

LA LAÏCITÉ TURQUE

Gérard GROC*

Juger de l'expérience turque de la laïcité, dans un colloque consacré au thème : « l'État de droit et le Monde arabe » revient à s'interroger sur un cheminement éminemment spécifique. L'interrogation porte sur la transposition d'un processus politico-culturel, de son lieu d'origine (occidental) à une autre aire culturelle et religieuse. Elle porte aussi sur deux expériences : l'une qui, à travers sa permanence – et donc sa réalité – est restée néanmoins unique et peut apparaître ou comme modèle potentiel ou comme exception à cette transposition ; l'autre qui, bien qu'intérieure au monde musulman (autant par l'histoire politique et religieuse que par l'actualité du renouveau islamique qui s'y ébauche), reste extérieure à un monde arabe, pour lequel le legs ottoman est pourtant l'inspirateur principal des systèmes juridiques actuellement en vigueur. Sans oublier l'analyse interne du processus, c'est-à-dire le regard scrutateur sur toutes les phases de cette expérience.

Quel choix de critères faut-il opérer ? Doit-on s'en tenir à un vocable qui semble établir une distinction nette entre deux sphères (publique et privée) théoriquement circonscrites mais que la réalité ne corrobore que vaguement ? Faut-il rechercher une similarité avec un schéma originel qui a fait de la laïcité en France, la conclusion et la sanction sémantique d'un processus politique qui le précède, englobant des acquis antérieurs comme la notion de république ou la définition d'une politique scolaire, alors qu'en Turquie, tout le cheminement « laïque » est issu de l'irruption soudaine d'un renversement de régime ? Doit-on mettre en avant une laïcité « institutionnelle », réelle en Turquie mais qui n'est pas dénuée de méandres, de heurts et d'inachèvements partiels ? Peut-on se contenter de ne vérifier que la première proposition de la laïcité, à savoir la non-ingérence du religieux sur le politique, renvoyant dans les limbes la deuxième partie, la non-ingérence du politique sur le religieux ?

Il faut aussi anticiper les conséquences d'une telle analyse et voir que, dans le cas de la Turquie mais aussi dans une vision prospective de la laïcité envisagée dans le monde arabe, la réalité de l'expérience est indissociable d'une affirmation autoritaire de l'appareil d'État. En d'autres termes, la justification (historique ou idéologique, passée ou à venir) de cette expérience entraîne une justification implicite d'une coercition étatique (laquelle a pu aller en Turquie jusqu'au coup d'État). Cependant, si la revendication actuelle d'un processus démocratique illégitime *a priori* un tel recours à l'autoritarisme d'État, c'est une chose que les courants islamistes ont aussi fort bien comprise, qui se révèlent

* Chercheur au CNRS-IREMAM.

soudain comme de fervents partisans, du moins dans l'évolution turque actuelle, de la démocratisation pluralisante. Toute laïcisation s'en trouve-t-elle automatiquement déboutée ?

Il me semble que dans le cas de la Turquie, il faut aussi comptabiliser le facteur temps qui dissocie mesures gouvernementales précises et tangibles, partie émergée de l'iceberg, et retombées de ces mesures sur la vie politique et sur les attitudes du corps social (réactions secondaires voire tertiaires). Sans cela, nous risquons de passer aujourd'hui à côté d'une situation intéressante où, dans les aléas d'un contexte issu d'un coup d'État militaire, apparaissent des évolutions qui tendent à instaurer une parité de plus en plus équilibrée, encore inédite, entre partenaires au dialogue laïque, et semblent apporter, du moins encore, une garantie d'ouverture d'un processus politique où le renouveau islamique est pourtant probant, sans pour autant dériver vers une radicalisation de son action.

Nul doute qu'il faut de plus insérer dans cette histoire « laïque » de la Turquie, le développement économique et politique de ce pays, les évolutions de sa situation internationale etc., bref, toute une série de polarisations complémentaires qui permettent à des citoyens de se définir aujourd'hui en rapport à d'autres critères que le seul affrontement entre État et religion.

Le choix des mots

Processus ou référent

Les mesures considérées comme vecteur de laïcité en Turquie apparaissent dès le début de l'aventure kémaliste, avant même l'installation officielle du régime républicain en octobre 1923. Parmi les auteurs qui les relatent (ceux qui ont été contemporains de cette période (1) comme les historiens postérieurs (2)), les uns remontent à 1920, certains partent de 1921, d'autres attendent l'abolition du Sultanat (octobre 1922) pour enregistrer ce processus. Au vu des événements, des textes, des décisions politiques, tous s'accordent sur une énumération nous amenant jusqu'en 1935. La plupart de ces mesures sont célèbres, comme l'abolition du Sultanat, celle du Califat ou encore l'introduction du code civil suisse. D'autres relèvent de manière quelquefois plus indirecte de ce processus de laïcisation, par exemple la réforme de calendrier, celle de l'écriture, etc.

Pourtant, le mot même de laïcité n'apparaît que fort tard dans le débat politique turc. Le Parti Républicain du Peuple ne s'en saisit qu'en 1931 pour

(1) JASCHKE (G.) : *Der Islam in der neuen Türkei, Die Welt des Islam*, NS 1, LEIDEN 1951 ; DENY (J.) et MARCHAND (R.) : *La Turquie nouvelle*, Paris, 1933 ; LORD KINROSS : *Atatürk, The Rebirth of a Nation*, Nicosie 1964 ; VILLATA (J.B.) : *Atatürk*, Buenos Aires 1939 ; MARIE-ROUSSELIÈRE (A.) : *La Turquie constitutionnelle*, Thèse de Doctorat, Rennes, 1925.

(2) ROUX (J.P.), in LAMOUCHE : *Histoire de la Turquie*, Payot, 1953 ; BENOIST-MÉCHIN (J.) : *Mustafa Kemal ou la mort d'un Empire*, Albin Michel, 1954 ; BERKES (N.), *The Development of Secularism in Turkey*, Montréal, 1964 ; DUMONT (P.), *1919-1924 Mustafa Kemal*, Paris, 1983 ; MANTRAN (R.), *Histoire de la Turquie*, coll. Que Sais-je ? 1952 ; LEWIS (B.), *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, 1961 (trad. française : *Islam et laïcité*, Fayard, 1988).

l'insérer dans son programme, et ce n'est qu'en 1937 qu'il est explicitement inscrit dans la loi fondamentale, en tant que l'un des six principes fondamentaux du régime républicain (3), à l'occasion d'une révision de la constitution turque. Qui plus est, durant toute la période couverte par l'énumération des mesures de laïcisation, non seulement le concept de laïcité n'est pas une notion clairement exprimée mais le texte fondamental conserve paradoxalement – de la première loi d'organisation de 1921 (article 7) à la première révision en 1928 de la Constitution de 1924 – une référence explicite à l'islam (4), qu'il annule en 1928 sans rien ajouter à la place.

Lorsqu'en 1937 le concept de laïcité est enfin inscrit dans la loi fondamentale turque, l'ère des mesures pratiques, telles celles observées jusqu'en 1935, est définitivement révolue. Avec la mort d'Atatürk en 1938 et plus tard, aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, cette inscription ouvre plutôt sur un relâchement de la volonté politique à cet égard : en d'autres termes c'est à partir de l'officialisation de la laïcité que commence à se lézarder l'édifice laïque et que la référence religieuse opère un retour dans le débat public, profitant même de concessions de plus en plus grandes sur le plan de l'enseignement, de l'organisation du culte voire de la présence de la religion dans la vie politique.

L'expérience turque de la laïcité nous impose donc de tenir compte d'un décalage très net entre, d'une part, une dynamique de réalisation, restée longtemps sans dénomination précise mais posant effectivement une série de jalons dans le sens d'une élimination de la référence religieuse hors de l'accomplissement politique, et d'autre part, l'officialisation d'un concept dont la réalité s'amenuise progressivement après 1945.

Nous établirons donc dans notre raisonnement, une distinction claire entre une laïcisation en tant que processus politique, succession de mesures pragmatiques que semble n'accompagner aucune réflexion théorique, et une laïcité qui serait plutôt la compilation *a posteriori* de toutes ces mesures et la proclamation rétroactive de leur cohérence commune. D'un côté, un *instrument étatique*, composé principalement d'un arsenal de mesures coercitives, de l'autre un *réfèrent idéologique* dont la perte de réalité politique est compensée par une croissance de sa valeur-refuge.

Tandis que la *laïcisation* se révèle un processus d'accompagnement institué de manière ponctuelle et évolutive à l'appui de choix politiques pour leur part fondamentaux, la *laïcité*, promue principe idéologique, devient une valeur centrale, symbolisant *a posteriori* l'acquis d'une politique antérieure mais révolue, dont on espère cependant que la proclamation fixe et garantisse à terme la pérennité d'un type de régime. Avec le temps, elle donnera lieu à des interprétations multiples et diverses, à des appropriations de plus en plus concurrentes (en 1948, c'est au tour du journal islamique *Sebil-ür Resad* de

(3) DENY & MARCHAND, *op. cit.*, p. 230, évoquant un discours de Necati Bey, ministre de l'Éducation nationale en 1927, citent le mot laïque. Mais il y a de fortes chances qu'à cette époque, le mot turc employé soit *ladini*, mis en avant par Ziya Gökalp dans ses *Principes du Turquisme*, 1923.

(4) L'article 2 du texte de 1924 : « La religion de l'État turc est l'islam, sa langue est le turc et sa capitale Angora » (qui deviendra plus tard Ankara).

réclamer une véritable laïcité) et elle devient un enjeu de plus en plus imprécis. Aujourd'hui, elle tend à être une catégorie globalisante, résumant de manière indifférenciée l'ensemble du dispositif kémaliste (5).

Laïc ou séculier

Une autre incertitude doit être mentionnée. Faut-il établir une distinction, à propos de l'expérience turque, entre laïcisation/laïcité et sécularisation/sécularité? Selon que leurs auteurs sont français, allemands ou anglo-saxons, les études se consacrent à la «*laïcité turque*», à la «*Säkularisierung*» ou encore au «*secularism*», variation que l'on considère généralement comme sans incidence sur l'objet de l'étude (6) et naturelle au choix de la langue. Outre le fait que la distinction entre les deux termes est en réalité présente dans chacune de ces langues (7), il faut revenir sur cette assimilation des deux expressions, qui ne traduisent pas le même processus et dont la différence devient sensible dans les implications politiques qu'elles engagent à plus ou moins long terme, en particulier dans le cas de la Turquie actuelle.

Quelle que soit l'origine de l'emploi du terme (8), le concept de «*laïc*» (à travers ses variantes : *laïcité*, *laïcisation*, *laïcisme*) vise un processus de dissociation opérée entre le spirituel et le temporel, avec au début de l'essor de ce mot l'idée que devient *laïc* tout ce qui est peu à peu soustrait au domaine ou à la compétence du spirituel. Rapidement étendue au registre politique, l'idée se concentre peu à peu sur une séparation de plus en plus stricte entre deux espaces, soit entre les acteurs politiques (État et clergé), les domaines (politique et religion), soit pour fonder une légitimité (référence au droit divin ou au droit positif) (9). Du gallicanisme du XVII^e siècle à la loi du petit père Combes (1905), cette idée de séparation a toujours été conservée.

Une *laïcisation/laïcité* reflète donc l'ampleur de cette dissociation, par extension croissante du domaine non-soumis à l'autorité religieuse ; autrement dit par éviction de plus en plus marquée de l'influence spirituelle et religieuse hors du domaine temporel et politique, qu'il s'agisse de la laïcisation de l'État en général, de domaines plus particuliers comme l'éducation ou qu'on en arrive,

(5) Cf. INSEL (A.), La laïcité kémaliste et l'exigence démocratique, in KANÇAL (S.), THOBIE (J.) (éds) : *Industrialisation, Communications et rapports sociaux en Turquie et en Méditerranée*, L'Harmattan, 1994.

(6) Par exemple Ernst HIRSCH : Laizismus (Layiklik) als verfassungsrechtlicher Begriff in der Türkischen Republik, *Orient* n° 15, septembre 1974, p. 106-112.

(7) Voir, chez MARDIN (S.), une argumentation sur le «*laïcisme*» dans une étude intitulée «*Religion and secularism in Turkey*», in KAZANCIGIL et ÖZBUDUN (eds) : *Atatürk, Founder of the Republic*, London, 1981, p. 191-219.

