme constitue l'âme de la France, le cœur de son identité nationale, d'autres affirment que la France moderne ne peut s'établir que sur les "principes de 1789" auxquels les religions doivent s'acclimater²⁴. » Finalement, c'est la vision d'une France républicaine réglant la relation entre les Églises et l'État qui l'emporte lorsqu'Aristide Briand et Jean

¹⁸ R. Zippelius, *op. cit.* [16], p. 108-113.

¹⁹ La loi de 1905 impose l'organisation des cultes sous forme d'associations culturelles qui ne relèvent plus du droit public mais du droit privé. Voir A. Boyer, « Congrégations et associations culturelles », *Projet*, n° 267, 2001, p. 85-96. L'Église catholique, qui voyait la fin de sa suprématie politico-religieuse, a lutté contre ce compromis jusqu'à ce que la République française ait accordé (par l'intermédiaire du Conseil d'État) à Pius XI un statut à part d'organisation sous forme d'association diocésaine, <education.assemblee-nationale.fr>.

²⁰ J.-V. Ducattillon, « Le problème religieux en France sous la Troisième République », in J.-V. Ducattillon (dir.), *L'Œuvre de la Troisième République*, Montréal, Éditions de l'arbre, 1945, p. 69-70.

²¹ J. Baubérot, *Histoire de la laïcité*, Paris, PUF, 2000, p. 32-35.

²² J.-M. Mayeur, *La Vie politique sous la Troisième République – 1870-1940*, Paris, Le Seuil, 1984, p. 115-135 ; J. El Gammal, « Les courants monarchistes sous la III^e République », *Pouvoirs*, vol. 78, 1997, p. 95-105.

²³ L. Blum, *Souvenirs sur l'Affaire*, Paris, Gallimard, 1935 ; J.-D. Brédirin, *L'Affaire*, Paris, Julliard, 1983 ; J.-M. Mayeur, *op. cit.* [23], p. 175-191 ; P. Nora, *Les Lieux de mémoire*, tome 1 : *La République*, Paris, Gallimard, 1984.

²⁴ J. Baubérot, « La laïcité entre citoyenneté et droits de l'homme », in Th. Ferenczi (dir.), *Religion et politique : une liaison dangereuse ?*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2003, p. 238-239.

Jaurès réussissent, le 9 décembre 1905, à conclure ce que l'on appelle le « pacte républicain » en faisant voter leur projet de « loi concernant la séparation des Églises et de l'État²⁵ » à l'Assemblée nationale.

Avec ce pacte, les combattants de la République arrivent à réaliser trois objectifs importants : premièrement, ils surmontent les différences entre les forces conservatrices et réformatrices en parvenant, avec l'instauration du principe de la laïcité, à obtenir un consensus national qui consolide la jeune République ; deuxièmement, ils aboutissent à un compromis entre les différentes communautés religieuses et athées, transcendant les clivages sociaux et politiques du pays ; troisièmement, la codification réalisée du principe de la laïcité représente une garantie d'universalité des droits de l'homme et du citoyen de 1789, ainsi qu'un modèle juste de la liberté religieuse. Ce modèle si difficilement obtenu repose sur le caractère apaisant et intégratif de la laïcité républicaine ainsi que sur l'idéal universaliste d'égalité de tous, permettant de fonder l'unité étatique indivisible dans laquelle chaque citoyen est représenté politiquement, au-delà de privilèges : « C'est pourquoi l'espace laïc ainsi compris n'est pas pluriconfessionnel, mais non confessionnel²⁶. » Aujourd'hui, le maintien de cette non-confessionnalité de l'espace public républicain constitue le principal argument de ceux qui prônent une interprétation « stricte » de la laïcité et qui ne voient pas d'intérêt à diverger de ce compromis historique, par exemple envers l'islam. En revanche, les représentants actuels d'une interprétation « ouverte » de la laïcité font référence au caractère intégratif et apaisant de la loi de 1905 envers les différents partenaires sociaux et comprennent ce compromis historique comme chance pour la religion musulmane.

Alors que la conception française de la laïcité est influencée par les événements politiques de la III^e République, la relation entre l'Église et l'État en Allemagne s'inscrit dans la tradition bismarckienne de la « lutte culturelle prussienne » (*Preußischer Kulturkampf*), qui a contribué, à côté de la Réforme, à l'émancipation de l'Église par rapport à l'État²⁷. En particulier, les représentants de ce que l'on appelle le « *Zeitgeist* de la culture protestante » ont lutté au XIX^e siècle contre l'Église catholique pour une politique plus ouverte et libérale envers les religions²⁸. La grande différence par rapport à la France réside dans le fait que ce ne sont pas les cléricaux catholiques et les républicains antireligieux qui se sont opposés : l'opposition s'est faite entre protestants et catholiques. Cependant, le *Kulturkampf* allemand « n'a jamais atteint la dimension du laïcisme de la III^e République française²⁹ ». Surtout, les groupes confessionnels en Allemagne n'ont pas agi contre le système politique, mais se sont alliés pendant longtemps avec les groupes politiques, ce qui est par exemple

²⁵ <www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp>.

