

Revue *Scriptura*

Religion et paix

La place de la religion civile

Éric Berthiaume

Publié le 01-05-2019



Association étudiante de théologie et des sciences des religions
de l'Université de Montréal (AÉTSRUM)

Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC
BY-NC-SA 4.0)

Résumé

Les médias d'aujourd'hui relatent souvent les facteurs de divisions sociales relatives aux questions religieuses. Que ce soient les demandes d'« accommodements raisonnables », les conflits au Moyen-Orient ou les attentats commis au nom de facteurs religieux, ce qui est souvent mis en exergue est ce qui fractionne la société. Pourtant, la religion fut à plusieurs reprises théorisée comme un élément constitutif du lien social. Les travaux d'Émile Durkheim sur le suicide faisaient d'ailleurs état de l'anomie sociale et de l'érosion du lien social en 1897, question qu'il reprendra lorsqu'il abordera la religion dans son ouvrage de 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Cependant, nos sociétés occidentales sécularisées accordent une plus grande importance à la religion dans son rapport à l'identité individuelle qu'à celui à l'identité collective. Comment alors penser le lien en société? Le concept de religion civile décrit par Rousseau dans le chapitre 8 du *Contrat social* et Robert N. Bellah en 1967 offre des pistes de solution sur la question du vivre-ensemble et la façon de séculariser le concept de religion afin de favoriser la paix sociale.

religion, développement, lien social, vivre-ensemble, libéralisme, communautarisme, droits humains religion, Development, social bond, live together, liberalism, communitarianism, human rights

Religion et paix

Éric Berthiaume

Le 9 novembre 1989, un événement historique eut lieu : la chute du mur de Berlin. Ce moment clé de l'histoire moderne sonne le glas d'une période nommée la Guerre froide où s'opposaient deux idéologies : capitalisme et socialisme. Regroupé dans deux blocs sous la coupe soit des États-Unis, soit celle de l'Union des républiques socialistes soviétiques, ce conflit de valeurs semblait s'éteindre avec la destruction de ce symbole. Cela était tellement remarquable, alors que la menace nucléaire avait marqué la génération précédente, qu'un livre, paru en 1992, illustra ce grand bouleversement : *La fin de l'Histoire et le Dernier Homme* de Francis Fukuyama (1992). Ce livre élaborait d'ailleurs la thèse avancée par l'auteur en 1989 dans *La fin de l'histoire*, publié dans le *National Interest* (Fukuyama 1989). Pour cet auteur, la démocratie libérale l'avait emporté de façon absolue et définitive.

Certaines critiques s'élevèrent contre cette thèse, dont celle de Samuel Huntington dans son article *No exit, the errors of Endism* (1989) qui réfute, entre autres, la fin des idéologies annoncées par Fukuyama en soulignant l'aspect parfois cyclique de naissance et de mort des idées. De ce fait, Huntington mentionne que la thèse de Fukuyama, loin de déclarer la fin de l'idéologie marxiste, s'y inscrit dans la mesure où son idée de la *fin de l'histoire* est semblable à la vision téléologique du marxisme.

Plus connue, son œuvre, *Le choc des civilisations*, parue en 1996 (Huntington 1996) explore un monde post-Guerre froide où il tente de modéliser les relations internationales selon un modèle d'opposition culturelle, moins rigide que celles des idéologies, et où le facteur religieux tient une place importante.

Ce modèle fut vite popularisé surtout à la suite des attentats du 11 septembre 2001 à New York. Si ce n'est pas sur le plan universitaire, ce fut probablement sous la plume des différents médias, professionnels ou non, que ce modèle, souvent simplifié à l'excès, connut du succès. Si dans un premier temps, ce

sujet sera abordé lors de ce bref exposé, nous nous attarderons en second lieu à plusieurs définitions du concept même de religion. En effet, celui-ci est souvent défini comme un facteur de lien social. En ce sens, comment interpréter le facteur clivant exploité par les médias? Finalement, nous terminerons par le concept plus précis de religion civile qui, dépassant le simple rapport individuel à la religion, s'explique davantage par son côté collectif.