(8) Le *Larousse* du XIX^e siècle donne par exemple cette curieuse définition de la laïcité : «*Doctrine de certains théologiens anglais du XVI^e siècle qui attribuent aux laïcs le gouvernement de l'Église*». Pour sécularisation, on trouve aussi ceci, datant de Luther : «*Intervention incessante de l'autorité spirituelle dans les intérêts séculiers et temporels*».

(9) *Grand Larousse Encyclopédique* : La laïcité est «*un système qui exclut les Églises de l'exercice de tout pouvoir politique ou administratif et en particulier de l'organisation de l'enseignement*». Pour le *Robert* (9 volumes), c'est «*une conception politique impliquant la séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises, aucun pouvoir politique*».

comme c'est le cas en Turquie, à parler de la laïcisation de la société voire de la religion (ce qui peut paraître un paradoxe).

Si elle tend à séparer les deux domaines, la laïcité ne nie pas la religion ni l'existence d'une référence divine ; néanmoins, et c'est la ruse du processus laïc, elle consacre, à côté d'une sphère publique directement en relation avec le politique, l'existence d'une sphère privée (individuelle ou collective) qui devient le lieu adéquat de la référence religieuse, à laquelle celle-ci est désormais confinée. Cette sphère est autonome mais en contrepartie elle n'a plus qu'un retour indirect sur le politique (individuel, associatif, etc.).

Pour sa part, la *sécularisation* (elle aussi à travers ses variantes) est un acte qui a son origine dans le politique, autrement dit dans le temporel et vise principalement à faire passer la référence au divin (ou au spirituel) sous la tutelle du politique et du temporel. Il n'y a pas là une séparation des domaines, mais avant tout un contrôle qui conserve à part entière la référence religieuse dans la sphère publique. Les exemples de sécularisation, prise dans cette acception, sont l'anglicanisme, le *Cujus regio, ejus religio* de Luther, mais aussi la nationalisation du Clergé prononcée par la Révolution française (1790) qui faillit déboucher par ailleurs sur l'Être Suprême de Robespierre.

À propos de la Turquie, il me semble approprié de parler de laïcité, même si certaines mesures concernées inclinent parfois à une mise sous contrôle univoque. D'abord parce que le mot turc *layiklik* (*layik*) ou *laiklik* (*laik*) est un emprunt direct au vocabulaire français (10). Ensuite parce que le système politique turc, dans son processus de modernisation au XIX^e siècle (Berkes, 1964 ; Mardin, 1981) comme à l'époque kémaliste, s'est référé à l'expérience politique française (11). Enfin, parce que, nous le verrons, le souci constant de cette politique kémaliste fut, dès le début, d'instituer cette séparation entre le religieux et le politique autant que de maintenir à travers son évolution, une reconnaissance et une existence à la référence religieuse. Et c'est justement de ce souci que sont nées beaucoup de difficultés inhérentes à la laïcité turque.

Dernière remarque : il est souvent affirmé que la laïcité n'a été réalisable en France que par la présence d'un clergé, en l'occurrence catholique, partenaire institué sans lequel n'aurait pu s'accomplir cette mise à l'écart de l'Église hors des affaires de l'État ; et on ajoute souvent qu'une telle laïcité n'est pas possible en islam, par absence de clergé. Si tant est que l'affirmation soit avérée dans sa globalité, il est néanmoins possible de dire que l'État ottoman, empruntant peut-être plus à la structure byzantine que musulmane, a bien institué un corps clérical, autour du *Cheikh-ül islam* au niveau central, lequel poussait ses ramifications via le *cadi* au niveau décentralisé (12) et dont on peut déjà suivre tout au long du XIX^e siècle, y compris du temps de Abdül Hamid II (13), l'éviction lente mais progressive hors des affaires politiques.

(10) Cf. *Büyük Larousse Ansiklopedisi* : Laiklik.

(11) Voir les articles de KARAL (E.Z.), L'image de la France chez Atatürk et d'A. ÜNSAL : La bibliothèque politique française d'Atatürk, in DUMONT (P.) et BACQUÉ-GRAMONT (J.L.), (éds), *La Turquie et la France à l'époque d'Atatürk*, Coll. *Turcica*, Paris, 1981. Également Lord KINROSS, *op. cit.*, p. 378.

(12) Je rejoins ici l'analyse de Bernard LEWIS, *op. cit.*, p. 24.

(13) Voir l'étude de BERKES (N.), *op. cit.*, chapitres 4 à 10.

La laïcisation kémaliste : instrument politique

Nous l'avons indiqué plus haut, la période que nous appelons celle de la laïcisation – mais dont les mesures ne sont pas en leur temps désignées sous ce vocable – est celle de toutes les réformes qui nous intéressent, allant de 1920 à 1935, jusqu'à l'inscription, en 1937, de la référence laïque dans le texte constitutionnel. Cette période correspond, à un an près, à la présence d'Atatürk à la présidence de la République : celui-ci meurt en effet en novembre 1938.

En 1919, au début de la guerre de libération nationale et donc de l'aventure kémaliste, la nécessité est de sauver une nation turque (terme sur lequel un consensus n'existe d'ailleurs pas encore) d'une désintégration qui paraît inéluctable, issue d'une réduction territoriale progressive, d'un effondrement général du pays causé par la défaite militaire en 1918, d'une incurie patente du gouvernement ottoman et de la perte croissante de légitimité d'un État impérial trop lié à la permanence d'une dynastie et compromis avec les puissances occupantes. C'est donc dans l'urgence (défaite militaire, armistice de Moudros, occupation alliée, et préparation du traité de Sèvres) qu'un projet kémaliste s'édifie, décidé à transformer la réalité politique : il faut simultanément déconstruire l'ancien, projeter le nouveau, penser une nouvelle organisation politique et l'édification d'un nouvel État, légitimer la mutation, en prévoir les modalités pratiques et fournir les instruments politiques. Trois axes apparaissent comme prioritaires : le transfert de souveraineté, l'édification d'un régime politique innovant mais aussi durable, et l'ouverture d'une perspective de modernisation, dans un projet où la plupart des acteurs, État, société et citoyen n'ont pas encore de profils définis, ne sont que des éléments prospectifs qui doivent affirmer leur réalité présente par rapport à leur rôle futur.

La laïcisation, processus éminemment autoritaire, émerge au fil de toute cette période, de ce que l'autorité ottomane fut un pouvoir théocratique. Toute mesure prise pour atténuer son influence se retrouve forcément laïcisante : cela va de la volonté de déconsidérer la figure centrale du Sultan-Calife à l'élimination progressive de tout ce qui concourt à son maintien, à quelque niveau que ce soit, jusqu'à circonscrire le concept même d'islam, légitimation dernière de l'ancien régime.

Dans ce domaine, le régime républicain a procédé en cercles concentriques, laïcisant d'abord l'État et les rouages politiques centraux (domaines institutionnels et administratifs) avant de s'occuper de la société elle-même soit dans ses rapports avec le nouveau régime (cadres juridiques réformés, administration décentralisée, éducation, gestion du religieux) soit dans ses mutations culturelles propres (signes extérieurs, comportements individuels et collectifs, référents culturels etc.).

La laïcisation est là forcément polyvalente, à la fois anti-religieuse, anti-islamique, anti-ottomane, anti-cléricale et modernisante, touchant concurremment le politique, l'historique, le culturel, le juridique voire le dogmatique, s'établissant parfois aussi à mi-chemin entre la réforme et la répression. Il y a bien sûr une cohérence dans tout cela, qui sera décelée après coup à l'heure des bilans, mais à travers un enchevêtrement confus de réformes et de paramètres qui font de sa réalisation un processus heurté, intermittent, pragmatique,

tantôt inspiré par une réflexion déjà mature, tantôt répondant à une actualité menaçante (comme la rébellion du Cheikh Saïd en 1925), ne dévoilant pas toujours immédiatement sa pleine ampleur et empruntant quelquefois un parcours indirect (14).

La laïcisation tourne autour de plusieurs attitudes au cours de cette période : identifier le théocratique, l'éliminer des circuits du nouveau pouvoir (remplacement des instruments politiques), mettre sous contrôle ce qui ne peut être éliminé (par transfert et appropriation des domaines d'intervention ou établissement et hiérarchisation des priorités idéologiques : Nation/islam), aménager une place au religieux qu'on aimerait bien dissocier le plus possible de l'islam.

Dernière chose, beaucoup de ces mesures prises par Mustafa Kemal ne sont pas nouvelles et ont déjà été soit partiellement expérimentées à l'époque ottomane – surtout jeune-turque après 1908 –, soit définies à l'occasion de programmes politiques divers. Mais le mérite du gouvernement nationaliste est de les avoir appliquées sans concession.

Première étape : La souveraineté nationale, 1919 – novembre 1922

Dès le débarquement de Mustafa Kemal à Samsun, l'objectif majeur de la rébellion kémaliste est d'assurer un transfert de souveraineté, des autorités ottomanes à un nouveau pouvoir qui reste encore à instituer, mais dont on sait déjà en mai 1919, qu'il ne trouvera de légitimité intérieure et internationale qu'en puisant au principe du fondement populaire et en prenant la forme d'un gouvernement d'assemblée (15).

La dimension laïcisante d'actes qui ont avant tout une finalité politique, réside dans la dissociation de mieux en mieux établie entre une entité politique dont le responsable légitime ne peut être que celui qui sauve la nation et élabore sa ligne politique en toute autonomie, et une titulature ottomane qui reste certes une référence incontournable mais que sa faillite dans la gestion des affaires politiques conduit à une marginalisation qui passe par son cantonnement au domaine religieux.

L'évolution se fait en trois temps, déclarant le Sultan-Calife d'abord « otage » de l'occupation étrangère autant que de l'incapacité de la classe politique ottomane, puis « traître » à la nation après acceptation du traité de

(14) Atatürk dira en 1927, qu'il eût été trop précoce de procéder dès 1922 à une abolition du Califat, qu'il avait déjà en tête. Abidin Nessimi raconte dans son livre sur *Les questions du socialisme en Turquie*, qu'au retour du Congrès de Sivas (sept. 1919), Mustafa Kemal, de passage à Haci Bektas, lieu consacré de la confrérie Bektasi, aurait déjà confié au Cheikh alevi Cemalettin Efendi (?) son désir de procéder à la suppression du Califat.

(15) Texte du télégramme de MKP du 21 juin 1919 pour appeler à la réunion du Congrès d'Erzurum, première instance du pouvoir révolutionnaire : Art. 1 : L'intégrité du pays, l'indépendance de la nation sont en danger ; Art. 2 : Le gouvernement central est incapable d'exercer ses responsabilités, ce qui fait que notre nation est considérée comme inexistante ; Art. 3 : C'est l'énergie et la volonté de la nation qui seules sauveront son indépendance ; Art. 4 : Une Assemblée nationale à l'abri de toute influence et hors de tout contrôle, est indispensable pour examiner la situation de la nation et faire entendre au monde la revendication de ses droits. (Discours de Mustafa Kemal du 15-20 octobre 1927, *Nutuk*, Leipzig, 1929, p. 21).

Sèvres (juin 1920) (16), enfin « obstacle » à la gestion indépendante du pays (cas de concurrence entre Istanbul et Angora à la représentation nationale aux délibérations de Lausanne). L'argumentation évolue au fur et à mesure des succès et culmine sur cette mesure audacieuse qu'a été l'abolition du Sultanat, le 1^{er} novembre 1922, baptisé du même coup « jour de la souveraineté nationale » (17).

Les deux premiers temps de cette évolution donnent lieu à l'affirmation d'une souveraineté nationale inconditionnelle, qui illégitime la source et la portée du pouvoir ottoman et touche nécessairement à ses fondements religieux. Cette inflexion figure dès l'ouverture de la première grande assemblée nationale (GAN) d'Angora (18) : « *Le principe fondamental est de reconnaître la volonté nationale concentrée dans l'Assemblée comme maîtresse des destinées de la Patrie. Il n'existe pas de pouvoir supérieur à la Grande assemblée nationale. La GAN de Turquie réunit le pouvoir législatif et exécutif* ». Elle est réaffirmée dans la loi d'organisation fondamentale du 20 janvier 1921, premier texte constitutionnel du nouveau régime : « *Art. 1 : La souveraineté appartient à la nation sans réserve ni condition...* », avec déjà l'idée que l'on va s'approprier, pour mieux l'infléchir, ce que l'on ne peut encore bousculer : « *Art. 7 : Les droits essentiels tels que l'exécution des dispositions du Chéri, la confection et la modification des lois (...) appartiennent à la GAN. Dans la confection des lois et des règlements seront prises pour bases les dispositions islamiques et les règles de droit les plus conformes aux besoins du peuple et aux exigences du temps, les coutumes et les mœurs* ».

