

Au bord du sacré, l'État laïque contemporain

*Marc CHEVRIER **

Résumé : L'État libéral laïque fondé sur le droit rationalisé postule la possibilité de séparer le politique d'un domaine dit religieux, avec lequel il romprait à tous égards. Si l'État libéral peut réglementer le religieux sous son aspect externe, il demeure que cet État continue de s'occuper de choses sacrées, de les nommer, et même d'en entretenir le culte diversement. En ce sens, le sacré déborde le religieux appréhendé par les catégories du droit étatique. De plus, l'État contemporain libéral se sacralise par divers moyens. C'est pourquoi il se tient au bord du sacré, qu'il s'agisse du sacré religieux dont il s'imprègne ou d'un sacré civique ou antérieur à l'émergence du christianisme, dont on peut observer les manifestations dans le droit lui-même, les rituels institutionnels, l'intangibilité prêtée aux frontières étatiques, et même l'institution de la représentation politique, dont la sociologie et la théorie du droit ont souligné la portée « totémique ».

Mots clés : État laïque, sacralisation, politique, frontières, constitution, séparation du religieux et du politique, droit

L'État libéral et démocratique en Occident s'est édifié sur une division fondamentale, qui institue un pouvoir d'État, conçu comme différencié et détaché de la société, sans qu'il puisse l'absorber tout entière de son emprise. Cette division, ou séparation originelle entre l'État et la société, repose, en bonne part, sur une autre séparation, qui a nourri la première et l'a rendue possible, soit la séparation de l'Église et de l'État (Manent, 2001a : 27–28 ; Gauchet, 2005 : 66–67). Celle-ci postule un ordre de réalités dites

* Marc Chevrier est professeur à la Faculté de science politique et de droit à l'Université du Québec à Montréal.

profanes, civiles, politiques, qui regardent l'existence matérielle et sociale des êtres humains, et un ordre de choses dites sacrées, religieuses, spirituelles. Aujourd'hui, on distingue plutôt le politique et le religieux comme deux sphères que le droit et la pensée critique tâchent de concevoir séparément et de renvoyer à des institutions et à des pratiques qui ne sont pas censées se confondre. Cette division a une longue histoire, et beaucoup dans plusieurs sociétés occidentales en rattachent les exigences à l'idée de laïcité ou de sécularisme, selon les traditions nationales et la langue. Sans entrer dans le débat sur les formes désirables ou faisables de laïcité, toujours est-il que l'avènement de l'État laïque (*secular*) dans l'univers anglo-saxon – a paru le fruit d'un lent processus de sécularisation qui, d'une part, a fait émerger un monde humain gouverné par des lois naturelles connaissables scientifiquement et, d'autre part, a conduit à la « différenciation progressive des domaines de signification » à la faveur de laquelle le politique, le droit, la religion, « tendent chacun à constituer des aires spécifiques et indépendantes, dotées de leur système de valeurs et d'une cohérence interne » (Crespi, 1988 : 112). On pourrait donc penser qu'à la suite de ce processus, l'État libéral devenu laïque, ayant rompu tout lien organique et institutionnel avec les religions, reléguées à l'espace privé, se serait radicalement désacralisé (Raynaud, 2019 : 150–151). Un premier ministre de France, Michel Rocard, a même soutenu, lors des célébrations du bicentenaire de la Révolution française en 1989, que la désacralisation entière de l'État est une condition de la démocratie, complétée du respect de la laïcité¹. Mais est-ce bien le cas, l'État démocratique et laïque est-il nécessairement un État désacralisé ?

C'est le but du présent article de montrer que même l'État laïque le plus achevé ne peut tout à fait se déprendre du sacré. Il croit le reléguer hors de lui, dans un domaine à part, voire réservé, celui du religieux, mais si loin qu'il aille dans la délimitation étanche du religieux, il ne peut le faire qu'en entretenant avec lui un lien étroit, qui implique une certaine forme de participation dans ce qu'il entend repousser. Par ailleurs, si l'État libéral et laïque s'interdit de se reposer sur un culte officiel pour revendiquer

¹ Il a déclaré : « Et nous savons aussi que rien ne garantit mieux la démocratie qu'une entière désacralisation de l'État, exigence qui doit compléter, on le sait aujourd'hui, la simple affirmation de sa laïcité » (Rocard, 1989).

autorité et légitimité, il tire celles-ci pour une bonne part de sa défense de valeurs ou d'institutions jugées sacrées, c'est-à-dire intouchables, intangibles, hors du commun. Gardien de ces réalités dont l'intégrité ne doit pas être transgressée, il compte sur une sacralité qui lui est propre, souvent plus discrète mais réelle, que l'on observe en particulier dans le cérémonial d'État. En somme, comme nous essaierons de l'illustrer, la séparation laïque du religieux et du politique n'implique pas nécessairement celle du sacré et du politique, lesquels nouent entre eux des liens complexes. Le fonctionnement des institutions et le droit dans l'État laïque nous en donnent de multiples exemples, notamment en France et au Mexique, pays emblématiques d'une laïcité affirmée. L'État laïque contemporain se nourrit de sacralités diverses, dont plusieurs dérivent de sources religieuses, mais d'autres aussi, qui participent à des registres échappant à la rationalité juridique ou politique de la démocratie représentative.

L'article se déploiera en deux temps. Dans un premier temps, nous tenterons de cerner, de manière générale, les rapports entre l'État et le sacré, ce premier s'étant historiquement édifié à la fois avec et contre le sacré, à partir de l'irruption du christianisme, qui investit le champ du sacré en désacralisant le pouvoir. Dans un deuxième temps, nous illustrerons, à travers les institutions et le droit de l'État laïque contemporain, comment celui-ci tente de se sacraliser lui-même, de s'appuyer sur un fondement « transcendant » à l'ordre social, pour se légitimer et s'ériger.

Nature et formes du sacré dans l'ordre politique

Il est assez commun d'associer le sacré au religieux, celui-ci en serait le gardien, le propriétaire naturel, l'administrateur par défaut, quoique le sacré puisse sortir de l'orbite religieuse pour investir d'autres sphères. C'est ce qu'écrit Rudolf Otto dans son célèbre ouvrage sur le sacré :

Le sacré est tout d'abord une catégorie d'interprétation et d'évaluation qui n'existe, comme telle, que dans le domaine religieux. Sans doute elle passe dans d'autres domaines, par exemple dans l'éthique, mais elle n'en provient pas. (Otto, 1969 : 19.)

Encore aujourd’hui, les définitions de la religion la lient intimement au sacré comme « sphère du symbolique » investie par le sujet religieux au sein d’une communauté de fidèles (Vieillard-Baron, 2010 : 15). Cela dit, le sacré à lui seul ne suffit pas à cerner ce qui est proprement religieux. Comme l’observe Jean-Jacques Wunenburger (2001 : 3), certaines religions peuvent se dispenser de la médiation du sacré, et celui-ci peut subsister ou renaître en dehors du religieux. On peut de même opposer le divin au sacré, le premier renvoie ainsi « à un horizon théologique ou, à la rigueur éthique (sous la forme de l’Alliance), en désignant la transcendance absolue d’un être fondateur », alors que le sacré renferme « ce dont il faut prendre un soin scrupuleux » (Fössel, 2000 : 17). Si l’on suit la définition que donna Mircea Eliade du sacré, il est « manifestation de quelque chose de “tout autre” », faisant irruption dans l’espace comme reflet, hiérophanie d’une puissance qui dépasse les forces du monde naturel (Eliade, 1965 : 17). Cependant, observe le philosophe Michaël Fössel, « le sacré conserve le schéma de la transcendance, mais d’une transcendance affranchie du divin » (*ibid.* : 18). Par conséquent, peut s’instaurer entre le sacré et le divin un rapport dialectique de concurrence, qui a conduit, par exemple, les monothéismes tels que le judaïsme et le christianisme à rationaliser la croyance au profit d’un divin dégagé de la nature désacralisée, bien que ce divin puisse se manifester aux hommes dans l’ordre naturel. Il y aurait certes d’autres précisions et distinctions à faire pour cerner ces notions complexes du sacré, du divin et de la transcendance, mais retenons ici que la religion peut exercer un pouvoir désacralisateur, notamment à l’égard de l’ordre politique. Mais comment celui-ci s’érige-t-il par rapport au sacré, véhiculé ou non par une religion ?