²⁶ H. Pena-Ruiz, *La Laïcité*, Paris, Flammarion, 2003, p. 13.

²⁷ M. Heckel, « Kulturkampfaspekte – Der Kulturkampf als Lehrstück des modernen Staatskirchenrechts », in D. Schwab (dir.), *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft*, Berlin, Duncker&Humblot, 1989, p. 545-563.

²⁸ R. Morsey, « Der Kulturkampf - Bismarcks Präventivkrieg gegen das Zentrum und die katholische Kirche », *Essner Gespräche zum Thema Kirche und Staat*, vol. 34, 2000, p.5-45. Pour en savoir plus sur la lutte politique, son règlement et les mesures politiques, voir R. Zippelius, *op. cit.* [16], p. 142-147.

²⁹ M. Minkenberg, « Zivilreligion, Bürgerreligion, Staatsreligion: Anmerkungen zur deutschen Debatte um das rechte Verhältnis von Religion und Politik », in H.-D. Meyer, M. Minkenberg et I. Ostner (dir.), *Religion und Politik zwischen Universalismus und Partikularismus*, Opladen, Leske + Budrich, 2000, p. 30.

visible dans l'orientation confessionnelle de certains partis politiques³⁰. Ce dualisme politico-ecclésiastique se manifeste encore aujourd'hui dans la société civile allemande, où, selon le principe de subsidiarité, les différentes communautés religieuses disposent d'un noyau de services sociaux comme par exemple le réseau catholique Caritas ou la Diaconie protestante, qui prennent en charge des tâches étatiques³¹. « Historiquement l'État met à disposition ses pouvoirs politiques et se porte garant de leur existence, les Églises en revanche soutiennent la légitimation de l'État et garantissent la fidélité de leurs adhérents envers l'État³². »

³⁰ H. Maier, « Die Entwicklung des Parteiwesens in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945 – Die Haltung der Parteien gegenüber den Kirchen », *Deutsch-Französische Kolloquien – Kirche-Staat-Gesellschaft*, vol. 1, 1982, p. 15-26. Sur l'évolution du droit ecclésiastique de l'État depuis 1918, voir R. Zippelius, *op. cit.* [16], p. 148-163.

³¹ Cl. de Galembert, « Les Églises en Allemagne : des colosses aux pieds d'argile », *Projet*, n° 267, 2001, p. 66-67.

³² M. Minkenber, *op. cit.* [30], p. 30.

La conception actuelle de la liberté religieuse en France et en Allemagne

Après la Seconde Guerre mondiale³³, le statut particulier des Églises a été ancré dans la Loi fondamentale allemande et leur a donné la possibilité « de participer au premier rang à la reconstruction de l'Allemagne³⁴ », notamment dans les différents domaines de la vie politique et sociale. Les Églises ont, par exemple, assumé un rôle de médiateur entre la République fédérale en construction et les forces d'occupation alliées. Souvent, elles étaient considérées comme une sorte d'ersatz de légitimation du nouvel État. L'inscription constitutionnelle de la responsabilité du peuple allemand envers Dieu en est le résultat. De plus, les Églises sont devenues l'instance identitaire parvenant à renouer avec les traditions d'avant 1933 et participant activement au renouvellement moral de l'Allemagne³⁵. Par ailleurs, grâce à leur coopération dans le domaine social, elles sont considérées comme indispensables pour le fonctionnement de l'État providence allemand³⁶.

La conception politico-religieuse de l'Allemagne a été définie par le Tribunal constitutionnel fédéral (*Bundesverfassungsgericht*) comme « une conception du monde idéologiquement neutre » (*weltanschaulich neutral*)³⁷ et ouverte, ne se limitant ni aux Églises en tant que telles ni aux communautés religieuses traditionnellement enracinées dans le pays. Certes, comme la notion de séparation « stricte » de l'Église et de l'État en France, celle de « *weltanschauliche Neutralität* » de l'État allemand reste théorique. Déjà la Loi fondamentale ou bien les partis politiques chrétiens témoignent bien qu'après la Seconde Guerre mondiale les penseurs de la « nouvelle Allemagne » ont consciemment intégré des valeurs chrétiennes.

³³ Sur le rôle des Églises pendant le III^e Reich, voir K. Maier, *Kreuz und Hakenkreuz – Die evangelische Kirche im Dritten Reich*, Munich, DTV, 2001 ; G. Denzler, *Widerstand oder Anpassung? – Katholische Kirche im Dritten Reich*, Munich, Piper, 1984.