Le dernier temps opère une distinction croissante entre titulature politique et titulature religieuse. En décembre 1921, Mustafa Kemal évoque déjà à propos du Califat « *un lien moral, sacré et respecté dans tout le monde musulman* » (Jäschke, 1951 : 201). Quelques jours avant l'abolition, il précise : « *Il est évident, Messieurs, qu'il est possible maintenant de sauvegarder le pouvoir religieux du Califat et de maintenir la souveraineté nationale, puisque le pouvoir temporel est exercé par la GAN* » (19).

De fait, il faut signaler que les rumeurs d'abolition du Sultan-Calife apparaissent très tôt dans la chronologie kémaliste. Dès novembre 1920, c'est par un démenti que l'on apprend l'existence d'une rumeur de mise à l'écart globale du Sultan-Calife (20). La proposition d'une séparation entre les deux rôles est discutée dans une séance secrète de la GAN, un an plus tard (14 décembre 1921), avant d'être réalisée vingt jours à peine après la reconnaissance de la victoire nationaliste (armistice de Moudanya du 11 octobre 1922).

(16) Cette riposte fut aussi nécessaire contre l'utilisation de la religion lorsque le Sultan fit prononcer par le Cheikh ül Islam (11 avril 1920) une *fatwa* déclarant « devoir religieux » le meurtre des rebelles.

(17) Réforme dont l'acquisition, à la hussarde, pose quelques questions à la notion de droit. Ce passage, qui emporta l'assentiment des oulémas, est célèbre : « *Il serait opportun que chacun des membres de cette assemblée se ralliât à ce point de vue basé sur le droit naturel. Dans le cas contraire, les faits de l'inéluctable réalité n'en seront pas changés, mais on pourrait voir tomber des têtes...* » cité par DUMONT (P.), *op. cit.*, p. 132.

(18) Dans la motion présentée par Mustafa Kemal, le 24 avril 1920, *Nutuk*, p. 355.

(19) Discours de Mustafa Kemal sur Sultanat et Califat du 30 octobre 1922 : *Publ. du Bureau de Presse de la Délégation Turque*, Lausanne, nov. 1922.

(20) *Échos de l'Islam*, n° 18 du 28 novembre 1920.

Ce qui brouille un peu les pistes, c'est qu'il n'y a pas la volonté de toucher à la religion elle-même, et on verra d'ailleurs une *fetva* du désormais « ministre du Chéri » préciser le futur rôle du Califat (6 novembre 1922). Toutefois, cette relation au religieux n'est pas dénuée d'opportunisme. Mustafa Kemal en joue en vue de soutenir la mobilisation de la population turque comme il en joue aussi pour appeler l'aide du monde islamique en son entier, au soutien de la lutte d'indépendance turque contre les Occidentaux *gâvur* (ou *kâfir*).

En ce qui concerne l'avenir de la laïcisation, notons l'évocation précoce par Mustafa Kemal du rôle futur d'un système d'enseignement national. En juillet 1921, il déclare : « *J'ai en vue une culture conforme à notre caractère national, en harmonie avec notre histoire, qui soit totalement libérée des superstitions d'antan, dégagée des idées étrangères qui n'ont aucun rapport avec nos qualités naturelles, ainsi que de toute influence étrangère, qu'elle soit d'Orient ou d'Occident* ». En mars 1922, il surenchérit : « *Pour pouvoir remporter la victoire sur ce point, il nous faut un programme totalement en harmonie et adapté à la situation actuelle de notre peuple, à ses besoins économiques et vitaux, aux conditions du milieu et aux nécessités du temps présent* » (21).

Deuxième étape : L'institution républicaine, 1923-1924

Nous abordons les années cruciales de l'édification du nouveau pouvoir : c'est au niveau central que se joue l'essentiel de la pièce. La dissociation entre Sultanat et Califat, par l'abolition du premier terme, apparaît *de facto* vite dangereuse. Le fait de tronquer la personnalité du dynaste ottoman d'une moitié de son pouvoir est difficile à justifier (on parle alors de « Sultanat national ») (22), et fait d'autant mieux ressortir le vide créé dans un pouvoir traditionnel.

Très vite, ce point, enjeu interne au parti kémaliste avec le désaccord du premier ministre Rauf Bey, devient l'objet d'une première revendication publique de certains oulemas dont celle du cheikh Sükrü Efendi qui, dans une brochure distribuée à Ankara (8 janvier 1923), revendique pour le Calife, en tant qu'exécutant suprême de la *seriat*, la direction de la Grande assemblée nationale, le pouvoir de sanctionner toutes ses lois, la nomination des imams et prêcheurs etc. (Jäschke : p. 209 et *sq.*). Coïncidence, au cours d'un long voyage en province de janvier à mars 1923, Mustafa Kemal s'aperçoit que le trouble est grand dans la population, qui ne comprend pas vraiment la réalité de la réforme. Le Calife reste donc une référence fondamentale ; il devient une entité symbolique manipulable, qui conserve une grande légitimité.

Diverses argumentations y répondent. Celle des partisans de la réforme, kémalistes convaincus comme A. Agaoglu ou encore oulemas comme Rasih Efendi, pour lesquels le Califat est originellement électif, l'islam originellement

(21) Cité par JACOB (X.), *L'Enseignement religieux dans la Turquie moderne*, K. Schwarz Verlag, Berlin, 1982, p. 61-62.

(22) D'autant qu'il y a confusion entre la tendance à en faire une question extra-turque et le maintien de sa résidence en Turquie : cf. le discours de Mustapha Kemal, le 22 janvier 1923 : « *La Nation turque ne peut légiférer sur le Califat dont le rôle englobe tout le monde musulman* ».

révolutionnaire, modernisateur et donc indépendant de toute inféodation dynastique : le Califat appartient avant tout à la *ümme*. D'autres s'en tiennent à l'affirmation d'une légitimité nationale. Mustafa Kemal, lui-même, fait diverses tentatives pour récupérer la religion, dont il accentue le caractère moderniste, fustigeant les *medrese* (3 février 1923) (23) pour mieux louer la vertu pédagogique du *hutbe*, prévoyant déjà une révision du Mecelle (3 mai 1923).

Du point de vue de la laïcité, les négociations de Lausanne, véritable mise en scène diplomatique, posent aussi une alternative centrale pour le nouveau pouvoir nationaliste : celle de l'indépendance des minorités religieuses et d'une stricte non-ingérence politique du gouvernement dans les affaires de ces communautés (articles 38 à 43 du traité, signé en juillet 1923).

La conclusion apportée à ces questions est politique : la légitimité nationale issue de la victoire militaire ne suffisant pas à convaincre d'un nouveau cours politique, il faut fonder un cadre institutionnel. C'est d'abord la création (août 1923), en amont de l'exécutif gouvernemental, d'une formation politique, le Parti du Peuple qui énonce dans son programme : Art. 3, « *Le Parti considère comme un de ses fondements de libérer les questions de religion et de conscience de la politique et en ce qui concerne les affaires de l'État et de la nation, de séparer totalement la religion des affaires temporelles* ».

C'est la déclaration du transfert de la capitale à Angora (13 octobre 1923), mesure considérée aussi comme une déconstruction supplémentaire du pouvoir théocratique. C'est surtout la proclamation de la République turque (29 octobre 1923), continuation logique du transfert de souveraineté à la nation (24). Signalons à ce sujet l'ambiguïté d'une utilisation du terme « milli » qui, dans une argumentation puisant à l'islam primitif, figure aussi l'assemblée de la « communauté » (Mardin, 1981 : 209).

La contestation ne s'arrête pas pour autant, qui saisit maintenant les journalistes dont certains réclament encore plus fort un texte définissant les compétences du Calife. Une missive de l'Agha Khan est alors un prétexte choisi pour apporter une solution finale à cette question, point d'orgue de la marginalisation d'une autorité religieuse. Le 3 mars 1924 sont enregistrées trois lois, fondamentales de l'édifice désormais républicain turc : La loi 429 sur l'abolition des ministères religieux (25), la loi 430 sur l'unification de l'enseigne-

(23) « *Si nous nous demandons ce qu'il adviendra des medrese, des Evkaf (...) nous rencontrons d'abord une certaine résistance (...) Notre religion est la plus rationnelle et la plus naturelle (...) Dans la vie sociale de l'islam, personne n'a le droit d'exister sous forme de classe spéciale. Quiconque s'oppose à ces règles agit contre les prescriptions de la religion. Il n'y a pas de clergé au dessus de nous. Nous sommes tous égaux* », cité par JACOB, *op. cit.*, p. 63.

(24) La réforme, décidée un soir, fut exécutée à la surprise générale, le lendemain.

(25) Art. 1 : Le droit de codifier et d'appliquer les prescriptions religieuses relatives aux citoyens entre eux (secteur de la vie sociale), de la République de Turquie appartient à la GAN et au gouvernement issu d'elle. L'application de toutes les autres prescriptions de la religion sacrée de l'islam se rapportant à la foi et au culte ainsi que l'administration des établissements de culte est dévolue au Département des Affaires Religieuses (*Diyanet Isleri Reisligi*) institué dans la capitale de la République. Art. 2 : Le ministère du Chéri et Evkaf est supprimé. Art. 3 : Le chef des Affaires Religieuses (A.R) est nommé par le Président de la République, sur proposition du Premier ministre. Art. 4 : Le département des A.R est rattaché à la Présidence du Conseil des ministres et son budget fait

ment (26), la loi 431 sur l'abolition du Califat, dont le premier article met fin à l'ambiguïté créée par la dissociation d'avec le Sultanat (27).

La laïcisation est prolongée, un mois plus tard, par la dissolution des tribunaux du Chéri (28) et ses acquis fixés dans le texte de la première véritable constitution, du 20 avril 1924.

Mais encore une fois, place est laissée à la religion, à laquelle on reconnaît des fonctions, des structures et des espaces nécessaires. Les fonctions : la nouvelle Constitution dispose dans son article 2, repris de la loi de proclamation de la République : « *La religion de l'État turc est l'islam* » ; Art. 26 : « *La GAN assure l'exécution des dispositions religieuses* » ; Art. 75 : « *Personne ne peut être blâmé pour sa foi, sa religion, l'ordre religieux auquel il appartient (...) Toute pratique du rite est libre...* ». Les structures : ce sont la Direction nouvelle des Affaires Religieuses, une éducation religieuse, une faculté de théologie qui ouvre ses portes à la rentrée scolaire de septembre 1924, ainsi que les cours coraniques, dont l'importance croîtra un peu plus tard. Les espaces : la loi 442 sur les villages stipule dans ses articles 2 et 3 : « *Un village est un lieu avec une mosquée ; sans elle, sa construction est un des premiers devoirs* » ; et 23 : « *L'imam est de droit dans le conseil des anciens ainsi que l'instituteur* ».

Le gouvernement se défend d'être irreligieux et veut prévenir les réactions : « *Dans dix ans, le monde entier, y compris tous ceux qui nous sont maintenant opposés ou qui, au nom de la religion, sont inquiets de la direction que nous avons prise, verront que la forme la plus fondamentale, la plus vraie, la plus pure, la plus authentique de la religion, c'est chez nous qu'elle est apparue (...). Jusqu'à ce que tout cela devienne vraiment réalité, nous inculquerons et réaliserons cela, par la loi, par la force et par la révolution. Nous ne pouvons nous arrêter devant aucune opposition. Nous ne nous arrêterons pas* » (discours du Premier ministre İnönü cité par Jacob, 1982 : 90).

également partie de ladite Présidence. Un règlement déterminera l'organisation des A.R. Art.5 : L'administration de toutes les mosquées, oratoires, tekkes et cloîtres situés à l'intérieur du territoire, la nomination ou la révocation de tous imams, prédicateurs, cheikhs, muezzins et de tous autres desservants d'établissement de culte, rentrent dans les attributions du chef des A.R. Art. 6 : Les muftis sont aussi rattachés au département des A.R. Art. 7 : Il est constitué une direction générale de l'Evkaf (*Evkaf Reisligi*), rattachée provisoirement à la Présidence du Conseil des Ministres et qui aura pour mission de réglementer les affaires de l'Evkaf d'une façon conforme aux intérêts de la nation...