Dans l’ouvrage *Les pouvoirs du sacré*, Hans Joas souligne que les sociétés archaïques égalitaires s’appuyaient sur une organisation collective du sacré pour empêcher l’émergence d’un pouvoir différencié :

La puissance du sacré dans sa forme collective est l’un de ces instruments de pouvoir : les rituels peuvent renforcer à tel point le sentiment d’appartenance collective que les individus renoncent volontairement à chercher à s’imposer : ils peuvent aussi abolir provisoirement des différences de pouvoir existantes par des pratiques

carnavalesques, les privant ainsi de leur évidence dans la vie quotidienne. (Joas, 2017 : 308–309.)

Toutefois, la large diffusion de la monarchie sacrée, en particulier dans les civilisations du Moyen-Orient antique, transporte désormais la sacralité dans un pouvoir concentré, avec laquelle il s'identifie. En ce sens, estime Joas, on peut comprendre l'apparition du christianisme comme une réaction à cet ordre sacral du pouvoir qui magnifiait l'empire ou sanctifiait un groupe ethnique particulier, et non comme une conséquence de ce fait. La protestation chrétienne consommait «une rupture avec l'autosacralisation du peuple juif» ainsi «qu'avec celle de l'Empire romain» (Joas, 2017 : 318) en mettant en avant l'idée d'humanité, le renoncement à la violence, le sacrifice de soi salvateur et un ordre spirituel hors d'atteinte du pouvoir. Cependant, observe Joas, la charge désacralisatrice du christianisme ne s'est pas mise en œuvre dès sa naissance, puisque celui-ci, une fois sorti de sa clandestinité, s'est mis au service du pouvoir, comme auxiliaire de légitimation.

Nous ne ferons pas ici toute l'histoire des rapports entre l'Église et l'État en Occident et ce qu'il est convenu d'appeler la question théologico-politique. D'ordinaire, on comprend l'apparition de l'État moderne laïque par la conjugaison de deux processus sociohistoriques, soit la désacralisation chrétienne de l'État, découlant de la revendication par l'Église du monopole, du moins de la primauté, sur les choses sacrées vis-à-vis du pouvoir, et la rationalisation du pouvoir et du droit qui permet à l'État de prétendre à une souveraineté arbitrale sur les questions religieuses (Böckenförde, 2000). Cependant, les analyses de Joas nous suggèrent l'idée que le christianisme a pu occulter ce que l'ordre politique avait de proprement sacré avant que cette religion ne s'attribue le monopole des choses sacrées vis-à-vis d'un pouvoir confiné aux réalités profanes.

À ce sujet, le philosophe Pierre Manent a fait les observations suivantes :

[...] il y a un sacré spécifique de l'ordre politique comme tel, de la communauté civique. De ce fait central de la condition humaine témoignent les grands accomplissements païens : les cités grecques et Rome. L'homme moderne tend à méconnaître cette réalité parce

qu'il est l'héritier et le produit de deux grandes influences qui paraissent contradictoires mais qui, sur ce point, conspirent : il est l'héritier du christianisme qui a tendu à transférer tout le sacré de la cité terrestre à la cité divine, à l'Église, et il est l'héritier et le produit de la laïcisation ou de la « sécularisation » du christianisme qui a tendu à abolir le sacré en tant que tel. De sorte que l'homme moderne ne veut considérer le plus souvent la politique que comme l'organisation prosaïque des intérêts et la coexistence pacifique des opinions. (Manent, 2007 : 421².)

Dans un autre de ses ouvrages, faisant l'histoire de la monarchie en Europe, Manent (1987 : 29) a distingué le sacré religieux du sacré civique. Cependant, il a dit peu de choses sur ce sacré civique, sauf par l'hommage que son travail rend à la cité antique et à ses penseurs, comme dans *Les métamorphoses de la cité*, où il s'emploie à mettre à l'honneur la pensée de Cicéron qui contribua à donner forme à l'empire en tant qu'association humaine inédite. En réalité, les remarques de Manent nous invitent à identifier deux sources de sacralité pour l'État moderne : une première sacralité par dérivation ou par analogie, qui vient de ce qu'il emprunte à une religion dominante, ou officielle, ses rites, sa liturgie, son langage, voire son droit et puise en elle une légitimité adventice ; une seconde sacralité propre ou autonome, que l'État tire de processus, de fondements, d'un symbolisme qui sont antérieurs ou étrangers à l'univers religieux traditionnel.

Il demeure toutefois difficile de penser ces deux modes de sacralisation de l'État moderne quand, ainsi que l'observe Manent, le christianisme se donne pour mission de le désacraliser et que la sécularisation sur laquelle s'appuie l'État laïque tend à chasser le sacré hors du monde rationalisé par la science et le travail humain.

La vocation désacralisatrice du christianisme est encore active dans le discours théologique. Il n'est que de lire les thèses du cardinal Ratzinger, devenu Benoit XVI, exprimées dans un texte intitulé « Les chrétiens face aux totalitarismes ». Le cardinal conteste à l'État la prétention de totaliser la condition humaine et souligne les limites des promesses que celui-ci croit remplir :

² Tiré de son texte « Le politique et le sacré ».

L'État ne constitue pas la totalité de l'expérience humaine et n'embrasse pas non plus toute l'espérance humaine. L'homme et son espérance vont au-delà de la réalité de l'État et au-delà de la sphère de l'action politique. Et cela ne vaut pas seulement pour un État qui pourrait être qualifié de Babylone, mais pour n'importe quel État. L'État n'est pas le tout. Cela enlève un poids à l'homme politique et lui ouvre le chemin d'une politique rationnelle. (Ratzinger, 2018 : 80.)

Il ajoute que « [l]e premier service que la foi rend à la politique est donc de libérer l'homme de l'irrationalité des mythes politiques, qui constituent le véritable danger de notre temps » (*ibid.* : 81). En somme, le cardinal considère la foi chrétienne comme un vecteur de rationalisation du monde, menacé par la tentation de transformer le « Règne de Dieu » en réalité politique et d'instaurer la « primauté universelle du politique ». À la démesure mystificatrice des rêves de « paradis immanents », il oppose une sobriété que la foi conjugue avec le « sens de la mesure de la raison politique ».

Le théologien et philosophe du droit et de la technique Jacques Ellul a exprimé des vues similaires. Pour Ellul, c'est tout ensemble la société et le politique que le christianisme a désacralisés par l'œuvre du Christ :

L'œuvre du Christ ici a été non pas de désacraliser la nature, mais de désacraliser la société et le pouvoir [...] La liberté du Christ ramène les pouvoirs à n'être que ce qu'ils sont, c'est-à-dire des administrateurs des choses terrestres, légitimes, mais sans autre dimension [...] La société n'est pas sacrée pour lui, elle n'est pas imprégnée de religieux [...] Le pouvoir n'est rien par lui-même. (Ellul, 1973 : 320-321.)