³⁴ J.-M. Ouédraogo, « Églises et État en Allemagne : la difficile laïcisation d'une société sécularisée », in J. Baubérot (dir.), *Religion et laïcité dans l'Europe des douze*, Paris, Syros, 1994, p. 18-19.

³⁵ J.-M. Ouédraogo, *op. cit.* [35], p. 19 ; Cl. de Galembert, *op. cit.* [32], p. 67-68.

³⁶ G. Robbers, « Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland », in G. Robbers (dir.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1995, p. 67-68.

³⁷ E. Fischer, *Staat und Kirche im vereinigten Deutschland*, Aschaffenburg, IBDK Verlag+Vertrieb GmbH, 1990, p. 6.

Néanmoins, elle reste juridiquement déclarée et repose sur trois principes : la neutralité étatique, la tolérance et la parité.

La neutralité étatique incarne la non-identification de la République fédérale avec une quelconque communauté religieuse ou spirituelle ; toutes sont considérées comme d'égale valeur³⁸. De plus, elle a pour corollaire le devoir de l'État de ne pas s'immiscer dans les affaires internes des communautés religieuses, indépendamment de leur statut juridique. Cela signifie qu'en Allemagne, la définition de la religion reste volontairement large pour permettre une vraie égalité entre les religions et entre religion et « vision du monde » (*Weltanschauung*). Les instances étatiques allemandes se portent garantes du « principe de tolérance » dans la mesure où elles ne jugent pas de la justesse ou de la qualité des modèles spirituels ; ainsi elles refusent l'exclusion de certaines pensées spirituelles. L'État allemand considère donc qu'il est de son devoir d'être tolérant et de soutenir la formation de la pensée spirituelle (*weltanschauliches Ethos*) de ses citoyens. Cette formation est assurée, en outre, par l'éducation religieuse (*Religionsunterricht*) dans les établissements publics ainsi que par la garantie de la libre expression de la conviction religieuse personnelle des élèves, par les facultés publiques de théologie ou bien par la présence d'aumôniers dans la police ou dans l'armée³⁹. Finalement, il existe une « parité » à plusieurs niveaux entre les différentes communautés religieuses. Elle dépend du statut juridique de ces dernières, celui d'une personne morale de droit public (*Körperschaft des öffentlichen Rechts*) que peut acquérir une communauté religieuse selon certains critères fixes concernant la structure d'organisation de la communauté⁴⁰. Ce statut, qu'incarne le fameux impôt ecclésiastique (*Kirchensteuer*), doit permettre à l'État une plus juste répartition de l'aide financière et a pour but de faciliter l'application du programme social des Églises, mené pour le bien de l'État providence. N'étant pas déterminée par le contenu, l'échelle de parité n'équivaut pas à un nivellement de fait, ni à une discrimination ou à la préférence d'une certaine orientation de croyance, mais tient compte des particularités sociales au sein de l'État.

La conception française de la liberté religieuse actuelle ne connaît pas une telle signification sociopolitique. Elle est philosophiquement ancrée dans la tradition des Lumières et de la Révolution française⁴¹. D'un point de vue culturel, il ne s'agit pas d'une liberté intérieure (*innere Freiheit*) au sens allemand mais d'une liberté inspirée de la pensée de Descartes, c'est-à-dire d'une libération de l'esprit de toutes les restrictions, voire tutelles, exercées par les théories ou les traditions religieuses. La liberté politique du citoyen français peut être comprise comme la continuation de cette liberté culturelle. Celle-ci a ses limites – des limites d'ailleurs fondamentales pour la laïcité française –, qui dans la tradition de la pensée rousseauiste aspirent à la volonté générale, et ne connaît donc pas de mode de négociation de compromis politiques à la base des intérêts

³⁸ H. de Wal, « Das Verhältnis der Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften zum Staat in Deutschland », in M. Klöckner et U. Tworuschka (dir.), *op. cit.* [17], p. 19-20.

³⁹ H. de Wal, *op. cit.* [39], p. 12-15.

⁴⁰ G. Robbers, *op. cit.* [37], p. 67-68. Selon le Tribunal constitutionnel fédéral, les communautés religieuses qui veulent acquérir ce statut doivent prouver que leur pensée correspond à l'esprit de la Loi fondamentale et que leur structure interne offre par le nombre de leurs membres et leur charte, la garantie d'une pérennité au sein de l'État allemand, <www.ekd.de/staatskirchenrecht>.