(26) Art. 1 : Tous les établissements d'instruction donnant l'enseignement scientifique ou ordinaire, établis en Turquie, sont rattachés au ministère de l'Instruction publique. Art. 2 : Toutes les *medrese* ou écoles administrées par le ministère du Cheri et Evkaf ou par des vakifs de particuliers sont transférés au commissariat de l'Instruction publique. Art. 3 : Les montants, inscrits au budget du commissariat du Cheri et Evkaf, afférents aux *medrese* et écoles sont virés à celui de l'Instruction publique. Art. 4 : Le ministère de l'Instruction publique créera une faculté de Théologie (*Ilahiyat Fakültesi*) qui formera les docteurs en cette science, comme il créera des institutions spéciales où viendront se former les imams et prédicateurs chargés d'assurer les fonctions du culte...

(27) Art. 1 : Le Calife est déchu de ses fonctions. Le Califat étant compris, au surplus, dans le sens et la notion de gouvernement et de République, l'institution de Califat est abolie...

(28) Loi 469 du 8 avril 1924, Art. 3 : Les tribunaux d'assise (*asliye*), connaissent toutes actions civiles, commerciales et pénales qui restent en dehors des attributions des juges de paix (...) actions relatives au *tevliet* (administration des biens vakifs), au *rakabé*, aux dispositions des actes instituant des vakifs, à la tutelle, aux testaments, aux successions (...) aux mariages, aux divorces, aux *mehr* [somme que le mari verse en cas de divorce] (...) De même les tribunaux de base ont pour attribution (...) de procéder au partage desdites successions, de déterminer la part de chaque héritier. Art. 8 : Une deuxième Chambre des Requêtes est ajoutée à la Cour de Cassation : la Chambre des Affaires du Cheri est supprimée et remplacée par une Chambre civile.

Troisième période : La répression républicaine, 1925-1929

Cette période est placée sous le signe de la rébellion du cheikh Saïd de Palu, Kurde de la secte *naksibendi*, qui éclate le 13 février 1925, avec le meurtre de deux gendarmes et la prise de la ville de Bingöl. Cet épisode révèle soudainement la capacité de résistance du local et du populaire. Elle montre déjà que l'islam est indéniablement un catalyseur d'opposition politique. Et l'avoir décapité à un niveau institutionnel risque de ne servir à rien, si le nouveau régime ne se garde pas de la persistance de réseaux informels, périphériques voire ethniques. En outre, cette insurrection fait pendant à l'émergence d'une concurrence centrale, sous la forme d'un Parti Républicain de Progrès (novembre 1924) qui regroupe les anciens compagnons nationalistes de Mustafa Kemal passés à l'opposition, et dont un des principes est déjà « *le respect de la liberté de penser et de religion* ».

De là, une accélération vigoureuse de la laïcisation durant ces années, pour traquer les circuits politiques indirects d'une présence religieuse, notamment les *Tarikat*, qui jusqu'alors avaient été épargnées par le régime à cause de leur rôle non négligeable dans la guerre de libération nationale, pour imprimer sa marque jusque dans l'infra-politique et plus particulièrement dans les manifestations sociales émergeant sur la place publique, enfin pour effacer bientôt toute forme de maintien d'une référence religieuse dans l'éducation.

La répression est l'attitude globale alors adoptée, à travers la loi de rétablissement de l'ordre (*Takrir-i sükun* du 4 mars 1925). Elle se concrétise spécifiquement, dans le domaine religieux, par une série de lois dont certaines sont demeurées célèbres par leur contenu laïciste. D'abord une dénonciation explicite du mauvais usage de la religion (29), complétée par un renforcement des condamnations pénales (30). Une première prise de position, en août, contre le fez et le voile pour les femmes (31) débouche sur la fameuse loi sur le chapeau du 25 novembre 1925. C'est ensuite le décret du 2 septembre concernant dans un amalgame révélateur « *la fermeture des tekkes et des zaviyes, la tenue des prélats, le couvre-chef des fonctionnaires* », que reprendra tel quel la loi 677 du même nom, qui prévoit en outre la suppression des charges de gardien de mausolées et celle de certains titres (32). C'est l'inauguration de la faculté de

(29) Loi 556 du 25 février 1925. Art.1 : Est interdite la création d'associations politiques ayant pour base la religion, les croyances sacrées du culte ou s'en servant comme instrument pouvant contribuer à la réalisation de leurs visées politiques. Ceux qui constituent des associations de ce genre ou qui y adhèrent (...) sont réputés traîtres à la Patrie. Sont également réputés traîtres à la Patrie ceux qui se servent de la religion pour tenter de modifier la forme de gouvernement ou d'attenter à la sûreté de l'État...

(30) Compilées plus tard, par le nouveau code pénal du 1^{er} mars 1926.

(31) Discours de Mustafa Kemal à Kastamonu : « *Attendre une aide des morts est une honte pour une société civilisée ; la République ne doit pas être le pays des cheikhs, des derviches ni des adeptes de sectes (...) le but du couvent est d'abuser le peuple et de l'abêtir* », cf. ÖRNEK (S.) : *Die religiösen, kulturellen und sozialen Reformen in der neuen Türkei 1920-1938*, Dissertation der Eberhards-Karl Universität Tübingen, 1960, p. 64.

(32) Art. 1 : Tous les tekkes et zaviés situés dans la République de Turquie, et institués soit à titre de vakif soit pour rester la propriété d'un cheikh, ou suivant un tout autre régime sont supprimés, sous réserve de droits de possession de leurs propriétaires. Ceux parmi lesdits tekkes et zaviés qui servent de mosquées et d'oratoires sont maintenus en cette qualité. Sont interdits tous les ordres religieux, la qualité de cheikh, de derviche, de *murid* (novice), de *dédé*, de *seid*, de *tchélebi*, de *baba*,

droit d'Ankara (33) qui précède de trois mois l'adoption du code civil suisse (17 février 1926), lequel va promulguer la liberté de la femme dans les domaines éducatif, familial, associatif, l'égalité des sexes dans les domaines social et politique (mariage civil, droit successoral, libre choix de religion), l'abolition de la polygamie et des répudiations diverses, l'égalité dans les carrières publiques, etc. (34).

Un autre bridon mis à l'islamité vaut autant pour le religieux que pour le culturel : c'est, en décembre 1925, l'introduction du temps européen, avec la journée de 24 heures, commençant à minuit. En mars 1926, la GAN consacre le monopole de l'État sur l'alcool ; en octobre, Mustafa Kemal inaugure sa première statue.

Pourtant, à côté de ces entreprises rondement menées, il est des domaines où apparaît à partir de cette époque un certain relâchement, principalement dû au fait qu'il s'agit de domaines où la laïcisation est une entreprise de longue haleine dont les résultats ne dépendent plus seulement de l'inflexibilité gouvernementale mais aussi du degré de réceptivité des partenaires sociaux. Part importante de la laïcisation turque, l'éducation religieuse a fait l'objet, on l'a vu, d'une programmation garantie par la loi 430 d'unification de l'enseignement. Mais les conséquences de l'irruption de la politique répressive de 1925 vont faire évoluer les choses vers une pratique inverse aux prévisions.

On va voir le pouvoir mettre en place une stratégie d'abandon progressif, en apparence conforme à une véritable laïcisation, des structures d'éducation religieuse (35). Procédant du plus instruit au moins instruit, le gouvernement turc développe une démarche progressive de désuétude, avec l'abandon en 1925 des cours religieux dans les lycées, en 1926 dans les années supérieures de collège, en 1927 la fermeture des écoles d'imams et de prêcheurs (*Imam Hatip Okullari*) encore au nombre de 26 en 1924. En 1933, c'est le tour de la faculté de théologie – dont l'effet sera, à mon avis, dommageable à terme. En effet, sous-estimant l'attachement des populations à une pratique culturelle liée à la religion, la politique kémaliste laisse peu à peu en déshérence un pan entier de la pratique sociale (36). Elle fait bientôt la part belle à des oppositions

d'émir, de *nakib*, de *khalifé* ainsi que l'appellation de diseurs de bonne aventure (*falci*), de jeteurs de sort (*büyücü*), guérisseurs par le souffle de la bouche (*üfürükçü*), de ceux qui prédisent l'avenir et assurent le succès des entreprises au moyen d'amulettes (*nushaci*). Sont interdits également l'exercice de ces professions et le port des habits s'y rattachant. Tous les caveaux, turbés, situés à l'intérieur du territoire turc et contenant les restes de sultans ainsi que les sépultures de saints dont se réclament les ordres religieux et au moyen desquels on exploite la crédulité publique, et tous les turbés en général sont fermés ; la charge de conservateur desdits endroits est également supprimée. Ceux qui rouvrent les tekkes, les zaviés ou les turbés fermés ou qui en fondent de nouveaux ainsi que ceux qui prêtent les locaux – même à titre temporaire – pour servir à la célébration des rites monastiques, de même que les personnes qui portent les titres énumérés plus haut ou en exercent les fonctions ou en revêtent les habits, sont passibles d'un emprisonnement non-inférieur à trois mois et à une amende non-inférieure à 50 livres turques.

(33) « Notre objectif est de créer des lois entièrement nouvelles et d'extirper ainsi les fondations mêmes de l'ancien système juridique », cité par LEWIS (B.), *op. cit.*, p. 240.

(34) Voir les articles 108-123, 129-134 sur le divorce ; 743 : mariages, divorces, héritages etc. ; Art. 266 : « Toute personne majeure est libre du choix de sa religion ».

(35) Même si la réglementation va plutôt dans le sens d'une intervention.

(36) Même si elle maintient cette éducation religieuse un peu plus longtemps pour les écoles de villages, cf. JACOB, *op. cit.*, p. 107 et s.

politiques qui comblent trop facilement les lacunes du nouveau régime (37), par une pédagogie religieuse dans les villages encore empreints de tradition et non atteints par la transformation politique et sociale républicaine. On permet en fait aux ferments d'une opposition politico-religieuse de rencontrer un public facilement acquis. C'est à cette aune qu'il faut juger le maintien, sur toute la première période républicaine, des cours coraniques, qui vont se mettre en place en 1926 sous la houlette non du ministre de l'Éducation mais sous celle du directeur des Affaires Religieuses, et dont la structure plus souple et moins contrôlée permet la permanence légale de pédagogies anciennes très souvent réactionnaires.

Cette fragilité se retrouve aussi dans le fait qu'au-delà de certaines lignes de force, la laïcisation n'a pas été pensée dans toutes ses dimensions. En 1926 se met sur pied un comité de théologiens, chargé de proposer une réforme du culte. En même temps, les autorités ont réprimé quelques mois plus tôt, l'utilisation par l'imam de Göztepe, de la langue turque pour le prêche et les citations du Coran. Les mesures proposées par le comité en juin 1928 pour une modernisation du rituel et une turquification radicale du culte seront démenties comme trop audacieuses. Pourtant, cette turquification du culte sera largement promue en 1932.

En 1927 et 1928, à l'heure où la révolution kémaliste veut déjà tirer un bilan de ses acquis (le discours fleuve (*nutuk*) de Mustafa Kemal au Congrès du Parti est la première écriture de l'histoire officielle de la révolution), il semble qu'avec l'émergence de ramifications plus subtiles de la relation religieuse, on privilégie la proclamation de mesures clairement visibles sur la poursuite d'une action en profondeur, sans doute plus délicate. C'est ainsi que l'on arrive à cette réforme constitutionnelle d'avril 1928 qui tend à faire disparaître les vestiges de références suspectes et procède à l'abolition de la référence à l'islam dans l'article 2 du texte constitutionnel. La même année, d'autres lois suivent qui ont une dimension laïcisante indirecte, comme celle de l'introduction des chiffres internationaux (20 mai 1928) et surtout la réforme de l'écriture (loi du 8 novembre 1928 applicable le 1^{er} janvier 1929), rupture monumentale autant avec l'histoire ottomane qu'avec ses sources, culturelles, politiques et religieuses.