Cela dit, la désacralisation chrétienne de l'État n'a pas empêché celui-ci de se sacrifier lui-même contre les prétentions universelles de l'Église. Les princes, forts des conseils de leurs légistes, se sont faits eux-mêmes les médiateurs de Dieu sur terre, une stratégie qui s'est victorieusement retournée contre l'Église, selon Ellul. En somme, explique-t-il, l'État s'est sanctifié lui-même en pigeant dans la matrice religieuse de l'adversaire, ou du concurrent que fut l'Église. On le voit clairement dans les écrits précurseurs de Dante et de Marsile de Padoue qui multiplient de subtils arguments pour étayer la médiation directe que le prince ou l'empereur peut établir

avec le divin, pour ainsi doubler le pape sur son propre terrain. Comme l'écrit Ellul :

Le mécanisme du droit divin a été, il ne faut pas l'oublier, surtout un moyen de combat contre l'Église. C'est pour déposséder l'Église, en somme, de son autorité que le pouvoir s'est déclaré de droit divin. (Ellul, 2022 : 131.)

Quant à la laïcisation rationaliste du pouvoir, elle est l'œuvre, en grande partie, du droit contemporain, qui use des concepts de droit positif, de laïcité, de séparation de l'Église et de l'État, de neutralité religieuse, etc., pour extirper l'État de sa matrice religieuse ou de toute empreinte, fonctionnelle et symbolique, du sacré religieux. Cette laïcisation, comme Manent l'a souligné lui-même, vise à faire en sorte que le droit de l'État procède, non plus du Ciel, mais des choses de la terre (Manent, 2001b : 13). Les publicistes modernes saisirent tôt cette dimension de leur travail ; Samuel de Pufendorf, qui publia en latin, vers 1687, un traité de la religion chrétienne par rapport à la vie civile, écrivit que :

[...] les états n'ont pas été établis pour la Religion, ou que, les hommes se joignant pour composer des sociétés civiles, ne l'ont fait à dessein d'inventer une nouvelle Religion, ni pour en pratiquer les exercices. (Pufendorf, 1690 : 21.)

En somme, la cité, fruit du travail et de la liberté humains, réalise sa vocation politique par délestage d'une dimension de l'existence humaine qui avait longtemps environné le pouvoir, comme si l'État, après s'être fortifié dans un premier mouvement d'imitation de la religion, continuait son édification en coupant désormais les liens avec elle. Au vingtième siècle, le projet moderne de l'État total fera même de l'abolition de toute transcendance, de toute religion, la condition nécessaire de son accomplissement, pour « ruiner la référence de la société à un autre qu'elle » (Gauchet, 2005 : 85).

À ce compte, on pourrait donc penser que l'État laïque a créé entre lui et le sacré un fossé infranchissable, une béance que des garde-fous institutionnels et juridiques interdisent à ses agents et aux porteurs religieux du sacré de combler. Le sacré subsisterait dans l'État en tant qu'« anomalie vestigiale », tel l'art dans les sociétés industrielles capitaliste ou socialiste (Clair, 1983 : 85). L'État laïque contemporain se donnerait ainsi à voir comme

instrument de la raison, d'une raison humaine qui délibère sans devoir en référer à des légitimations extrahumaines. Le libéralisme aussi bien que le marxisme ont porté cet idéal. Rappelons-nous cette phrase de Marx : « l'État démocratique, l'État véritable, n'a pas besoin de la religion pour son achèvement politique, il peut s'en passer, parce qu'en lui le fondement de la religion est réalisé d'une manière profane » (Marx, 1993 : 82). Il demeure que pour tenir ensemble, pour se perpétuer à travers les générations et malgré les heurts de l'histoire, il doit recueillir en lui à la fois une effectivité sociale et une légitimité métasociale, soit un fondement qui donne un sens et une identité au collectif dont il mène le destin et qui confère à ses décrets une normativité indexée à des finalités intangibles (Ellul, 2022 : 191). Et comme nous allons le voir, il n'a rompu ni avec le sacré religieux avec lequel il maintient un rapport étroit et complexe, ni avec le sacré civique, parfois confondu avec l'autre.

Les sacralités de l'État laïque contemporain

Revenons sur l'idée de l'État laïque. On le dit séparé, sans prendre de part aucune à la religion, ou aux religions, on le déclare neutre aussi, sans jugement sur les vérités religieuses ou philosophiques, reléguant ces questions à des opinions qui ne sont pas censées déterminer ni la décision politique ni les moyens du droit. Or, chez les premiers penseurs de l'État laïque, ou séparé de la religion, il y a la revendication que l'État est le souverain des choses sacrées, il a sur elles une prise qu'aucune confession religieuse ne peut lui disputer. Comme l'a souligné Marcel Gauchet, la soumission absolutiste de la religion à l'État défendue par Hobbes et d'autres philosophes répondait à « l'exigence de placer l'autorité collective [...] dans une position d'éminence telle qu'elle soit fondée à se subordonner les choses sacrées » (Gauchet, 1998 : 45).

Cette affirmation d'autorité plénière vient cependant avec une réserve : l'État ne réglemente que l'aspect extérieur des choses sacrées, laissant le for intime aux tranchées inaccessibles de la conscience, ainsi que s'employèrent à le signaler des penseurs aussi divers que Grotius, Spinoza et Hobbes. Ce qui, à bien y songer, met l'État dans une situation paradoxale où, se disant affranchi du sacré

religieux, il doit néanmoins, pour remplir son office, nommer ce sacré, le constituer par ses lois, le répertorier, voire l'institutionnaliser, même si c'est pour le reléguer hors de ses enceintes et activités propres. Le médiologue Régis Debray a du reste souligné cette situation, puisque l'État laïque, pour s'ériger en garant des sacralités privées « autogérées », doit lui-même se poser comme agent « transcendant à ces transcendances particulières » (Debray, 2001 : 489). En somme, s'il est agnostique, pour reprendre la formule du pédagogue Fernand Buisson, l'État n'est pas pour autant indifférent au sacré religieux, puisqu'il en est à la fois le gardien, le régulateur, et même le défenseur dans une certaine mesure, puisqu'il peut ériger les lieux de culte en temples inviolables protégés par la loi, ce que fit d'ailleurs la loi française de 1905 sur la séparation de l'Église et de l'État³. Il peut également officialiser des rites religieux et les intégrer dans la vie civile⁴. Dans un même mouvement, il reconnaît une sacralité religieuse qui existe hors de son enceinte et de ses opérations, et c'est lui qui la sacrifie aux yeux des citoyens en la protégeant de son bras répressif, quitte à réservé des lieux intangibles, dont la profanation est légalement punissable. Cependant, en sanctuarisant le culte, l'État donne aussi à son domaine propre un statut à part. Cette même loi de 1905 interdit aux lieux de culte de se prêter à des réunions politiques ou à des opérations électorales⁵, interdiction reprise par la loi fédérale mexicaine de 1992 sur les associations religieuses et le culte religieux, lesquelles ne peuvent, sous peine de sanction pénale, porter préjudice aux symboles de la patrie ou favoriser leur retrait (art. 25 et 29).

³ Art. 32, *Loi du 9 décembre 1905 sur la séparation des Églises et de l'État*, République française. Récupéré le 2 février 2023 de <http://www2.cnrs.fr/sites/thema/fichier/loi1905textes.pdf>.