⁴¹ R. Münch, *Die Kultur der Moderne*, volume 2 : *Ihre Entwicklung in Deutschland und Frankreich*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1986, p. 607-680.

particuliers. Autrement dit, même aujourd'hui, « la nation [française] se définit par son ambition de transcender par la citoyenneté des appartenances particulières, biologiques, historiques, économiques, sociales, religieuses ou culturelles⁴² ».

Ainsi, le principe de la liberté religieuse est étroitement lié à la citoyenneté française et par conséquent à la conception de son identité. Sur la base de l'égalité de tous dans l'espace public, la laïcité constitue « l'élément identitaire de la société française. Entrer dans cette société, s'y intégrer comme membre à part entière, c'est faire sien cet élément identitaire⁴³. » La conception actuelle de la laïcité française repose donc, comme cela était le cas en 1905, sur une stricte égalité publique, renonçant aux particularités religieuses. Cette vision très juste fait que, par la simple acceptation du principe laïque, chaque membre de la République peut devenir un citoyen français – indépendamment de ses racines. Autrement dit, « l'idée républicaine est un projet qui fait de la nation française, prise bien entendu au mieux d'elle-même, une entité ouverte sur l'universel, accessible à tous ceux qui sont désireux de s'intégrer à un tel projet⁴⁴. »

Néanmoins, aujourd'hui, la capacité d'intégration de la République française semble saturée par un défi majeur : le voile islamique ou bien la ré-apparence des symboles religieux dans l'espace public neutre de la République – notamment à l'école. Gilles Kepel souligne très clairement que souvent « l'islam est compris comme irréconciliable avec les valeurs de la République française. Les débats publics relèvent des doutes et de l'angoisse en ce qui concerne "le danger musulman" qui tend à menacer la citoyenneté française et l'identité nationale⁴⁵. » Ce débat est avant tout animé par ceux qui prônent une interprétation « stricte » du principe de la laïcité, que, selon eux, exclut l'ouverture de l'espace public neutre à des symboles religieux définis comme « ostentatoires »⁴⁶. Leurs adversaires, partisans d'une interprétation « ouverte », considèrent par contre que, pour une meilleure intégration, « il faut faire la toilette de la loi de séparation. L'État doit non seulement garantir la liberté des cultes, mais il est nécessaire qu'il reconnaisse le rôle social et éthique des grandes religions en France⁴⁷. »

La polémique autour du voile à l'école publique semble souvent être ce autour de quoi les opinions publiques se forment en France – que ce soit sur le principe de l'« égalité de tous », le rôle de la religion dans l'État, la neutralité étatique, sur la politique d'intégration et la question de l'identité nationale, ou bien tout simplement sur l'« inconnu Islam ». Il en est de même en Allemagne où la tolérance étatique et sa garantie de l'« individualité de chacun » sont de plus en plus contestées.

⁴² D. Schnapper, *La Communauté des citoyens – sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994, p. 50.

⁴³ Ph. Farine, « Intégration et laïcité », in *Migrations Société*, vol. 12, n° 69-70, 2000, p. 40.

⁴⁴ G. Harscher, *La Laïcité*, Paris, PUF, 1996, p. 74.

⁴⁵ G. Kepel, « Republican citizenship, equality and the French dilemma », in Ch. Bertossi (dir.), *Cohesion, Community and Citizenship*, Conference paper, University of Warwick, 2001, p. 79-80.

⁴⁶ Voir l'argumentation des rapports Stasi et Debré : B. Stasi, « Rapport au Président de la République », Paris, 11 décembre 2003,

<lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf> ; J.-L. Debré, « Rapport aux membres de la mission d'information », n° 1275, Paris, 4 décembre 2003, <www.assemblee-nat.fr/12/dossiers/laicite.asp#haut>.

⁴⁷ J. Chélini, « La religion face à la politique », *France Forum*, n° 8, 4^e trimestre, 2002, p. 78.

La polémique révélatrice du voile à l'école publique : vue de France...

Pour plusieurs raisons, le débat français actuel sur l'identité et l'intégration se focalise souvent sur le foulard à l'école publique. Tout d'abord, l'école publique est, depuis la III^e République, « le lieu où se gagne, se consolide et se célèbre la victoire du principe républicain sur le principe monarchique⁴⁸ ». De plus, l'école est considérée comme l'endroit de formation citoyenne qui « n'instruit pas d'opinions, mais un savoir encyclopédique au-delà des simples opinions⁴⁹ ». Enfin, quant à la morale civique enseignée, elle tend à transmettre aux élèves le concept de l'espace républicain comme lieu de stricte neutralité ainsi que d'égalité. Autrement dit, « tolérer à l'école une manifestation religieuse de la part des uns, c'est l'imposer aux autres qui ne peuvent y soustraire⁵⁰ ». Donc, d'un point de vue strictement républicain, ceux qui réclament la possibilité d'exprimer par exemple leur pensée religieuse – en portant le foulard – plus ouvertement dans cette partie de la sphère publique française s'opposent logiquement au principe laïque du modèle républicain de 1905 qui ne tolère pas la mise en évidence dans sa sphère neutre de symboles religieux individuels.