Dernière période, l'approche « laïque », 1930-1937

L'année 1930 vaut comme un intermède où le gouvernement turc, revenu à un régime politique normal par l'abolition de l'état d'exception (mars 1929), veut visiblement établir un partenariat avec une société qu'il espère mature. Une avancée laïcisante notable, cette année-là, est la déclaration d'éligibilité des femmes au code des municipalités (38). Mais l'essentiel du tournant est dans la tentative de Mustafa Kemal de créer une opposition politique, avec la

(37) C'est ainsi qu'un courant religieux aujourd'hui très actif, celui des *Suleymanci* va prendre pied dans les années 30 dans les villages, posant les bases de son action et de ses revendications futures. Mais c'est après la guerre qu'on pourra juger des effets de ces dispositions lacunaires.

(38) En fait, le vote des femmes ne sera intégralement acquis qu'en 1934.

mise sur pied d'un Parti Libéral, dirigé par son ami, Fethi Okyar (le 7 août 1930). Dès le début de sa campagne, ce parti se retrouve plébiscité par une poussée oppositionnelle irrésistible – à laquelle il est conduit à se conformer – et qui salue le nouveau parti comme « le guide qui allait sauver l'islam des griffes de la République athée » (Akhisar, le 5 septembre 1930). L'expérience devenant révélatrice d'une explosion potentielle, le parti est fermé le 17 novembre ; mais sa fermeture déclenche des événements sanglants à Menemen, près d'Izmir, où un officier est atrocement mutilé puis tué, par une troupe menée par un derviche Mehmet, *naksibendi*, aux cris de retour au Califat et de réhabilitation à la loi coranique. La cause est entendue, l'ouverture du processus politique n'est pas d'actualité.

Après cette tentative infructueuse, la dernière étape de la laïcisation kémaliste se réalise en demi-teinte, avec une évolution que l'on va essayer de porter de l'intérieur. Le Parti républicain est choisi pour y procéder : en même temps que la répression s'abat sur les protagonistes du drame de Menemen et les ramifications qu'on lui découvre, il adopte dans son programme (le 14 mai 1931), le terme de laïcité (*layiklik*) qui donne lieu à plusieurs tentatives de définition. « *Puisque la religion est une affaire de conscience, le Parti voit la mise des idées religieuses à l'écart des affaires temporelles, étatiques et politiques comme le principal facteur de succès dans le progrès moderne de notre nation* ». Après avoir déploré des siècles d'influence religieuse sur l'évolution du pays, le secrétaire du Parti précise : « *La laïcité ne signifie absolument pas l'absence de religion. En Turquie, l'exercice du culte est garanti par la constitution. Un citoyen, qui est religieux par conviction personnelle, peut très bien malgré sa fidélité à sa conscience, être sincèrement laïque* ». Ailleurs, on en profite pour revenir sur l'expression *lâdin* : « *La Turquie kémaliste est une société non-religieuse (lâdin = layik) et non a-religieuse (bîdin = dinsiz)* » (Jäschke, 1951 : 149 et s.).

L'État turc expérimente donc une nouvelle approche qu'il accompagne d'ailleurs du transfert de la gestion du personnel religieux à une administration moins visible que les Affaires Religieuses, l'administration des fondations pieuses, les *Evkaf*. Néanmoins, une série d'avertissements, de renouvellement d'interdictions, d'aggravations de peines montre que la vigilance ne se relâche pas. Le début de l'année 1932 est entièrement consacré à la turquification, prudente, du culte : la récitation du Coran, le prêche, les *mevlüt* et le *hutbe*. La turquification de l'*ezan* ne sera que plus difficilement acquise, un an plus tard – pourtant après maintes approches – par le retour à une mesure d'imposition unilatérale, à la suite de troubles violents pour la conservation de l'*ezan* en arabe, déclenchés en février 1933 à Bursa sous l'argument que « *les cultes juifs et chrétiens conservent leurs langues* ». À côté de cela, le gouvernement semble suivre pour le culte la même politique qu'envers l'enseignement, c'est-à-dire une lente désaffection par réduction du nombre des desservants des mosquées. En 1933 est définitivement fermée la faculté de théologie. Quant au vote des femmes, il est acquis en fin d'année 1933, d'abord dans les campagnes, avant d'être introduit pour les élections législatives en décembre 1934. Le même jour, et sans aucun rapport, la mosquée Sainte Sophie est fermée au culte. 1934 est encore l'année de la loi sur le patronyme (28 juin 1934), qui tire un trait

supplémentaire sur une culture arabo-musulmane. La dernière mesure marquante du dispositif laïcisant est la loi du 27 mai 1935 sur le repos hebdomadaire, fixé au dimanche et non plus au vendredi.

Le 5 février 1937, une loi permet la révision de l'article 2 de la constitution turque, qui énonce désormais le principe de laïcité. Elle conclut en cela une féconde période de laïcisation, dont les démonstrations ont été tangibles. Le ministre de l'Intérieur précise : « *Les religions ne doivent pas sortir des consciences et des mosquées et se mêler des affaires temporelles et de la vie matérielle* » (Jäeschke, 1951 : 151).

Laïcité : une valeur idéologique

Avec l'inscription de la laïcité au rang de principe de l'évolution politique turque, l'œuvre de laïcisation est jugée accomplie et l'influence religieuse définitivement circonscrite, hors de portée de la décision politique. Mais le recul fait apparaître que la première période de laïcisation tint la religion pour ce qu'elle représentait à la fin de l'empire ottoman : un ressort d'un pouvoir théocratique, relevant essentiellement du registre politique.

Après la Seconde Guerre mondiale et quatre décennies de pouvoir républicain, la laïcité n'est bientôt plus l'enjeu d'un antagonisme entre un ancien et un nouveau pouvoir, mais entre ce nouveau pouvoir, déjà bien établi et qui s'est approprié tous les circuits politiques, et la société turque dans son ensemble. En fait, au cours de cette deuxième période, la laïcité devient une articulation d'une problématique plus vaste, celle de la participation politique qui, depuis 1945 jusqu'à aujourd'hui, ira croissant dans une évolution souvent heurtée. Autrement dit, à chaque fois que le régime républicain, qui n'est plus abrité par le monopartisme après 1945, aura besoin, par faiblesse ou par stratégie, de rechercher l'appui de la société qu'il gouverne, le problème religieux va rejaillir, soit à son initiative, soit à celle, dérobée, d'expressions plus particulières.

Certes, le militantisme strictement religieux n'a jamais abouti, pour s'être très vite heurté à la répression d'État et pour avoir rencontré un insuccès univoque. Par contre, la religion, intégrée à une revendication politique plus large et mêlée de considérations politiques, économiques ou autres, dirigée contre la titulature kémaliste en particulier ou contre l'État en général, a connu de beaux jours : à la fois comme thème facilement manipulable et parce que les publics concernés par un tel discours revendicatif restaient traditionnellement attachés à une dimension religieuse – celle dont on constate encore aujourd'hui, avec surprise après soixante-dix ans de kémalisme, qu'elle est capable de nourrir un renouveau religieux, sans en faire nécessairement basculer le cours dans l'action radicale.

D'une manière générale, on constate, de la fin de la Seconde Guerre mondiale à aujourd'hui, la même attitude confuse et incertaine des positionnements politiques envers la laïcité, puisant alternativement à différents registres, sans qu'il en ressorte une démarche claire. Pourtant aucun régime – même celui de Menderes (1950-1960) qui passe pourtant pour le restaurateur de

l'ordre ancien et du retour du religieux – n'a jamais touché aux acquis républicains et institutionnels de Mustafa Kémal, en ce qui concerne l'ingérence du religieux sur l'action politique gouvernementale. Signalons à ce titre qu'en 1948, il revient aux courants islamiques eux-mêmes de réclamer « une véritable laïcité », signifiant déjà, au-delà des arrières-pensées, une reconnaissance *de facto* d'un appareil institutionnel républicain.

La rencontre du pouvoir avec la société turque, 1945-1950

La fin de la Seconde Guerre mondiale marque une transformation profonde de l'évolution politique interne à la Turquie. C'est d'abord la disparition de certaines permanences symboliques (Atatürk en 1938, Börekçizade en 1941, directeur des Affaires Religieuses depuis 1924). C'est aussi une catastrophe sortie de guerre, pour un pays qui s'est empêtré à vouloir garder une neutralité quelque peu entachée, et s'est converti trop tard à une entrée en guerre (février 1945) dont les vainqueurs lui tiennent grief, qui est de surcroît aux prises avec une crise économique insoluble et une pression soviétique bien vite identifiée comme une menace d'invasion.

De solution, il n'y en a pour la Turquie que dans la rupture de son splendide isolement, pour se faire malgré tout admettre par un front occidental alors en pleine édification (ONU, Bretton Woods...). C'est dans ce but que le gouvernement turc juge bon dès 1945-1946 de proclamer son *credo* au libéralisme économique et surtout politique, avec le passage au multipartisme : ceci va radicalement changer les règles du jeu interne, et fortement oblitérer la pertinence de référents idéologiques de la période kémaliste, lesquels n'ont plus l'actualité des premiers jours (républicanisme), ont une récurrence douteuse (réformisme) ou ne sont plus de mise (étatisme et populisme). L'investissement idéologique, indispensable, va tout naturellement incliner vers la solidarité nationale et l'anti-communisme. Autant d'éléments qui ouvrent immédiatement la voie à une instrumentalisation de l'islam, soit par promotion directe, soit par tolérance plus grande accordée à certains appels individuels, soit par stratégie oppositionnelle.

Le premier débat officiel sur un enseignement religieux a lieu à l'Assemblée nationale le 24 décembre 1946. Très vite la discussion s'engage dans un labyrinthe dont elle ne va plus sortir avant longtemps : l'idée qu'une moralisation de la jeunesse, jugée nécessaire, ne passe pas seulement par l'introduction ou la réintroduction d'un enseignement religieux dans le système scolaire général turc, mais que cet enseignement pose lui-même directement le problème des formateurs. Ici, le concept de laïcité est immédiatement dépassé, car l'urgence n'est déjà plus de savoir s'il est conforme de réintroduire la religion à l'école laïque (ce qui est une entorse et au principe laïc et à la pratique kémaliste de la période précédente (39)), mais de veiller à ce qu'en état de pénurie flagrante au niveau des formateurs, il soit possible de contrecarrer au plus vite le recours à des enseignants douteux, ignorants, réactionnaires et non-contrôlables : il faut instituer au plus vite un enseignement religieux aux

(39) Cf. BALOGLU (Z.), Atatürk et l'enseignement religieux, *La Turquie et la France*, p. 215-228.

normes républicaines – en fait un deuxième circuit d'enseignement religieux, professionnel cette fois, qui passe fatalement par la multiplication des *Imam Hatip Okullari* et par l'institution d'un enseignement supérieur théologique (université et instituts supérieurs). Jusqu'à aujourd'hui, la Turquie n'est jamais sortie de ce paradoxe, qui l'a condamnée, pour rester républicaine et « laïque », à multiplier les instances d'éducation religieuse, en vue de répondre à une demande réelle (même induite), sans libérer une réaction religieuse opposée à ses fondements politiques.

Dans un tel contexte de promotion religieuse, le problème qui se pose au sujet du circuit éducatif ne peut manquer de s'étendre à l'exercice du culte, dans les mosquées villageoises, vestiges nombreux du conservatisme et néanmoins carrefours obligés des références religieuses. Les chiffres parlent d'eux-mêmes. Le recensement de 1927 a dénombré 29 705 mosquées et 14 425 écoles en Turquie (Jäschke : 107). En 1930, le nombre des diplômés de la faculté de théologie est de dix. En 1931, le budget des Affaires Religieuses prévoit la réduction du nombre des prêcheurs à 300. Les cours coraniques, seul vestige d'une éducation religieuse, sont pour leur part au nombre de 61 en 1945, avec 2 765 élèves et 595 diplômés (dont 248 filles), pour un enseignement dépassant rarement la simple lecture (ou plutôt la récitation car les Turcs ne sont pas arabophones) du Coran. En 1936, on dénombre 4 000 imams officiels pour 28 700 mosquées.

Nous sommes là dans le dilemme entre « islam » et « religion », au cœur même du vide laissé par la laïcisation kémaliste qui a fait silence sur certains besoins religieux dans l'espoir, infirmé par l'histoire, que les considérations religieuses allaient disparaître d'elles-mêmes. La laïcisation « première manière » a oublié de prévoir une évolution des rapports politiques internes : elle n'a laissé aucun schéma « laïc » de solution, pour un problème entre l'État et sa société en phase de collaboration forcée.