⁴ Par exemple, cet arrêté adopté par le gouvernement français qui reconnaît la Grande Mosquée de Paris comme organisme religieux autorisé à habiliter les sacrificeurs rituels pour l'abattage d'animaux. Arrêté du 15 décembre 1994 relatif à l'agrément d'un organisme religieux habilitant des sacrificeurs rituels, *JORF* [Journal officiel de la République française], no 298 du 24 décembre 1994, République française. Récupéré le 23 mars 2023 de <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000367964>.

⁵ Art. 35-1, *Loi du 9 décembre 1905 sur la séparation des Églises et de l'État*, République française.

Il y a donc deux ordres à part, qui ne doivent pas se mêler, et qui ont leur dignité propre. La loi fédérale mexicaine précitée défend même formellement aux représentants de l'État d'assister en tant que tels à un culte public⁶. C'est comme s'il y avait deux ordres de sacralité concurrents, qui s'excluent mutuellement. Après avoir adopté une loi sur la laïcité de l'État en 2019, le Québec a pris un décret qui retire de son ordre de préséance protocolaire pour les cérémonies d'État les dirigeants religieux, bien que cet ordre intègre des représentants de la société civile comme les dirigeants d'université⁷.

En proclamant que certains lieux, édifices et monuments publics doivent être libres de symboles religieux, l'État affirme dès lors leur caractère spécial, dérivé de valeurs ou de faits historiques chers à la mémoire collective, qui transcendent la communauté immédiate et concrète dont l'État procède. Ces lieux et édifices de l'État se distinguent d'ordinaire par leur architecture et leur majesté, souvent par une riche ornementation qui emprunte au langage prestigieux de l'antiquité gréco-romaine, et sont gardés et protégés, au point que c'est une grave infraction que d'y pénétrer et de mettre les lieux à sac, comme on l'a vu au lendemain des élections présidentielles américaines sur le Capitole en janvier 2021. Ces lieux et ces édifices sanctifiés en quelque sorte sont dépositaires de la mémoire nationale, célébrée par des fêtes, des cérémonies, des liturgies d'État. On y honore les morts, les patriotes qui ont versé leur sang pour la patrie, comme l'a fait l'Italie le 25 avril 2023, pour souligner, dans le grandiose Autel à la Patrie, ou le marmoréen monument Victor-Emmanuel II, la résistance au fascisme. Dans plusieurs nations, la patrie a ainsi joui d'un « transfert de sacralité » qui se déploie et se cristallise par des rites civiques qui mobilisent la mémoire et les arts. Ce phénomène, l'historienne Mona Ozouf l'avait constaté pour la France révolutionnaire, qui devait refonder les bases de la légitimité, après le renversement de l'Ancien Régime (Ozouf, 1976 ; cf. Pena-Ruiz,

⁶ *Ley de asociaciones religiosas y culto público*, art. 25, 15 juillet 1992, Fédération des États-Unis mexicains.

⁷ Décret concernant l'ordre de préséance des autorités convoquées individuellement dans les cérémonies publiques organisées par le gouvernement du Québec, no 1123–2019, 11 novembre 2019. Récupéré le 23 mars 2023 de <https://www.mrif.gouv.qc.ca/content/documents/fr/GUI-Ordre-preseance-autorites-gouvernement-quebec-MRIF.pdf>.

2012 : 154). Dès lors, l'État révolutionnaire remplaça l'Église dans la formation des sujets devenus citoyens en vue d'instaurer une religion civile républicaine (Schröer, 2015).

Les fondements extrarationnels de l'État moderne

Or, l'État repose sur des fondements qui lui échappent pour une bonne part, car il ne possède pas en lui-même le principe qui confère unité, continuité et légitimité. Pour plusieurs auteurs, la constitution de la société s'appuie sur des assises extrarationnelles, qui puissent dans le religieux et le sacré, et cela même au sein de l'État laïque au droit rationalisé. C'est notamment la thèse d'Ellul qui, s'appuyant sur les travaux de Georges Gurvitch, écrit :

Toute société est en même temps une société religieuse et magique, y compris la nôtre, et nous avons tous des comportements en même temps religieux et magiques, même si nous prétendons être parfaitement rationalistes. En réalité, c'est sur ce fondement du vieux dilemme religieux/magique que repose notre reconnaissance que la règle de droit est normative, c'est-à-dire qu'elle est investie d'une espèce de prestige religieux et magique. (Ellul, 2022 : 59.)

Pour Ellul, la loi est investie d'une force obligatoire par une opération qui dépasse les rouages des institutions. Elle mobilise des ressources symboliques qui sollicitent ou perpétuent le sacré magique et religieux. C'est l'un des facteurs sous-jacents, constitutif même de la société, qui donne à la loi un sens normatif qui force le respect, ou suscite, au contraire, le désir de sa transgression⁸.

Pour plusieurs sociologues, cette dimension magique est encore à l'œuvre par l'opération de la représentation politique et du vote.

⁸ Castoriadis, dans son langage propre, rappelle que toute institution doit trouver un ancrage dans l'imaginaire social, d'ordre symbolique, et non uniquement dans l'opération de sa fonctionnalité : « La vue moderne de l'institution, qui réduit la signification au fonctionnel, n'est que partiellement correcte [...] Par-delà l'activité consciente d'institutionnalisation, les institutions ont trouvé leur source dans l'imaginaire social. Cet imaginaire doit s'entrecroiser avec le symbolique, autrement la société n'aurait pas pu "se rassembler", et avec l'économique-fonctionnel, autrement elle n'aurait pas pu survivre » (Castoriadis, 1975 : 196–197).

On le voit dans le traitement réservé aux représentants, détenteurs d'une parole efficace, réputés communier avec l'intérêt général, et recevoir des pouvoirs extraordinaires par des procédures rituelles censées faire parler le peuple, ou la nation, soit de grandes entités collectives imaginées où l'électeur individuel porte une voix profane. Le théoricien du droit Hans Kelsen a déjà comparé la doctrine du peuple-sujet souverain en démocratie à un « masque totémique », qui confère à son détenteur une « autorité inaliénable » (Kelsen, 2004 : 97 ; cf. Colliot-Thélène, 2013). « Dans cette perspective, l'élection est un processus permettant au peuple de revêtir le masque totémique avant de parer l'élu de cet attribut » (Fromentin et Wojcik, 2008 : 21–22). Les représentants, par l'élection, acquièrent un statut séparé, à nul autre comparable, qui les investit de pouvoirs et d'immunités extraordinaires par rapport à leurs commettants. Ils acquièrent une qualité qui, dans certains cas, les élève au-dessus du commun des mortels, au point qu'on leur réserve des lieux distincts et qu'on entoure leurs personnes de séparations physiques, accompagnées d'interdictions⁹. De plus, on leur rend un culte positif. Pensons aux funérailles nationales ou solennelles grandioses faites aux dirigeants et au caractère hiératique de leurs sépultures, qui peuvent devenir des lieux vénérés ; même quand les dirigeants préfèrent des funérailles strictement privées, l'État décrète souvent une période de deuil national (Fleurdogue, 2008), sans compter les manifestations populaires spontanées pour rendre hommage au défunt. On les immortalise en baptisant les rues, les places, les édifices, et même les porte-avions de leur nom.