Néanmoins, la jurisprudence du Conseil d'État, interpellée en 1989 quand les premières « affaires » du foulard ont enflammé l'opinion publique, a été très libérale en proclamant que « la liberté de conscience des élèves leur donne le droit d'exprimer et de manifester des croyances religieuses à l'intérieur des établissements scolaires, dans le respect du pluralisme et de la liberté d'autrui⁵¹. » Un système de confiance entre les élèves et les directeurs des établissements, qui devaient régler les demandes d'élèves au cas par cas, fut établi. Mais les pouvoirs politiques, majoritairement insatisfaits de ce règlement, continuent à voir la montée du « communautarisme » – selon eux, prêt à fractionner l'unité de la nation française⁵² – se cacher derrière les revendications de tolérance des filles musulmanes. Depuis, les deux courants de réflexion susmentionnés

⁴⁸ M. Ozouf, *L'École, l'Église et la République*, Paris, Éditions Cana/Jean Offredo, 1982, p. 12.

⁴⁹ J. Ferry (1883). Cité in G. Harscher, *op. cit.* [45], p. 27-28. L'État allemand qui revendique sa *weltanschauliche Neutralität* ne l'est pas globalement, comme l'illustrent bien ses valeurs constitutionnelles. Mais l'enseignement public français ne l'est pas non plus : ce « savoir encyclopédique » est bel et bien le savoir d'une France républicaine.

⁵⁰ C. Kintzler, « L'école, un espace d'émancipation à préserver », in J. Baubérot (dir.), « La laïcité – Évolutions et enjeux », *Problèmes politiques et sociaux*, n° 768, 1996, p. 15.

⁵¹ Voir « Avis du Conseil d'État sur le port des signes religieux dans les établissements scolaires », 27 novembre 1989, <www.conseil-etat.fr>.

⁵² Voir l'argumentation des rapports Stasi et Debré, *op. cit.* [47].

s'opposent de plus en plus dans la société française. Tandis que les uns se demandent si, un siècle après la loi de 1905, ce principe de la laïcité ne devrait pas être repensé – notamment envers l'islam et la séparation stricte des sphères privée et publique – et assoupli de façon à mieux répondre aux défis contemporains (« laïcité ouverte »), les autres ne semblent pas disposés à changer leur point de vue enraciné dans l'histoire (« laïcité stricte »)⁵³.

C'est seulement dans les années 2003-2004 qu'une nouvelle solution juridique a été trouvée sur la base des conseils de la « commission Stasi » et de la « mission Debré »⁵⁴ : un projet de loi, d'ailleurs voté par l'Assemblée nationale en mars 2004, interdit désormais, à la plus grande satisfaction des représentants d'une laïcité stricte, le port des signes religieux ostensibles – dont le voile islamique – au sein de l'école publique : « Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port des signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit⁵⁵ ». Dans leurs recommandations, les commissions ont vu la nécessité d'exprimer une opinion contraire à l'habitus juridique de 1989 et de conseiller une législation rigide envers l'expression de la croyance personnelle dans la sphère scolaire. Selon leur argumentation, il s'agissait d'une mesure nécessaire pour faire face à la menace exercée par les dérives communautaristes tendant à noyauter et à pervertir les principes républicains de la société française. Pour cette raison surtout, la plupart des politiciens ont suivi l'argumentation de Bernard Stasi et Jean-Louis Debré, qui proposaient de conserver l'esprit de la loi de 1905, c'est-à-dire de l'interpréter aujourd'hui de la même façon « stricte » qu'il y a cent ans.

Du point de vue des représentants d'une laïcité ouverte, cette argumentation stigmatise non seulement l'islam mais elle tend aussi à sous-estimer la capacité intégrative de la laïcité ; selon eux, la laïcité est un principe politique flexible et adaptable aux défis sociopolitiques – comme c'était déjà le cas en 1905, lorsque le compromis laïque avait réussi à concilier les différents courants religieux et à franchir les clivages sociaux et politiques du pays. Dès lors la question est de savoir pourquoi il serait impossible de suivre le même raisonnement envers l'islam. Pourquoi ne pas comprendre le principe de la laïcité comme garant de la liberté religieuse ? Pourquoi ne pas mettre en avant l'individu et le dialogue sociopolitique dans la sphère publique au lieu de nier les défis actuels ou de les médiatiser d'une façon réductrice et injuste envers les croyants musulmans ? D'ailleurs, les partisans d'une laïcité ouverte critiquent le fait que seule la recommandation de l'interdiction du port du voile ait été entendue par les politiciens ; en effet les propositions des commissions d'introduire, par exemple, l'enseignement du fait religieux à l'école et de créer une école d'études islamiques ne sont, par contre, jamais apparues sur l'agenda politique.