Les étapes de cette réouverture de l'éducation religieuse se feront avec lenteur, soutesant longuement le caractère facultatif ou obligatoire, intra- ou extra-scolaire, privé ou public de l'expérience ainsi que les étapes de sa programmation. Le débat débouche sur trois résultats : la nomination d'un Premier ministre kémaliste et néanmoins connu pour ses idées religieuses (Semsettin Günaltay 16 janvier 1949), le rétablissement de cours religieux facultatifs dans le primaire (15 février 1949) (40) et la création d'une faculté de théologie à Ankara (4 juin 1949).

Mais, commencé en 1946, le débat eut tout le temps de laisser fleurir la problématique et de toucher à d'autres sujets comme le fonctionnement des Affaires Religieuses dont certaines voix demandèrent l'autonomisation (projet de loi en décembre 1949), la restitution au culte des mosquées confisquées autrefois par l'administration kémaliste (5 décembre 1948), une possible réouverture des *medrese* (janvier 1949), avec, pour faire bonne mesure, une réaffirmation parallèle de l'arsenal répressif (modification restrictive du régime

(40) Le 2 juillet 1949, le quotidien allemand *Die Welt* signale que 93 % des parents dans les villes et 100 % dans les campagnes turques auraient inscrits leurs enfants aux cours religieux.

des associations, 5 juin 1946 ; aggravation des peines pour propagande religieuse, 10 juin 1949 ; bannissement des sectes, 10 juin 1949). Il faut ajouter à l'époque les protestations de ceux qui dénoncent l'atteinte à l'œuvre kémaliste pendant que d'autres surenchérissement vers des remises en cause encore plus larges de cette même œuvre. Tout ceci dans une atmosphère pré-électorale que le gouvernement républicain « kémaliste » accompagne de mesures démagogiques comme la réouverture de dix-neuf *türbe* (fermés par la loi de 1925), la promesse d'une autonomie des Affaires Religieuses etc.

Quant à la « laïcité », sa définition devient de plus en plus subtile et disputée. En 1943, le Congrès du Parti kémaliste (PRP) en avait déjà donné une version nationalisée : « *Le Parti tient pour nécessaire de conserver dans l'avenir de la Nation, la langue et la culture nationale dans le domaine de la religion* ». En 1946, le Parti Démocrate, nouveau venu et futur challenger des kémalistes, précise dans ses statuts (Art. 14) « *Notre Parti entend la laïcité en ce sens que, dans la politique, l'État ne se réfère pas à la religion ; aucune considération religieuse ne doit avoir de conséquence sur l'élaboration et l'application des lois ; il rejette comme fausse la compréhension de la laïcité comme une hostilité à l'égard de la religion ; il reconnaît la liberté religieuse comme l'un des droits sacrés de l'homme au même titre que les autres libertés* ». En 1947, le PRP, à nouveau en congrès, apporte des précisions : « *Le principe de laïcité doit être sauvegardé ; cela signifie qu'il n'y ait pas de religion d'État. Mais il est dangereux de laisser les affaires religieuses sans contrôle* » (41). En juillet 1948, c'est à un nouvel interlocuteur politique, le Parti National, de livrer son programme (Art. 12) : « *Le Parti accepte la séparation des Affaires Religieuses d'avec les affaires de l'État. Il reconnaît à tous comme sacrés la liberté de conscience et de croyance, et le droit de pratiquer le culte dans la langue et de la façon qu'il préfère. Il approuve l'idée que les diverses communautés religieuses et les divers rites de Turquie créent des associations à but religieux, et que les biens des fondations leur soient remis. Ces associations doivent avoir compétence pour régler et diriger les affaires religieuses de leurs adeptes* ». Quant à S. Günaltay, il déclare dans son programme gouvernemental (24 janvier 1949) : « *Nous reconnaissons comme sacrée, la liberté de conscience comme toutes les autres libertés. Tout en maintenant le principe que l'enseignement religieux soit facultatif, nous préparons les moyens nécessaires pour que les citoyens puissent user de leurs droits de donner un enseignement religieux aux enfants. Mais on ne doit pas s'imaginer que nous nous éloignerons du principe de laïcité. Et tout particulièrement, nous ne permettrons pas que réapparaissent les fables qui, sous le couvert de la religion, ont endormi notre nation pendant des siècles, ni que la religion serve à des buts politiques et personnels* ». On aurait bien de la peine à départager là l'intention laïque de l'intention anti-laïque.

En conclusion, outre le brouillage exercé sur la laïcité turque par l'héritage d'un dispositif laïcisant incomplet et lacunaire, il faut signaler ceci : dans le contexte d'une idéologie kémaliste qui énonce qu'une entité nationale indéfectible fédère les différentes parties de la population en abolissant tout

(41) Journal *Ulus* du 2 décembre 1947.

conflit d'intérêts particuliers (classes sociales, ethnies, corporations etc.), l'islam apparaît comme le seul corpus alternatif où l'évolution politique turque trouve officiellement à puiser, en cas d'éclipse de légitimité kémaliste.

La rencontre du pouvoir avec un électorat, 1950-1960

La période du gouvernement Menderes a longtemps représenté dans l'histoire officielle turque (version kémaliste), la période de toutes les dérives, du saccage des acquis nationalistes, du renversement des valeurs républicaines et de la dilapidation des principes idéologiques d'indépendance. Nombreux furent les commentaires qui notèrent en ce temps, le retour de la religion (42). Pourtant, du point de vue de la laïcité, la confusion n'y est ni plus ni moins grande que durant la période précédente, à ceci près que Menderes représente la première manipulation électorale de la religion et surtout la première victoire anti-kémaliste.

Sur le plan éducatif, on retrouve telle quelle la contrainte de la période précédente (43), la volonté de brider un islam réactif, à ceci près que le nouveau gouvernement parachève, avec beaucoup d'ostentation ce qui a été commencé par ses prédécesseurs. On note une action soutenue au niveau universitaire avec l'ouverture d'un institut d'Études islamiques à l'université d'Istanbul (16 mai 1950), la prévision de nouveaux cadres pour la faculté de théologie d'Ankara (programme de gouvernement 29 mai 1950), l'ouverture (28 juin 1956) d'un institut des Sciences islamiques et d'un institut d'Histoire des arts turco-musulmans à la faculté de théologie d'Ankara, et la création d'un institut supérieur de l'Islam à Istanbul (10 juin 1959). En ce qui concerne l'éducation professionnelle, la réouverture de sept écoles pour imams est prononcée à la rentrée de 1951 (44). Pour ce qui est du primaire, la déclaration d'obligation des cours religieux – sauf dérogation parentale – est faite dès 1950. En 1952, c'est dans les instituts de villages (création kémaliste) qu'on introduit cet enseignement religieux. En janvier 1956, la réouverture des cours religieux se fait à l'école moyenne.

C'est cependant sur d'autres plans que Menderes fait réellement scandale, en redonnant sans attendre une place publique à la religion. Au printemps 1950, profitant de la coïncidence de son élection avec une période du Ramadan (mai 1950) (45), il flatte très facilement son électorat en réintroduisant l'*ezan* en arabe (16 juin 1950) (46), en aménageant des programmes religieux à la radio (19 juin 1950), réouvrant au culte le centre religieux istanbouliote d'Eyüp

(42) REED (Howard), Revival of islam in secular Turkey, *Middle Eastern Journal* vol. 8, n° 3, 1954; du même auteur : Turkey's new Imam Hatip schools, *Welt des Islam* NS 4, 1955, p. 150-163; STIRLING (P.), Religious change in republican Turkey, *Middle East Journal* n° 12, 1958, p. 395-408, HEYD (Uriel), Revivals of Islam in Turkey, Conférence du 23 mars 1968, Université de Jérusalem.

(43) Le 19 février 1953, Oçakcioglu, député, déclare lors du débat budgétaire : « Il y a sur 40 000 villages, des imams non-officiels et entretenus par la population qui officient dans 20 000 mosquées ».

(44) En octobre 1952, le journal *Ulus* montre Menderes presser la mise en place des écoles Imam Hatip pour contrer l'apparition sauvage de *medrese* réactionnaires.

(45) Il y est d'ailleurs accueilli comme le « sauveur de l'islam » par certaines personnalités religieuses.

(46) Première loi votée par sa majorité parlementaire.

(1^{er} septembre 1950), annonçant la création d'un « *comité chargé d'apprécier l'adéquation du code civil suisse à la structure turque* » (5 février 1951), – autant de mesures rapides et spectaculaires. Cette tendance à une utilisation opportuniste de la religion va s'accroître par la suite, avec la montée de difficultés intérieures – économiques et politiques – et face à des échéances électorales de moins en moins favorables (1954 et 1957). Après 1957, le recours à l'argument religieux tombe dans une démagogie qui sera sévèrement sanctionnée par le coup d'État de 1960, lequel se soldera par sa condamnation pénale et l'exécution de Menderes lui-même.

Mais, il ne faut pas oublier l'autre versant de sa politique, sévère envers les tentatives d'utilisation politique de la religion : poursuites contre un poète polémiste musulman, N.F. Kısakürek (1951) et fermeture de sa publication *Büyük Dogu* (1952), contre un cheikh Ticani, K. Pilavoglu (dont la secte avait la spécialité de déboulonner les statues d'Atatürk et qui sera condamné à la réclusion en 1952 puis à l'exil en 1958 (47)), contre le penseur Said-i Nursi. En 1952, la Cour de Cassation proclame l'illégalité du Parti Démocrate Islamique ; le 22 janvier 1953, c'est la dissolution de l'Union Nationaliste dont le programme repose sur la religion et la race.

Certaines déclarations sont explicites. Celle du 7 février 1953 : « *Nous ne sommes pas partisans de la Seriat dans le sens d'une ingérence de la religion dans les affaires politiques et temporelles* ». Mais, d'ajouter un peu plus tard le 4 mars 1953 : « *A la différence du PRP, nous distinguons entre piété et réaction religieuse* ». Ou encore, répondant à une proposition qu'il avait lui-même faite au lendemain de sa victoire le 11 mai 1953 : « *C'est notre premier devoir de défendre les révolutions qu'a faites notre pays. Une modification du code civil n'est pas envisagée. La nation est religieuse mais aussi civilisée et progressiste* ».

Cette période marque en fait le retour, via l'électorat, de masses écartées du processus politique durant la période kémaliste. Elles reviennent, elles élisent, elles revendiquent, elles obtiennent. Et il y a une certaine logique à voir la réapparition, avec elles, des thèmes conservateurs et traditionalistes. Répétons-le, Menderes n'a pas attenté à l'édifice kémaliste d'un État républicain, mis à l'abri d'une ingérence religieuse. À quelques détails près, ses réhabilitations religieuses, certes en violation avec certains acquis pratiques de la période kémaliste, n'ont été que des restitutions superficielles, principalement dans le domaine du culte, lequel faisait partie des concessions accordées par l'État kémaliste et garanties par sa constitution.

D'une manière générale, en adhérant à Menderes, les courants traditionnels ont paradoxalement aussi adhéré aux transformations pratiquées par lui, jusque et y compris dans des composantes modernisantes et occidentalises jusqu'alors inconnues : la formidable conversion de l'économie turque en économie capitaliste, les déploiements successifs d'une alliance stratégique atlantique – qui, il est vrai, combattait d'abord le communisme –, un contact permanent avec les pays développés occidentaux dont les États-Unis, et une poussée en profondeur de la modernisation (mécanisation agricole, industriali-

(47) Cet épisode est assorti d'une loi contre la destruction des statues (25 juillet 1951).

sation, activités tertiaires surtout bancaires), dont l'islam dénonçait déjà ailleurs (Pakistan, Égypte) la connotation des choix culturels ; tout ceci ayant été rendu possible par l'amalgame d'un discours anti-kémaliste et d'un processus de redistribution du progrès en faveur des groupes sociologiques qui avaient formé l'essentiel de l'ancien cadre religieux.