Les frontières, une séparation spatiale et primordiale du profane et du sacré

Dans l'État moderne, c'est le droit qui sépare le profane et le sacré. Or, cette séparation entre ces deux ordres de réalité ne consiste pas uniquement à identifier des choses à part, régies par des règles particulières. Elle consiste, plus fondamentalement, dans

⁹ Comme la criminalisation, en France, de l'outrage fait à une personne détentrice de l'autorité publique, punissable d'un an d'emprisonnement et d'une amende de 15 000 euros. Voir l'article 433-5 du Code pénal français. Les lois françaises consolidées sont disponibles de <https://www.legifrance.gouv.fr>.

le fait même que le droit est inséparable de la création d'un ordre humain, stabilisé par des normes appliquées à l'intérieur d'un territoire défini, qui comporte donc des bornes, par-delà lesquelles cet ordre ne saurait prévaloir ou garantir la protection de ses lois. Pour les géographes Guychonnet et Raffestin, le caractère sacré des frontières est un fait observable de l'Antiquité à nos jours. « Cette transmission du caractère sacré a pris des formes laïques qui s'expliquent dans les temps modernes par le nationalisme », notent-ils (Guychonnet et Raffestin, 1974 : 16). Pour Ellul, la délimitation spatiale du profane et du sacré incombe d'abord au droit :

Une des fonctions primordiales du droit est de tracer un périmètre à l'intérieur duquel va se situer un ordre juridique et à l'extérieur duquel se dégagera un autre monde. Se pose la question cruciale des limitations : la délimitation entre le profane et le sacré. Chaque fois qu'il y a une intervention de l'homme il y a une délimitation des droits. C'est pour cette raison que les villes construisent des murs. Il faut souligner l'extraordinaire importance des frontières. (Ellul, 2022 : 217.)

Ellul souligne ici la dialectique entre l'espace intérieur, où l'ordre du droit stabilise les relations humaines, et l'extérieur, où règne l'espace naturel désordonné. « Le dieu de l'intérieur est un dieu d'ordre. Le dieu de l'extérieur est imprévisible » (*ibid.*).

Dans ce passage, Ellul pose une analogie entre les religions primitives ou animistes qui attachent les divinités à un lieu précis et le droit, dont l'ordre prévaut à l'intérieur d'un espace défini. Si bien que pour entrer dans cet espace, l'étranger doit accomplir une cérémonie, qui atteste son accession à un monde nouveau, habité d'un autre esprit. C'est en ces termes qu'il élucide le sens des cérémonies de citoyenneté :

Comme la religion est celle des dieux dans un espace donné, le droit est le droit d'un espace donné. [...] L'étranger qui pénètre dans un nouveau lieu ordonné par le droit du lieu doit être inséré par une cérémonie d'ordre juridique. Cet ordre juridique définit, par exemple, l'exercice du pouvoir, l'exercice de la propriété. (Ellul, 2022 : 218.)

Comme l'expliquait un préfet à l'occasion d'une cérémonie d'accueil de nouveaux citoyens français : « Vous témoignez à la France votre amour et votre confiance et la France en retour, vous offre ce qu'elle a de plus sacré, la citoyenneté »¹⁰. Une proclamation prise par le Président Barack Obama rappelle que les nouveaux citoyens « prêtent un serment sacré pour rejoindre [la] famille américaine »¹¹.

Le soubassement sacré du droit laïque rationalisé

On pourra arguer que les exemples donnés jusqu'ici de sacralité attachée à l'État et à son droit sont périphériques, et que dans son opération, le droit moderne obéit essentiellement à sa logique d'efficience, de prévisibilité et de rationalité. Le droit rationalisé moderne possède toutefois des soubassements et une dimension sacrés que les juristes éludent souvent dans leurs études. Pour le juriste Jacques Chevallier, cependant, la loi tire sa force et sa primauté de la jonction d'une raison « transcendante » et d'une raison immanente au corps social (Chevallier, 2017 : 128–129). La rationalité que le droit prétend déployer à travers l'État découle en fait de croyances qui entourent la loi, ordonnatrice du système politique et social, et l'érigent en véritable mythe, soutient l'auteur (Chevallier, 1990 : 1661). L'aspect transcendental de la loi provient de ce qu'elle est posée, donnée, par un « Sujet extérieur et supérieur à la société ». Selon Chevallier, la laïcisation du droit n'a pas tout à fait enlevé à la loi sa « gangue magique ou religieuse » plus visible dans les sociétés traditionnelles, puisqu'elle continue d'être imputée à un « Sujet anonyme, insaisissable et mystérieux », nommé d'ordinaire l'État (*ibid.* : 1655). Le droit laïcisé n'en institue pas moins un « Ordre sacré », où s'imprime « une Raison transcendante au corps social » (Chevallier, 2017 : 128–129). De cet ordre coule la source de tout pouvoir, les constitutions et les

¹⁰ Allocution de M. Ziad Khoury, préfet de l'Aisne, du 20 janvier 2020. Récupéré le 24 mars 2023 de <https://www.aisne.gouv.fr/contenu/telechargement/25720/169583/file/Discours%20naturalisations%202020%20janvier.pdf>.

¹¹ Barack Obama, *Presidential Proclamation – Constitution Day and Citizenship Day, Constitution Week*, 2016 (16 septembre). Récupéré le 12 mars 2023 de <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2016/09/16/presidential-proclamation-constitution-day-and-citizenship-day>.

codes modernes remplaçant dans les imaginaires ce que furent les « Tables de la loi » dictées par un dieu transcendant.

Par ailleurs, la loi ne se résume pas à un simple acte d'autorité décrété par une puissance extérieure ; elle doit aussi provenir d'une volonté collective, c'est-à-dire d'un corps social capable de raison, nommé la Nation en France et dans d'autres pays, où la volonté des citoyens se communique à des représentants qui font la loi en leur nom. Chevallier attribue la force de la loi moderne au mariage de « l'onction étatique » et du « sacre démocratique », laquelle union contribue « à placer le droit sous le sceau de la raison » (*id.*). Grâce à la sacralisation de la loi, « l'État de droit sacrifie le pouvoir dont il émane » (Chevallier, 1994 : 108).

Il arrive d'ailleurs que les juristes français et hispaniques parlent de la majesté de la loi (*majestad de la ley*). Le rédacteur du Code civil français, Jean-Étienne-Marie Portalis, chérissait cette maxime : « Il ne faut point de lois inutiles ; elles affaibliraient les lois nécessaires ; elles compromettraient la certitude et la majesté de la législation » (Portalis, 2004 : 15). La majesté de la loi se traduit aussi dans le cérémonial judiciaire et l'architecture des palais de Justice, érigés en temples ou lieux hiératiques qui sont séparés de leur environnement (Khénaffou, 2019). On a déjà comparé le juge à une figure totémique dans les analyses d'anthropologie judiciaire. Bref, le droit, que ce soit par ses entités, par la matérialité des lieux de justice ou par l'incarnation humaine de la loi sous la forme du juge mobilise diversement les ressources symboliques du sacré (Branco et Dumoulin, 2014).

La sacralité des constitutions

La sacralité du droit se distribue toutefois avec des degrés d'intensité variable, selon le type de normes envisagé. Plus la norme est considérée comme rigide, c'est-à-dire difficile à modifier, plus sa sacralité devient visible. C'est pour cette raison qu'on dira rarement d'un simple règlement ou d'un arrêté ministériel qu'il est sacré, alors que si la loi jouit d'une certaine majesté, la constitution, quant à elle, sera placée au sommet aussi bien de la hiérarchie des normes que des sources sacrales du droit. Ainsi que le notait Ellul,

Une fois que la Constitution est là, c'est un texte sacré. On fait l'exégèse minutieuse de chaque terme de la Constitution pour voir comment elle peut s'appliquer ou ne pas s'appliquer, comme si c'était vraiment une révélation divine. (Ellul, 2022 : 171.)