Certes, il est difficile de trouver une solution satisfaisante pour tous les acteurs ; le fait est que, dans le débat actuel, un amalgame est souvent fait entre les concepts d'intégration, d'identité nationale et de religion et joue en défaveur des groupes concernés. Mais c'est n'est pas seulement la voie

⁵³ Voir note [10].

⁵⁴ B. Stasi et J.-L. Debré, *op. cit.* [47].

⁵⁵ Projet de loi n° 2004-228 du 15 mars 2004, <www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp>.

choisie par le gouvernement qui reste ambiguë, il en est de même pour les revendications politiques des opposants à la loi qui sont pour la plupart encore trop théoriques. Comment trouver un chemin de dialogue social, de construction d'identité et de politique d'intégration ouvert à tous les citoyens ? Un chemin qui serait en mesure de changer l'immobilisme égalitaire de l'État français⁵⁶ sans nuire à ses principes républicains ? Peut-être en élargissant le point de vue français à une dimension plus vaste, au-delà du contexte national ?

⁵⁶ F. Stasse, « Le principe d'égalité », *Géopolitique*, n° 60, 1998, p. 59.

...la polémique du voile à l'école vue d'Allemagne

En Allemagne, la question du voile ne se pose pas de la même façon qu'en France : il n'a jamais été question d'interdire aux élèves de porter le voile au sein d'établissements scolaires et par conséquent de renoncer à l'expression de leur foi personnelle⁵⁷. L'« affaire du voile allemande » s'exprime par les revendications d'enseignantes musulmanes qui réclament le droit de manifester leur croyance en tant qu'enseignantes, donc représentantes de l'État. Ce qui a déclenché l'actuelle polémique a été, en 1998, le refus du land de Bade-Wurtemberg d'engager l'enseignante voilée Fereshta Ludin dans le service public. Cette dernière a porté plainte auprès du Tribunal constitutionnel qui s'est prononcé en sa faveur dans son jugement du 24 septembre 2003⁵⁸. Les juges ont estimé qu'un enseignement exercé par une femme voilée permettrait aux élèves de mieux prendre en compte les profonds changements dans la société allemande et de redéfinir l'importance de la religion à l'école. S'appuyant sur le principe de la *weltanschauliche Neutralität* ainsi que sur une liberté religieuse ouverte pour toutes les croyances, qu'incarne le système de la séparation de l'Église et de l'État en Allemagne, ils ont proclamé : « Chacun doit se confronter à la diversité religieuse de la vie sociale et politique en Allemagne⁵⁹ ».

La connotation du voile islamique a évidemment aussi été discutée. Les juges sont parvenus à la conclusion selon laquelle la perception et la signification de ce dernier étaient trop variables pour le réduire à un symbole purement politique, fondamentaliste ou misogyne. Même si les juristes ont bel et bien évoqué le fait que la confrontation radicale entre les différentes croyances pouvait poser problème au sein de l'école, ils l'ont considérée comme négligeable étant donné l'absence de preuves empiriques selon lesquelles le voile pourrait influencer l'orientation religieuse des élèves. Vu de France, où l'on tend à exorciser la peur d'un islam intégriste par une réglementation stricte interdisant le port du voile, le

⁵⁷ La seule exception a été, cette année, le renvoi momentané de deux élèves d'un lycée public de Bonn. Après les vacances de printemps, celles-ci sont entrées dans le lycée vêtues d'une burka. Jugées provocatrices, le directeur de l'établissement leur a accordées deux semaines de réflexion pour choisir entre l'école et la burka. Tandis qu'une jeune fille a choisi de revenir à l'école, l'autre a préféré chercher une école privée, <www.spiegel.de/schulspiegel/0,1518,413732,00.html>.

⁵⁸ Voir, pour le jugement, le communiqué de presse n° 71 du 24 septembre 2003, <www.bundesverfassungsgericht.de/pressemitteilungen/bvg71-03.html> et, pour la prise de position, F. Ludin, 2004, <www.muslimat-berlin.de/Aktuelles/ludin/ludin.html>.