Un pluralisme délicat, 1960-1980

La période allant de 1960 à 1980 est une période difficile à évaluer sur le plan de la laïcité, car elle correspond à une accélération de la vie politique turque, avec une multiplication des partenaires, des références idéologiques, des comportements politiques (légalistes ou illégaux) et une grande faculté de pénétration des influences étrangères, sources de positionnements idéologiques internes – la Turquie fut un carrefour très fréquenté de la guerre froide (48). C'est une période où la pratique se sépare de la lettre. La période débute avec un coup d'État militaire (27 mai 1960), dont l'objectif est de favoriser le retour aux fondements idéologiques et politiques du régime kémaliste républicain. Les deux interventions postérieures qui vont émailler cette période, l'une au milieu (1971) et l'autre en fin de période (1980), feront apparaître, pour leur part, une armée plus sensibilisée à un rôle d'arbitre politique. Deux orientations sont caractéristiques du début de cette nouvelle ère. En ce qui concerne notre sujet, il faut noter l'affirmation d'une laïcité idéologique, à laquelle va faire écho la nouvelle constitution de 1961. On y retrouve bien sûr la mention de la laïcité de la République (Art. 2) mais surtout l'interdiction de déclarer inconstitutionnelles par quelque moyen que ce soit, les « lois de réforme » (Art. 153), à savoir celle de l'unification de l'enseignement, celle du chapeau, celle sur la fermeture des couvents, *türbe*, etc., celle sur le code civil (plus spécifiquement le mariage civil), sur l'adoption des chiffres internationaux, des caractères turcs (réforme de l'écriture), sur l'abolition des titres ottomans (souvent religieux) et sur l'interdiction du port de certains habits. C'est dans le même esprit que les Affaires Religieuses se retrouvent incluses dans l'administration centrale, soumise au droit public (Art. 154) (49). Le but visé est là d'éviter les manipulations gouvernementales dans le domaine de la religion, un des grands reproches adressés au gouvernement déchu de Menderes. La loi sur les partis politiques, de juillet 1965, insiste à son tour sur la protection des fondements du laïcisme et des réformes d'Atatürk, inscrits dans un « État de droit laïque » (Hirsch, 1974 : 107).

Pourtant, la gestion des questions va se faire en même temps beaucoup plus pragmatique. Au fond, le problème est toujours le même : c'est le déficit quantitatif et qualitatif de l'encadrement religieux, au niveau du culte comme de l'enseignement. Un ancien compagnon d'Atatürk, F.R. Atay déclare en 1962 : « Nous avons besoin de religieux kémalistes qui vivent au XX^e siècle et non de partisans de la *Seriat* ». Bekata, ministre d'État constate la même année qu'« il

(48) Cf. GROC G. : *L'OTAN, révélateur de la Turquie moderne*, Thèse de III^e cycle, Relations Internationales, Aix-en-Provence, 1981.

(49) ... sans d'ailleurs que le texte fondamental aille au-delà de l'affirmation. C'est une loi votée le 22 juin 1965 qui réglera le détail de ce nouveau statut.

y a en Turquie, 60 000 religieux dont 5 401 diplômés». En 1964, Öktem, ministre de l'Éducation nationale confie, au cours du deuxième Congrès des imams : «*Des 1729 diplômés, seuls 900 ont une place budgétaire*». À l'occasion de la loi sur la réorganisation des Affaires Religieuses (1965), on précise entre autres : «*Le personnel qui n'a même pas le diplôme de l'école primaire (80%) doit rattraper ce retard en 5 ans*». La réponse est alors la même que celle donnée dix ans plus tôt par Menderes : la multiplication des institutions éducatives en matière religieuse, à quelque niveau que ce soit, et quelques mesures médiatiques comme, en mai 1963, la première pierre de la « cité religieuse » (*Diyanet* ou *Ilahyat Sitesi* – 1 milliard de \$) financée par l'Arabie Saoudite. Ce dispositif est toutefois agrémenté de quelques rappels laïcisants et de quelques mesures répressive. Ainsi, le 20 septembre 1965, un arrêt de la Cour de cassation pénalise l'appartenance au mouvement *nurcu* (de Said-i Nursi).

La deuxième orientation, plus générale, incline à une ouverture théorique de l'espace politique, non à la « société civile » (car le concept n'existe pas) mais aux instances responsables, comme les universités, les syndicats, autant de forums capables, dans une règle du jeu démocratique, d'exercer un contrôle sur l'exécutif, lequel est l'obsession du législateur d'alors, traumatisé par les dernières années du « règne » de Menderes (50). Nous sommes ici à l'intersection des préceptes kémalistes et d'un libéralisme démocratique qui lui a été autrefois opposé.

Malgré les dispositions prévues, l'évolution politique sera, au cours de cette période, très différente. En gros, elle consiste en une alternance au pouvoir de ce qui constitue alors, et pour longtemps, les deux grandes sensibilités politiques turques, la gauche, laïque, étatiste, républicaine fidèle aux principes d'Atatürk, et la droite libérale, héritière de Menderes, dont le retour au pouvoir est étonnamment rapide, puisque son parti, rebaptisé Parti de la Justice, emporte les premières élections de 1965 et amène déjà au pouvoir S. Demirel, l'actuel Président de la République. Mais cette alternance subit la pression de courants périphériques, sans qu'ils soient associés à la gestion des affaires politiques. Certains vont se retrouver poussés vers l'illégalité et vers le terrorisme, lequel va faire son apparition à la fin des années 60 pour ne plus disparaître avant 1980.

De nouveaux référents idéologiques et politiques gagnent en importance : la revendication économique, bientôt relayée par une argumentation marxiste ; le nationalisme dont la première affaire de Chypre (en attendant la seconde, dix ans plus tard) plante le décor, mais aussi le libéralisme *made in USA*, lequel déclenche *a contrario* une réaction anti-impérialiste, assez courante de par le monde dans ces années-là.

En ce qui concerne l'islam, on le voit perdre son exclusivité oppositionnelle, autant comme catalyseur exclusif de revendications que comme revendi-

(50) La Constitution prévoit d'ailleurs une disposition, d'une rare libéralité, rarement rencontrée ailleurs : Art. 125. « Toute personne travaillant dans un service public (...) peut refuser l'exécution de l'ordre qu'il a reçu de son supérieur, si elle le considère contraire aux dispositions des règlements, des ordonnances, des lois et de la Constitution ».

cation extérieure au système. Il se fait lui aussi plus pragmatique. Procédant à une individualisation des courants (réorganisation des groupes *nurcu* et *suleymanci*), il s'engage alors dans deux stratégies différentes. L'une, inscrite au sein de circuits politiques existants tel le nouveau Parti de la Justice, joue de sa discrétion pour une multiplication de réseaux informels et inofficiels, fonctionnant dans les villages sur la base d'une utilité pédagogique : les *Kuran Kurslari* des *Suleymanci* (51). L'autre est l'émergence de la revendication religieuse en tant qu'expression politique, se lançant dans la fondation d'une formation politique dont la gestation se fera lentement, après 1965, autour de la personnalité de N. Erbakan via l'Union des chambres de commerce, pour aboutir en 1970 à la création du *Milli Nizam Partisi*, Parti de l'Ordre National.

Cette transformation de la présence religieuse déclenche en retour une affirmation plus politique de la laïcité, que va paradoxalement justifier une entorse manifeste de l'État à la théorie même de laïcité. En juillet 1970 est adoptée une loi sur la fonctionnarisation des employés de l'État, qui touche toutes les administrations. Une question, soumise à la Cour constitutionnelle en 1971, est de savoir si un État laïc peut inscrire au rang de ses fonctionnaires des employés ayant pour tâche déclarée l'enseignement de la religion islamique (définie selon la loi de réorganisation des Affaires Religieuses de 1965). La réponse de la Cour le 21 octobre 1971 porte essentiellement sur le terme de laïcité. Elle énonce que dans la spécificité d'une Turquie non chrétienne, le principe de laïcité signifie : 1 - l'inscription dans la loi fondamentale de ce que la religion ne gouverne ni n'influence les affaires de l'État ; 2 - la reconnaissance constitutionnelle de la religion par la garantie d'une liberté absolue de religion en ce qui concerne la conviction personnelle et la vie spirituelle des individus ; 3 - l'adoption de restrictions et l'interdiction faite à un mauvais usage de la religion, dans le but de contrevenir à l'ordre public ou de sortir du cadre de la conscience individuelle, avec l'idée d'influencer les comportements sociaux ; 4 - la reconnaissance d'un droit de regard de l'État sur les affaires religieuses, en tant que défenseur de l'ordre et de la prérogative publics sur les droits et libertés religieux (52). En vertu de quoi, c'est justement pour ne pas permettre la constitution d'une caste religieuse spécifique que l'État crée un régime commun aux employés de ses administrations.

La deuxième partie de la période – 1973-1980 – est une lente faillite politique vers un éclatement de l'État et de la société. Il faut, je crois, s'accorder sur le fait que la vie politique turque a connu dans les années 70 une crise profonde, la défiance entre l'État et la société. Dès 1973, l'État, à travers ses composantes gouvernementales, a montré son incapacité à assurer une stabilité politique minimum à son action et a dilapidé son énergie dans des coalitions gouvernementales intenable. Aucune institution, jusqu'à la Présidence de la République, n'a été épargnée par ce vacillement structurel. Des choix politiques très contraignants comme les deux opérations militaires turques à Chypre de 1974 précipitèrent par ailleurs un isolement total, diplomatique, politique et

(51) En octobre 1970, le journal *Ulus* annonce le chiffre de 40 000 cours coraniques non-officiels en Turquie.

(52) Cité *in extenso* par HIRSCH, *op. cit.*, p. 109.

stratégique. Les effets conjugués de la crise du pétrole, de l'interruption des aides économiques des anciens partenaires et de l'embargo américain sur les armes 1975, s'ajoutèrent à l'évolution pour conduire l'économie turque à la banqueroute. Déboussolées, les réactions sociales ont de plus en plus ignoré le cadre de la légalité pour se laisser bientôt happer par une spirale de terrorisme. Celui-ci entre dans le paysage politique à partir de fin 1978 (massacre de Kahramanmaras), à peine contrebalancé par la proclamation d'un État de siège (1979) que ni le gouvernement ni le parlement ni l'armée elle-même ne se donnent les moyens de faire respecter. La terreur aveugle force ce qui n'était que divergences à devenir des antagonismes irréversibles et implacables. La communauté « nationale » éclate sous la pression des rancœurs ethniques, religieuses, économiques, sociales et politiques (53).

La présence religieuse au cours de cette période est centrée autour du *Milli Selamet Partisi* (PSN) (54) d'Erbakan, dont le poids politique a très largement dépassé l'audience réelle, par la grâce des coalitions gouvernementales qu'une indécision de l'électorat turc a rendues nécessaires. En effet, ce parti réussit à figurer sans discontinuer dans des combinaisons arrangées autant avec la gauche kémaliste qu'avec la droite libérale. L'évolution est pour nous déterminante car, monopolisant peu à peu toute expression religieuse, même s'il garde ailleurs quelque inclination pour l'illégalité, il amorce l'inscription toujours plus manifeste de la sensibilité islamique à l'intérieur d'un jeu politique dont les règles relèvent du cadre d'un État républicain. On assiste là à un véritable assujettissement de la revendication islamique aux règles de la concurrence politicienne, sans doute parce que le parti religieux est avant tout, derrière un discours traditionaliste, l'expression d'une revendication politique, celle d'une défaveur de la province dans le développement économique national (55). Cette évolution est d'ailleurs sanctionnée par la répression qu'il subit de la part du coup d'État de 1980, au même titre et peut-être même plus que les autres partis politiques, et qui va pour longtemps expliquer son absence de la scène politique.

Le deuxième âge de la laïcité turque

Nous avons jusqu'ici jugé la laïcité turque sur des critères de définition et sur une pratique qu'illustraient la confusion, la controverse, l'ambivalence. L'époque actuelle nous conduit à utiliser un autre critère de jugement de la laïcité, non plus comme la traduction politique et institutionnelle d'un concept mais comme une forme de gestion de l'évolution politique capable, avec le temps, de bâtir, sur un acquis historique indéniable, une mutation de sa propre configuration.

(53) Voir HALE (W.), *Military Rule and Political Change in Turkey, 1980-1984*, in GOKALP (A.) (éd.), *La Turquie en transition*, Maisonneuve, Paris, 1986, p. 155-176.

(54) Parti du Salut National fondé en 1973 et successeur du *Milli Nizam Partisi*.

(55) LANDAU (J.), *The National Salvation Party in Turkey*, *Asian and African Studies*, vol. 11, n° 1, 1976 ; SARIBAY (A.Y.), *Die Nationale Heilspartei*, in BLASCHKE & BRUINSEN (eds), *Islam und Politik in der Türkei*, *Jahrbuch zur Geschichte des Vorderen und mittleren Orient*, 1984, Berlin, 1985, p. 255-294 ; TOPRAK (B.), *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, 1981.