Dans certains pays, la constitution jouit d'un véritable culte, son caractère sacro-saint est célébré dans les discours des politiciens, et même par des festivités qui lui sont consacrées, à l'occasion de journées officielles, comme le 17 mars en Italie, déclaré journée de l'unité du pays, de la Constitution, de l'hymne national et du drapeau. Aux États-Unis, plusieurs observateurs de la scène politique ont souligné la dimension sacrale que la Constitution de 1787 s'est acquise, devenue un élément distinctif de la nation américaine. Celle-ci fonctionne, note un juriste américain, comme un « document quasi religieux, comme l'incarnation tangible de la “religion civile” américaine » (Rogoff, 1997 : 33). Au vrai, on y vénère la Constitution comme un texte « sacré » depuis sa création, ses concepteurs l'ont même comparée aux Saintes Écritures, dont la Cour suprême formerait le temple (Klein, 1995 : 173).

Mais pourquoi les constitutions acquièrent-elles une telle valeur « canonique », pour reprendre un terme utilisé par le juriste Rogoff ? Dans le cas américain, l'une des raisons se trouve dans l'extraordinaire autorité que confère la puissance mythique de la fondation révolutionnaire, commencement à partir duquel un ordre nouveau, pérenne, se met en place. Hannah Arendt a souligné la « ressemblance frappante » entre la vision romaine de l'*auctoritas*, distingué du simple pouvoir (*potestas*), qui prend appui sur la fondation ancienne de Rome par Romulus, et la conception américaine de l'autorité, qui repose sur la fondation de la République américaine à la suite d'une guerre d'indépendance concluante, qui fit table rase de l'Ancien Régime pour établir un ordre nouveau dérivé du consentement mutuel et de la délibération. Cette ressemblance s'établissait plus précisément entre « l'*auctoritas* » dont le Sénat augmentait les décisions politiques dans la Rome antique et l'autorité de la branche judiciaire telle que conçue par Montesquieu, « qui constitue néanmoins la plus haute autorité dans les gouvernements constitutionnels » (Arendt, 1972 : 161). Si la révolution tient lieu de fondation pour les Américains, à l'instar de la fondation mythique de l'Urbs pour les Romains, la

fondation possède-t-elle pour autant sa propre force sacrale ? C'est ce que semble penser Arendt dans ce passage :

Et de même qu'on assignait pour origine à « tous les auspices » le grand signe par lequel les dieux donnèrent à Romulus l'autorité pour fonder la cité, de même toute autorité dérive de cette fondation, reliant tout acte au début sacré de l'histoire romaine, ajoutant, pour ainsi dire, à tout moment singulier tout le poids du passé. (*Ibid.* : 162.)

Dans *De la révolution*, Arendt souligne le fait que la fondation crée par elle-même son absolu, « qui réside dans l'acte même » du commencement ainsi posé (Arendt, 2012 : 314). De même que les Romains, par le mythe littéraire d'Énée, se voyaient comme les fondateurs d'une nouvelle Troie, les Américains pensaient, non répéter Rome, mais en forger une nouvelle.

La sacralisation de la personne par les droits de l'homme

Autre source de sacralisation de l'État, qui se réalise par dérivation, est celle de la personne même, à travers la consécration juridique des droits de l'homme. On a déjà évoqué une religion civile s'agissant de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, dont on a souvent relevé les fondements religieux (Scubla, 2004). Cette sacralisation correspond à une évolution des sociétés, qui minorent les interdits et les valeurs collectifs au profit de l'individu, nouveau siège du sacré. L'État laïque se sacralise au moyen de la protection des droits de la personne, dont il est le gardien ultime, par le truchement des tribunaux, qui profitent d'une aura sans précédent, alors que les autres pouvoirs perdent de leur prestige. Le culte contemporain du droit aboutit ainsi, selon Jacques Chevallier, « à la sacralisation du juge » (Chevallier, 1994 : 147), érigé en nouvelle forme de pouvoir spirituel comme l'a souligné Pierre Manent (Manent, 2001b : 294).

Le processus de sacralisation de la personne, parallèlement ou en lieu et place du respect dû à la majesté divine, Emile Durkheim l'avait fort bien cerné dans ses écrits. Il découlait d'après lui de l'individualisme professé par des philosophes comme Kant et Rousseau ainsi que par la Déclaration de 1789. Cet individualisme porte une idée « toute empreint[e] de religiosité » et qui n'est pas réductible à la poursuite de fins utilitaires et qui vise la personne en

tant qu'elle participe de la condition humaine proprement dite. Ainsi, selon Durkheim :

Cette personne humaine, dont la définition est comme la pierre de touche d'après laquelle le bien se doit distinguer du mal, est considérée comme sacrée, au sens rituel du mot pour ainsi dire. Elle a quelque chose de cette majesté transcendante que les Églises de tous les temps prêtent à leurs Dieux ; on la conçoit comme investie de cette propriété mystérieuse qui fait le vide autour des choses saintes, qui les soustrait aux contacts vulgaires et les retire de la circulation commune. Et c'est précisément de là que vient le respect dont elle est l'objet. Quiconque attente à une vie d'homme, à la liberté d'un homme, à l'honneur d'un homme, nous inspire un sentiment d'horreur, de tout point analogue à celui qu'éprouve le croyant qui voit profaner son idole. Une telle morale n'est donc pas simplement une discipline hygiénique ou une sage économie de l'existence ; c'est une religion dont l'homme est, à la fois, le fidèle et le Dieu. (Durkheim, 2020 : 286–287.)

Durkheim considère d'emblée que cette nouvelle religion forme un avatar de la « religion de l'humanité » et qu'elle possède la capacité même de remplacer les religions spirituelles anciennes :

Cette religion de l'humanité a tout ce qu'il faut pour parler à ses fidèles sur un ton non moins impératif que les religions qu'elle remplace. Bien loin qu'elle se borne à flatter nos instincts, elle nous assigne un idéal qui dépasse infiniment la nature [...]. (*Ibid.* : 289.)

Les clauses d'éternité

La technique constitutionnelle sait aussi créer des valeurs intangibles¹², que certains diront éternelles, par l'artifice des dispositions soustraites à toute révision constitutionnelle, qu'on appelle en Allemagne « clauses d'éternité », ou *Ewigkeitsklauseln*, comme en renferme une la *Loi fondamentale de 1949* à l'article 79(3). Aucun constituant ne peut les modifier. Dans la Constitution du Portugal, la séparation de l'Église et de l'État fait

¹² Sur les droits intangibles, voir Grewe (2011).

partie des principes intangibles, qui échappent au pouvoir constituant (art. 288). En France, le principe républicain de l'État est intangible (art. 89). Cette pratique remonte aux premières constitutions des États américains, comme celle du Delaware et du New Jersey. On aurait recensé de telles clauses d'immutabilité dans 59 constitutions étatiques à travers le monde dans une étude réalisée en 2015 (Hein, 2015). Bref, des constitutions contemporaines flirtent avec l'idée d'éternité, quoique de source humaine. Dans un ouvrage consacré à l'architecture de la république en France, on commente en ces termes le style épuré de l'hôtel de ville de Boulogne-Billancourt : « La nudité ornementale d'une république éternelle ». On ajoute : « Ce "jansénisme décoratif" confère à l'œuvre la supériorité d'être à la fois de son temps et hors du temps » (Andrieux et Lavin, 2009 : 271). Que ce soit par le droit ou l'architecture, l'État trouve des moyens de se donner des airs d'éternité.