⁵⁹ Voir le communiqué de presse, *loc. cit.* [59].

système allemand pourrait paraître étrange. Mais, comme le souligne Nicola Tietze, « ce qui, à un regard extérieur, apparaît souvent comme une forme de “société parallèle” constituée de musulmans refusant l’intégration, combine en réalité une communautarisation propre à l’immigration et une institutionnalisation religieuse propre à l’Allemagne⁶⁰. »

Néanmoins, ce n’est là que l’argumentation juridique – qui, en France, pendant les premières affaires du voile (1989), tendait aussi vers une plus grande liberté religieuse dans l’espace scolaire. En effet, de plus en plus de voix s’élèvent en Allemagne pour s’opposer à la politique du Tribunal constitutionnel. La féministe Alice Schwartzer par exemple critique surtout l’hypocrisie du discours « multi-culti⁶¹ » (*multi-kulti*). Pour elle, cet « amour de l’étranger », que l’on retrouve fréquemment en Allemagne, n’est rien de plus que le revers de la xénophobie, une sorte de « pseudo tolérance paternaliste »⁶². Elle n’hésite pas à parler d’une « “Scharia-sation” du système juridique allemand⁶³ ». Le professeur Bassam Tibi, Allemand originaire de Damas, qui s’engage pour l’évolution d’un « euro-islam », met lui aussi en garde contre une incompréhension face à un « amour de l’étranger » prescrit par la politique allemande et à l’infériorisation de la femme, non tolérable dans une démocratie⁶⁴. Il parle d’un tabou typiquement allemand : « On n’a pas le droit de critiquer d’autres cultures et religions. Cette pensée est étroitement liée aux expériences de la période nazie, pendant laquelle tout ce qui était étranger, était automatiquement diabolisé, persécuté et exterminé. Depuis, rien n’est plus abominable que le soupçon de racisme ; la honte du passé et la peur d’être taxé de xénophobie ont apporté une acceptation joyeuse d’autres cultures, voire une idéologie multi-culti naïve⁶⁵. »

Il en va de même pour le pouvoir politique de certains länder, auxquels – selon le principe fédéral de leur compétence culturelle (*Kulturhoheit der Länder*) – la décision finale sur les questions du voile à l’école a été confiée. Ils refusent, par exemple en Bade-Wurtemberg où souhaiterait enseigner Fereshta Ludin, de se laisser gagner par l’euphorie allemande qui a suivi le jugement du Tribunal constitutionnel. Le rejet de la demande de l’enseignante a une valeur symbolique car, pour la première fois dans la tradition juridique allemande, un land a interprété le voile islamique comme symbole politique, et ce, contrairement à la décision du tribunal. Ainsi compris, le voile révèle un ordre sociopolitique qui ne respecte ni l’égalité entre hommes et femmes ni la neutralité de l’enseignement public ; de ce fait, il n’est pas tolérable dans les établissements scolaires publics en Bade-Wurtemberg⁶⁶.

Pourtant, la nouvelle décision (juillet 2006) de la cour administrative (*Verwaltungsgericht*) de Stuttgart donne à l’enseignante Doris G., converti à l’islam en 1984, le droit de continuer à enseigner en portant le voile,

⁶⁰ N. Tietze, *Jeunes musulmans de France et de l’Allemagne – Les constructions subjectives de l’identité*, Paris, L’Harmattan, 2002, p. 158.

⁶¹ A. Schwarzer, « Die Augen fest verschlossen », *Der Spiegel*, n° 47, 2004, p. 70-71.

⁶² J. Günter, « Das Kopftuch und die Religionsfreiheit – Deutschlands Toleranz auf der Probe », *Neue Züricher Zeitung*, 25 octobre 2003.

⁶³ A. Brandt, C. Meyer, A. Neubacher, C. Neumann, M. Schiessl, C. Schmidt et A. Ulrich, « Für uns gelten keine Gesetze », *Der Spiegel*, n° 47, 2004, p. 71.

⁶⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 63.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Voir les différentes lois et projets de loi dans les länder allemands, <www.uni-trier.de/%7Eieivr/kopftuch/kopftuch.htm>.

comme elle le fait depuis 1995⁶⁷. En même temps, la cour réaffirmait la légitimité de la loi scolaire du Bade-Wurtemberg, donc l'interdiction des manifestations visiblement religieuses dans les salles de classe. Que justifie cette contre-tendance juridique envers la loi principalement affirmée ? Ce sont paradoxalement les sœurs catholiques, qui enseignent dans les écoles publiques du land vêtues de leur habit religieux, qui ont joué en faveur de Doris G. : s'appuyant sur le principe strict d'égal traitement de toutes les croyances (*Prinzip der strikten Gleichbehandlung aller Glaubensrichtungen*), la cour, dans ce cas, ne voyait pas de raison de privilégier la religion chrétienne en autorisant un port de l'habit tout aussi religieusement motivé que celui du voile musulman. Néanmoins cette décision ne devrait pas être un précédent aux cas semblables à celui de Fereshta Ludin. Il s'agit, selon les experts, davantage d'une exception ponctuelle, car, au cours de ces dernières années, le Bade-Wurtemberg a également refusé d'embaucher des sœurs dans l'enseignement public.