Au-delà de ses contradictions, ambiguïtés, lacunes etc., la laïcité turque, processus longtemps incomplet car trop axé sur l'espace politique, prend aujourd'hui une autre dimension, à travers un rééquilibrage des rapports État et société, État et religion qui tendent à s'accorder une reconnaissance réciproque sans chercher à s'interpénétrer. Le processus n'est pas définitif, il est en cours, et personne ne peut prédire de son succès. Mais il est important qu'il soit dans le sens d'une réciprocité des concessions, ce qui est au centre d'une étude sur la laïcité.

La période actuelle a brouillé le cadre traditionnel de l'évolution politique turque. Un coup d'État militaire, fidèle en bien des aspects à ses prédécesseurs, s'est néanmoins révélé le promoteur d'une réhabilitation de la référence religieuse. Le renouveau religieux qui s'en est suivi a curieusement réussi à conserver une modération inédite, et dans ses comportements et dans ses objectifs.

Les concessions de l'État

La promotion de l'islam s'est faite de manière normative, de par la gestion militaire des affaires politiques, de septembre 1980 à fin 1983. L'objectif fondamental du coup d'État militaire de 1980 fut la restauration de la cohésion sociale. Par l'islam, les militaires font appel à une référence institutionnelle et pédagogique, visant à la fois le présent et l'avenir.

L'acte principal de ce retour est l'article 24 de la constitution de 1982 qui énonce au titre de « la liberté de religion et de conscience » :

« L'éducation et l'enseignement religieux et éthique sont dispensés sous la surveillance et le contrôle de l'État. L'enseignement de la culture religieuse et de la morale figure parmi les cours obligatoires dispensés dans les établissements scolaires du primaire et du secondaire. En dehors de ces cas, l'éducation et l'enseignement religieux sont subordonnés à la volonté propre de chacun et, en ce qui concerne les mineurs, à celle de leurs représentants légaux ».

L'islam devient pratiquement une valeur idéologique, établie au niveau du principe, porteur de moralisation. Chose importante : cette évolution est placée, comme toute l'époque, sous le signe de la dépolitisation, avec l'interdiction de déboucher sur une action politicienne en vue d'une prise du pouvoir. La mesure, qui a pour origine la puissance d'État, est placée sous contrôle administratif (Affaires Religieuses et Éducation nationale); elle est aussi parallèle à la réaffirmation de l'attachement au kémalisme et à la laïcité (la constitution de 1982 reprend le principe de laïcité dans l'article 2, maintient l'inconstitutionnalité de toute atteinte aux lois laïques de Mustafa Kemal, etc.).

Une gestion civile de la politique turque s'établit après les élections de novembre 1983. À l'égard de l'islam, qu'elle promeut à son tour, elle va procéder de manière fort différente pour répondre à une nécessité plus circonscrite, le déficit de légitimité du premier ministre, Turgut Özal. Choisisant de s'appuyer sur les classes moyennes, promues bénéficiaires de sa politique et interlocuteurs privilégiés, le nouveau pouvoir fait appel à l'islam sur un registre ni normatif, ni institutionnel. Avec lui l'accent est mis sur l'islam populaire, les *tarikats*, un islam traditionnel et non théorisé, plus déterminé par un comportement

individuel que par un corpus doctrinal; en outre, un islam banalisé, en harmonie avec le degré de modernisation du pays. Fait important, la stratégie choisie par Özal pour le promouvoir est de jouer la multiplication naturelle des interlocuteurs religieux dans le cadre d'une attitude générale de tolérance et de libéralité. «*La religion, écrit-il, simple vernis lorsqu'elle était partout dans la société, s'est intériorisée, concentrée dans l'âme des croyants et manifestée dans la prière. Les Turcs sont devenus aussi croyants et pratiquants dans leur vie personnelle qu'ils étaient laïcs dans leur vie sociale*» (56).

À travers la réintroduction officielle de la référence religieuse au niveau institutionnel, la dimension religieuse est reconnue en tant que telle au plan politique et social dans la perpétuation, au-delà des soixante-dix ans de kémalisme, de son influence culturelle sur la nation turque, de son utilité individuelle et collective, et de sa réalité actuelle. L'islam sort pour la première fois, aux yeux des militaires, de l'ornière de son image obscurantiste.

Deuxième changement important dans le rapport État/islam, la mutation transite par l'État républicain qui, faisant appel à l'islam comme élément de recomposition du consensus national, promeut un domaine où lui-même, en tant qu'héritier du laïcisme kémaliste, n'est pas crédible. Il doit donc, pour réussir son projet, faire appel à des médiateurs qui ne procèdent pas de lui, auxquels il doit accorder un espace autonome de prosélytisme, le droit à un discours qu'il sait lui être hostile, le droit à un essor qui, par définition, doit échapper à son contrôle politique. Ce faisant, et on touche ici aux rapports entre État et société, l'État autorise l'existence d'un circuit de dynamisation religieuse (ou culturelle) entre interlocuteurs autonomes. On s'ouvre à une certaine parité entre institution étatique et dimension sociale dans la détermination du politique.

Les concessions des courants religieux

La réponse à cet appel au religieux initié par l'État a été à la fois massive, multiple, dynamique, et modérée. On y trouve le retour de la pratique dans toutes ses dimensions : visibilité du culte, présence au culte, respect du rituel, montée du mouvement associatif, réactualisation des *tarikats*, dans une pratique individuelle et collective. Il y a eu un essor sans précédent du discours religieux à travers la multiplication des interlocuteurs officiels et non-officiels, et un brassage des discours avec un grand développement de la publication religieuse sous toutes ses formes. Les approches de la religion se sont diversifiées à travers l'histoire, la culture, la sociologie ou encore la gestion financière, d'où une nouvelle typologie du croyant : le fidèle traditionaliste, le croyant contemporain, le mystique, l'intellectuel, les femmes et les ingénieurs (57). Le religieux devient un problème d'actualité.

(56) ÖZAL (T.), *La Turquie en Europe*, Plon, 1988, p. 233.

(57) Voir GÖLE (N.), Ingénieurs musulmans et étudiantes voilées en Turquie, in KEPEL (G.) et RICHARD (Y.) (éds), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, 1990 ; ou encore du même auteur : *Musulmanes et modernes*, Paris, La Découverte, 1993.

En acceptant de répondre à l'invitation faite par les autorités étatiques, la (ou les) composante(s) religieuse(s) a (ou ont) établi deux constats. Tout d'abord, l'État n'est plus un obstacle à l'exercice religieux. Cela vaut dans la pratique du culte qui voit le retour naturel de la piété vers les mosquées officielles – autrefois désertées car trop liées à l'État laïc. Cela vaut pour les courants religieux qui ont, pour la plupart, joué le jeu de l'officialisation (désoccultation) de leurs activités et accepté souvent de collaborer avec l'État, à travers les publications homologuées par l'éducation nationale. Deuxième constat très important : on note une marginalisation de la stratégie de politisation de l'action religieuse, au profit d'une recherche plus fondamentale. Par souci de ne pas gaspiller leurs acquis ni leurs chances et pour garantir leur pérennité, les courants religieux, qui se sont révélés depuis 1980, affirment prioritairement la volonté de fonder leur légitimité dans un lien direct avec le corps social, avec son regain de religiosité, son retour vers les pratiques de l'islam ainsi que dans les besoins nouveaux qui en découlent (qui justifient leur présence actuelle), dans les problématiques nouvelles qui s'en inspirent (58). Ils renoncent en quelque sorte à tout avant-gardisme. Et ceci est visible à la modération des comportements et à la rareté des recours à la violence.

Ce choix influe sur les attitudes. D'abord, une pluralité des expressions religieuses succède à une hiérarchisation des interlocuteurs et une monopolisation des discours. Ensuite l'approche se fait beaucoup plus pragmatique vis-à-vis du comportement religieux car, en alignant leur présence sur celle d'une piété populaire, les courants sont obligés d'accepter ce renouveau dans toutes ses dimensions : foi individuelle, islam hétérodoxe, multiplicité des pratiques, superstition, encadrement religieux insuffisant, ignorance du dogme et qui plus est, ignorance des références textuelles, autant d'éléments qui éloignent l'évolution de toute normativité religieuse. En outre, et ceci touche aussi les rapports islam/société, l'homologation du renouveau religieux implique l'homologation d'une situation de pays économiquement développé, d'un acquis institutionnel républicain incontournable, d'un peuple en constant contact avec l'occident et avec la modernité, sans qu'il en ressorte le sentiment d'une quelconque contradiction fondamentale.

Autrement dit, les courants religieux sont partiellement condamnés à composer avec l'écart qui existe entre la situation présente et la conformité au dogme. D'où, troisième conséquence sur leur attitude, on observe combien ils intègrent eux-mêmes des concepts comme celui de « société civile », de « démocratisation » ou encore de « spécificité nationale », même si ce n'est pas sans arrière-pensées. On le mesure au souci qu'ils ont de développer des projets politiques centrés autour de thèmes comme celui de la « constitution de Médine » (59) ou celui d'un « ordre juridique » (60). On le voit à l'intérêt qu'ils accordent à l'empire ottoman, comme le seul exemple réel d'un État musulman ayant géré le cosmopolitisme social et culturel et l'évolution de la modernité.

(58) Voir ETIENNE (B.) et CAUCHE (V.), Nouvelles tendances à la réislamisation, *Critique* n° 543-544, août-septembre 1992.

(59) Thème utilisé par des intellectuels islamiques comme Ali Bulaç ou Abdürrahman Dilipak.

(60) HATEMI (H.), *Hukuk Devleti Ögretisi*, Isaret Yay, Istanbul, 1989.

Je ne veux pas dire par là que ces courants ont renoncé à établir un jour un État islamique, ni qu'ont disparu de Turquie tous les vecteurs du radicalisme; je constate seulement que, pour toute une série de conditions, le processus montre une lenteur volontaire voire nécessaire face à une situation jugée « spécifique » et exigeant des adaptations et des définitions nouvelles et inédites.

Une laïcité opérationnelle

Cette analyse d'une évolution récente rejoint un autre constat, plus théorique, qui reprend la distinction faite plus haut entre laïcisation et laïcité.

Une politique de *laïcisation*, en l'occurrence de type kémaliste, est aujourd'hui irréalisable telle quelle, car trop autoritaire. Pour sa part, la *laïcité* – qui n'est pas un processus politique actif mais une valeur idéologique interprétable par tous – ne se conçoit plus, aujourd'hui, que sous la forme d'un état de coexistence et d'équilibre, lequel exige qu'au-delà de l'importance de l'enjeu religieux, il y ait un accord consensuel minimal sur la préservation du cadre politique dans lequel le processus se déroule. Autrement dit, la laïcité, qui n'est pas opérationnelle en elle-même, ne peut avoir de consistance sans participation politique, sans affirmation du pluralisme, bref, sans processus démocratique.

Une telle évolution semble exister aujourd'hui en Turquie : démocratisation ambiante, réelle pluralisation des expressions, consensus sur le fait qu'au-delà de la diversité d'opinion, les interlocuteurs participent d'un sort commun, redevable à des acquis communs et ayant des enjeux communs, par exemple une entrée de la Turquie en Europe (61).

Sur le strict plan religieux, on trouve un côtoiement inédit des sphères politique et religieuse, dans un processus que marque aujourd'hui la cohabitation des argumentations dont on se doit de considérer la relative non-violence. Actuellement, le renouveau religieux reste un processus ouvert sur l'expression publique, le processus électoral et la relativisation du dogme dans l'argumentation.

Ce qui est aujourd'hui coïncidence au moins ponctuelle, n'est-il pas également un nouvel aspect de la laïcité ? Cette problématique est sortie pour la première fois d'une relation exclusivement bilatérale d'affrontement entre État et religion, pour transiter par un moyen terme, le corps social, lequel devient le destinataire mais aussi l'arbitre de la concurrence établie entre les deux influences, en même temps que facteur légitimant de chacune d'elle.

(61) La plupart des positionnements semblent l'avoir acceptée, cf. GROG (G.), Les sensibilités islamiques face à l'entrée de la Turquie dans le Marché Commun, in THOBIE (J.) et KANÇAL (S.) (éds.), *Turquie, Moyen-Orient, Communauté Européenne*, L'Harmattan, Paris, 1989.