Les sacralités du droit pénal

Le droit pénal fournit aussi le moyen de protéger des choses ou des êtres contre des atteintes jugées intolérables au nom de valeurs sacrées, telle la vie, considérée comme « le concept le plus fondamental et le plus normatif de l'éthique et du droit » (Keyserlink, 1979 : 3). Le sociologue Marcel Mauss estimait que le droit pénal de l'État moderne trouvait ses racines dans une origine religieuse : le droit pénal impose des peines, parce que la peine criminelle s'assimile à « la sanction infligée pour la transgression d'un interdit sacré », inspirée par l'horreur que suscite auprès de la collectivité la perpétration d'un sacrilège¹³. On a beaucoup débattu de la laïcisation du droit pénal, avec l'abrogation du crime de blasphème ou la dériminalisation de l'avortement actées dans plusieurs pays, après d'âpres polémiques qui, dans le cas de l'avortement, semblent inépuisables. L'ancien langage sacral a laissé des traces dans le vocabulaire du droit pénal ; on pense à l'interdiction de profaner les cadavres et les sépultures. Le droit pénal français et mexicain use même du terme « profanation » à ce

¹³ Voir Gros, « Punir, c'est rappeler la loi », dans Garapon *et al.* (2001 : 18).

sujet¹⁴. Le Code pénal français sanctionne aussi les outrages faits à des symboles collectifs, comme le drapeau ou l'hymne national¹⁵. On trouve également dans le Code pénal espagnol une infraction punissant les outrages faits à l'Espagne, à ses communautés autonomes ainsi qu'à leurs symboles et emblèmes (art. 543). La «*profanación*» du drapeau des États-Unis est un crime selon le Code pénal de Porto Rico (art. 1325). Rappelons ce qu'observait Cornelius Castoriadis sur le drapeau :

Un drapeau est un symbole à fonction rationnelle, signe de reconnaissance et de ralliement, qui devient rapidement ce pour quoi on peut et on doit se tuer, et ce qui fait descendre les frissons le long de la colonne vertébrale des patriotes qui regardent passer le défilé militaire. (Castoriadis, 1975 : 196.)

Et pour terminer, l'épreuve sacrale de la guerre

Bref, l'État moderne qui borde et mime le religieux en se séparant de lui continue à produire du sacré. Il le fait de diverses façons, dans les limites spatiales qui le contiennent, par le truchement d'institutions représentatives qui accomplissent le rituel de la volonté démocratique faite loi et par les opérations du droit riche en symboles sous-jacents qui cautionne l'existence du pouvoir et l'autorise à agir au nom de valeurs et d'impératifs excédant sa propre consistance. Le sacré dans l'État et à travers l'État se révèle toutefois discrètement ; il affleure ça et là dans les discours et s'éprouve dans les cérémonies et les forums, parlementaires, judiciaires, où s'élabore la loi, fût-elle suprême, comme la constitution, ou punitive, tel que le droit pénal. Cela est vrai en temps normal, c'est-à-dire en temps de paix, quand l'État et la collectivité sociale qu'il renferme vaquent à leurs affaires régulières, sans devoir mettre en jeu leurs fondements et leurs ressources vitales. Il en va autrement en période de guerre, où le cadre de référence de la vie ordinaire s'effondre au profit d'un

¹⁴ Art. 225-17, *Code pénal*, République française ; art. 280, 280 bis, 281, *Código Penal Federal* (Mexique).

¹⁵ Voir l'infraction d'outrage, article 433-5 à 433-5-1, *Code pénal*, République française, contenue dans le livre IV listant les crimes contre la nation, l'État et la paix publique.

régime de mobilisation générale qui mousse le sacrifice pour la patrie, éveille des sentiments de solidarité hors du commun et attise des passions extrêmes que la paix avait endormies. Max Weber a d'ailleurs fait valoir dans l'un de ses textes que la guerre crée des sentiments de « dévouement, de pitié et d'amour » qui exaltent chez les combattants « un esprit de sacrifice inconditionnel » que les religions ne peuvent guère égaler, sauf « dans les communautés héroïques fraternelles » (Weber, 1986 : 15–16). À ce point, estime Weber, politique et religion entrent en une concurrence aiguë, où le caractère extraordinaire de la fraternité guerrière jusqu'à la mort rivalise avec l'« expérience de la communion avec Dieu » (*ibid.* : 16).

Roger Caillois, pour sa part, a avancé l'idée que la guerre dans les sociétés développées joue un rôle similaire à celui de la fête dans les sociétés primitives. La guerre, à l'instar de la fête, apparaît comme « une explosion périodique », qui liquide l'excédent, « au cours de laquelle l'individu et la société ont l'impression de s'accomplir, c'est-à-dire de parvenir à la vérité et d'accéder à un paroxysme d'existence » (Caillois, 2012 : 213). Pareille en cela à la fête, la guerre :

[...] exerce la même fascination et apparaît à la fin comme la seule manifestation du sacré que le monde contemporain ait su produire à la mesure des moyens et des ressources gigantesques dont il dispose. (*Ibid.* : 213.)

À voir toutes les ressources, en vies humaines et en matériel, que des États consacrent aujourd'hui à la sauvegarde de leur territoire contre une invasion, effective ou appréhendée, ainsi que le pathos extatique qui entoure la guerre, dût-elle être hybride et conduite avec des drones, il se trouve que l'État n'a pas rompu les liens avec les puissances de Thanatos. Et l'horreur que provoque la perpétration de massacres à grande échelle que le droit international tente de proscrire par la notion de génocide, fait surgir la « transgression d'un sacré qui ne préexistait pas vraiment et qui est rendu paradoxalement visible » (Grangé, 2022 : 192). Par-delà la guerre au sens classique, la lutte contre le terrorisme permet également à l'État de créer son propre espace sacré, distinct du discours religieux, où le sacrifice de victimes innocentes transforme le combat contre la terreur en guerre sacrée (Scolari, 2014).

Conclusion

Ces mots du théologien américain William Cavanaugh (2022 : 81) serviront de conclusion :

Ainsi, dans un monde prétendument sécularisé, nous continuons à servir des dieux qui sont tout aussi transcendants et irrationnels que les dieux d'autrefois, pour reprendre les termes de Weber.

Le sacré refoulé dans le religieux par l'État laïque irrigue néanmoins ce dernier de part en part, au risque toutefois du paroxysme.

Bibliographie

- ANDRIEUX, Jean-Yves et Marie LAVIN. 2009. *L'architecture de la République*. Paris : CNDP.
- ARENKT, Hannah. 1972 [1954]. *La crise de la culture*. Paris : Gallimard.
- . 2012 [1963]. *De la révolution*. Paris : Gallimard.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. 2000. «La naissance de l'État, processus de sécularisation». Dans *Le droit, l'État et la constitution démocratique*, p. 101–118. Bruxelles : Bruylant / Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, LGDJ.
- BRANCO, Patrícia, et Laurence DUMOULIN. 2014. «La justice en trois dimensions : représentations, architectures et rituels». *Droit et société*, vol. 87, no 2, p. 485–508.
- CAILLOIS, Roger. 2012. *Bellone ou la Pente de la guerre*. Paris : Flammarion.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.
- CAVANAUGH, William. 2022. *Idolâtrie ou liberté*. Paris : Salvator.
- CLAIR, Jean. 1983. *Considérations sur l'état des Beaux-Arts*. Paris : Gallimard.
- CHEVALLIER, Jacques. 1990. «La dimension symbolique du principe de légalité». *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, no 6, p. 1654–1677.
- . 1994. *L'État de droit* (2^e éd.). Paris : Montchrestien.
- . 2017. *L'État post-moderne* (4^e éd.). Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, LGDJ.
- COLLIOT-THELENE, Catherine. 2013. «Les masques de la souveraineté». *Tumultes*, vol. 40, no 1, p. 27–47.
- CRESPI, Franco. 1988. «Perte du sens et expérience religieuse». Dans *La sécularisation de la pensée*, sous la dir. de Gianni VATTIMO, p. 111–120. Paris : Seuil.
- DEBRAY, Régis. 2001. *Cours de médiologie générale*. Paris : Gallimard.
- DURKHEIM, Émile. 2020. «“L’individualisme et les intellectuels” (1898)». Dans *Sociologie politique. Une anthologie*. Édition et introduction par Florence HULAK, p. 281–299. Paris : Presses universitaires de France.
- ELIADE, Mircea. 1965. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.
- ELLUL, Jacques. 1973. *Éthique de la liberté*. 3 volumes. Volume 1. Genève : Labor et Fides,
- . 2022. *Philosophie du droit*. Paris : Table ronde.
- FLEURDOGUE, Denis. 2008. «Naissance d'une tradition funéraire présidentielle. Mourir sous la V^e République». *Études sur la mort*, vol. 1, no 133, p. 111–125.
- FESSEL, Michaël. 2000. *La religion*. Paris : Garnier-Flammarion.