Cette jurisprudence n'est certainement pas le dernier mot prononcé par rapport aux femmes voilées qui servent en Allemagne, comme en France, de « catalyseurs » aux débats juridiques, politiques et sociétaux sur des sujets beaucoup plus vastes, tels que l'intégration des immigrés, la compatibilité de l'islam avec les valeurs et les principes constitutionnels ou la construction de l'identité nationale. L'Allemagne, qui a longtemps pensé pouvoir aborder ses thèmes sous l'angle de la tolérance et de la garantie de l'« individualité de chacun », a dû reconnaître qu'un vrai débat public devait être mené autour de tous les acteurs du processus politique. Son premier sommet de l'intégration (*Integrationsgipfel*⁶⁸) en juillet 2006 et sa première conférence sur l'islam (*Islamkonferenz*⁶⁹) en septembre 2006 sont sûrement des premiers pas – historiques – en ce sens. Mais ce qui compte pour la France est également vrai pour l'Allemagne : rester renfermé sur soi-même ne peut, à long terme, permettre de résoudre des questions à l'ampleur déjà transnationale.

⁶⁷ Voir les commentaires et la décision de la cour administrative de Stuttgart du 7 juillet 2006, <www.migration-info.de/migration_und_bevoelkerung/artikel/060602.htm>.

⁶⁸ Voir la page de M. Böhmer, déléguée du gouvernement pour la migration, les réfugiés et l'intégration, <www.integrationsbeauftragte.de>.

⁶⁹ Voir la page du ministère allemand de l'Intérieur, <www.bmi.bund.de>

Conclusion

Il y a en France, mais aussi et surtout en Allemagne, un aspect intéressant, qui est souvent laissé de côté dans les discussions relatives au principe de la liberté religieuse : c'est en particulier la deuxième génération de migrants ou bien les femmes musulmanes qui ont été socialisées et éduquées dans les sociétés démocratiques, qui se soumettent consciemment à leur religion et au port du voile. Ce choix va souvent de pair avec l'incompréhension d'une société qui méconnaît trop souvent l'islam et développe rapidement un sentiment de peur. L'erreur d'un « reproche implicite contre l'islam » (*impliziter Islamismusvorwurf*) est vite commise, « le symbole du foulard est interprété comme une attaque ouverte contre le consensus de valeur et de normes [*Werte und Normenkonsens*] des sociétés occidentales » et l'incertitude demeure quant aux moyens pour maîtriser « l'élément perturbateur qu'est le voile⁷⁰ ».

À ce sujet, beaucoup de questions fondamentales restent encore ouvertes : l'islam est-il enfin compatible avec l'auto-perception des démocraties occidentales ? Quel rôle peut/doit jouer la religion dans nos sociétés ? Jusqu'à quel point l'ordre public peut-il être compatible avec l'expression publique de la pensée religieuse ? Comment la politique va-t-elle résoudre l'énorme tension entre le droit fondamental de la liberté d'expression et celui de l'égalité de tous ? Le fait que l'on se trouve face aux mêmes interrogations en France et en Allemagne permet de conclure sur un aspect important et commun aux deux pays en matière de liberté religieuse : quelle que soit la façon politique actuelle de penser la liberté religieuse – par l'« égalité de tous » ou par l'« individualité de chacun » –, sans un vrai travail d'information et d'éclaircissement sur l'islam en soi et sur son rôle dans la sphère publique, et sans une meilleure politique d'intégration, les questions de la liberté religieuse ne peuvent être résolues d'une manière satisfaisante pour tous les citoyens.

De plus, il est évident que la problématique de la liberté religieuse – et des questions étroitement liées à cette dernière – commence juste à poindre dans nos sociétés qui croyaient jusque-là à une perte d'influence du fait religieux dans les pays dites sécularisés. Par ailleurs, si la France et l'Allemagne doivent réellement faire face à ces défis, il en est de même

⁷⁰ Y. Karakasoglu-Aydin, « Kopftuchstudentinnen türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen », in H. Bielefeldt et W. Heitmeyer (dir.), *Politisierter Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1998, p. 452. F. Jessen et U. von Wilamowitz-Moellendorff, « Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols? », *Zukunftsforum Politik*, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin/Berlin, 2006.

pour les autres pays d'immigration de l'Union européenne – comme le montrent les discussions actuelles sur les modèles d'intégration en Grande-Bretagne et aux Pays-Bas. Il est, hélas, difficile d'imaginer un vrai débat européen commun sur ces sujets ; mais pourquoi ne pas tenter d'ouvrir ce débat plus offensivement et publiquement au niveau franco-allemand et redynamiser ainsi le couple « moteur » de l'Union européenne ?