- GARAPON, Antoine, Frédéric GROS et Thierry PECH. 2001. *Et ce sera justice. Punir en démocratie*. Paris : Odile Jacob.
- GAUCHET, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie*. Paris : Gallimard.
- . 2005. *La condition politique*. Paris : Gallimard.
- GRANGÉ, Ninon. 2022. « Penser / représenter le massacre : un tabou philosophique depuis l'Antiquité ? ». *Kentron*, no 37, p. 173–196.
- GREWE, Constance. 2011. « Les droits intangibles ». Dans *Annuaire international de justice constitutionnelle*, 26–2010. Constitutions et droit pénal – Hiérarchie(s) et droits fondamentaux, p. 437–452.
- GUYCHONNET, Paul et Claude RAFFESTIN. 1974. *Géographie des frontières*. Paris : Presses universitaires de France.
- HEIN, Michael. 2015. « Ewigkeitsklauseln – Sag niemals nie ! ». *Katapult* (mai). Récupéré le 3 mars 2023 de <https://katapult-magazin.de/de/artikel/sag-niemals-nie>.
- JOAS, Hans. 2017. *Les pouvoirs du sacré*. Paris : Seuil.
- KELSEN, Hans, 2004 [1932]. *La démocratie. Sa nature, sa valeur*. Paris : Dalloz.
- KEYSERLINK, Edward W. 1979. *Le caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit* (étude). Commission de réforme du droit du Canada, Ottawa : Commission de réforme du droit.
- KHÉNAFFOU, Gérard. 2019. « Synthèse : l'origine religieuse des symboles de la Justice ». Dans *La laïcité dans la justice* [rapport de recherche], sous la dir. de Mathilde PHILIP-GAY *et al.*, p. 37–46. Lyon : Mission de recherche, Droit et Justice, Université Jean Moulin Lyon 3. Récupéré le 17 février 2023 de <https://shs.hal.science/halshs-02915076/document>.
- KLEIN, Milton M. 1995. « Mythologizing the U.S. Constitution ». *Soundings : An Interdisciplinary Journal*, vol. 78, no 1, p. 169–187.
- MANENT, Pierre. 1987. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris : Hachette.
- . 2001a. *Cours familier de philosophie politique*. Paris : Gallimard.
- . 2001b. *Les libéraux*. Paris : Gallimard.
- . 2007. *Enquête sur la démocratie*. Paris : Gallimard.
- MARX, Karl. 1993. *Œuvres choisies*. 2 volumes. Volume 1. Paris : Gallimard.
- OTTO, Rudolf. 1969 [1929]. *Le sacré*. Paris : Payot.
- OZOUF, Mona. 1976. *La fête révolutionnaire, 1789–1799*. Paris : Gallimard.
- PENA-RUIZ, Henri. 2012. *Dieu et Marianne*. Paris : Presses universitaires de France.
- PORTALIS, Jean-Étienne-Marie. 2004 [1801]. *Discours préliminaire du premier projet de Code civil*. Préface de Michel MASSENET. Bordeaux : Confluences. Récupéré le 15 février 2023 de https://mafr.fr/IMG/pdf/discours_1er_code_civil.pdf.

- PUFENDORF, Samuel. 1690. *Traité de la religion chrétienne par rapport à la vie civile*. Utrecht : Antoine Schouté.
- RATZINGER, Joseph, Benoît XVI. 2018. *Libérer la liberté*. Sion (Suisse) : Parole et Silence.
- RAYNAUD, Philippe. 2019. *La laïcité*. Paris : Gallimard.
- ROCARD, Michel. 1989. « Déclaration de M. Michel Rocard, Premier ministre, sur la célébration du Bicentenaire de la Révolution française et de la liberté de culte et la naissance du premier culte réformé à Paris, Paris le 7 juin 1989 ». Récupéré le 11 février 2023 de <https://www.vie-publique.fr/discours/195974-declaration-de-m-michel-rocard-premier-ministre-sur-la-celebration-du>.
- ROGOFF, Martin A. 1997. « A Comparison of Constitutionalism in France and United States ». *Maine Law Review*, vol. 49, no 21, p. 21–83.
- SCHRÖER, Christina. 2015. « Une rhétorique sacrée au service de la République profane. Le programme de La Révellière-Lépeaux sur les “institutions républicaines” comme première mise en œuvre d’une éducation morale étatique (1797–1799) ». *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 35, no 3, p. 95–110.
- SCOLARI, Baldassare. 2014. « Das Heilige im Staat und das Opfer für den Staat in Paul Kahns *Political Theology* ». *Theoriekritik*. Récupéré le 26 février 2023 de <http://www.theoriekritik.ch/?p=957>.
- SCUBLA, Lucien. 2004. « Les dimensions religieuses de la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen de 1789 ». *Ateliers*, no 27. Récupéré le 4 février 2023 de <http://journals.openedition.org/ateliers/8578>.
- FROMENTIN, Thomas et Stéphanie WOJCIK. 2008. « Préambule, sacré et profane, figures intangibles de la représentation politique ? ». Dans *Le profane en politique. Compétences et engagements du citoyen*, sous la dir. de Thomas FROMENTIN et Stéphanie WOJCIK, p. 13–25. Paris : L’Harmattan.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. 2010. *La religion et la cité*. Paris : Du Félin.
- WEBER, Max. 1986. « Parenthèse théorique : le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés ». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 61, no 1, p. 7–34.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. 2001. *Le sacré* (4^e éd.). Paris : Presses universitaires de France.

Abstract : The secular liberal state based on rationalised law postulates the possibility of separating politics from a so-called religious domain, with which it would break in every respect. While the liberal state may regulate the external aspect of religion, it remains the case that the state continues to deal with sacred things, to name them, and even to maintain them in various ways. In this sense, the sacred extends beyond the religious as understood by the categories of state law. Moreover, the contemporary liberal state makes itself sacred by various means. This is why it is on the verge of the sacred, whether it be the religious sacred that it imbues itself with, or a civic sacred that may predate the emergence of Christianity, the manifestations of which can be seen in the law itself, institutional rituals, the intangibility attributed to state borders, and even the institution of political representation, the 'totemic' significance of which has been emphasised by sociology and legal theory.

Keywords : Secular state, sacralization, politics, frontiers, constitution, separation of the religious and politics, law