Religion : division ou unification de la société ?

Qu'est-ce que la collectivité, surtout dans une société démocratique libérale? Est-ce un simple agrégat d'individus? Comment alors incarner le vivre-ensemble? La pensée philosophique libérale tranche difficilement ces questions. Du multiculturalisme de Will Kymlicka (1995) au nationalisme libéral d'Evan Charney (2003) en passant par la nécessité d'une identité culturelle pour Arash Abizadeh (2002), la pensée libérale est plus divisée que le discours ambiant ne le laisse paraître. Au Canada, l'inclusion en 1982 au niveau constitutionnel du multiculturalisme lors du rapatriement de la Constitution sous le gouvernement Pierre Elliot Trudeau a orienté le débat. Un de ses théoriciens les plus connus du public est Charles Taylor, professeur à l'Université McGill et auteur de plusieurs monographies dont *Multiculturalisme : différences et démocratie* publié en 1992 (2009).

Taylor tenta d'aborder la question de la collectivité, de ce besoin de reconnaissance chez l'individu porté par son appartenance religieuse, culturelle ou autre. À mi-chemin des grandes écoles libérale et communautarienne en philosophie politique, la pensée de Taylor a cependant été incontournable après ce qui fut nommé « la crise des accommodements raisonnables ».

À l'automne 2006, plusieurs cas « d'accommodements raisonnables » furent rapportés par les médias. Sans être exhaustif, rappelons que les cas les plus médiatisés touchèrent plusieurs communautés religieuses : la communauté sikhe par le port du kirpan dans une école secondaire québécoise, la communauté juive avec la demande de vitres teintées au centre sportif YMCA et la communauté catholique avec la polémique à propos de l'enseignement religieux dans une école privée. En février 2007, après plusieurs semaines de silence sur ces questions, le gouvernement du Québec annonce la création de la Commission Bouchard-Taylor du nom des philosophes qui présideront la commission. Dans ses conclusions rendues en 2008, le rapport stipule, entre

autres causes, dans la section « Des faits et des perceptions », que les médias ont constitué une des sources principales de la *crise*. Le rapport mentionne que

[d]urant toutes nos consultations privées et publiques, [les médias] ont été sans cesse blâmés pour avoir cédé au sensationnalisme, pour avoir amplifié, déformé, sélectionné, pour avoir manqué à leurs responsabilités en semant la division, en accentuant les stéréotypes, en excitant l'émotivité, en creusant les clivages Eux-Nous, en incitant à la xénophobie. Cette critique des médias était présente dans de nombreux mémoires, témoignages et interventions au cours des forums. Le sondage de Léger Marketing réalisé pour The Gazette en août 2007 révélait aussi que 55 % des Québécois interrogés considéraient que les médias réagissaient d'une façon exagérée aux demandes provenant des minorités religieuses. Le même sondage montrait aussi que, selon près de 60 % des répondants, les médias devraient se montrer plus responsables (Bouchard et al. 2008).

Plus récemment, notons qu'un des derniers sondages sur la confiance de la population canadienne envers les médias publiés par la firme Edelman en février 2018 révèle que 49 % de la population fait confiance aux médias, une hausse de 4 % comparativement à 2017 (Edelman 2018). Il est d'ailleurs à noter que la confiance oscillait entre 33 % et 47 % lors de la période 2005-2009. Cette confiance était à 24 % en 2007 (Edelman 2009).

Les médias sont un élément de communication à grande échelle et sont parfois considérés comme le 4^e pouvoir par certains politologues. Leur capacité à atteindre un large auditoire fait en sorte qu'ils détiennent un pouvoir d'influence important qui fut souligné à juste titre dans les conclusions du rapport Bouchard-Taylor.

Le cas du Québec n'est cependant pas isolé et le rapport conflictuel au religieux s'est incarné également dans plusieurs autres pays européens dont la France, la Belgique, l'Angleterre et l'Allemagne. Doublé bien souvent de problèmes socioéconomiques, le facteur religieux, ou *choc des civilisations*, est mentionné comme angle d'analyse explicite ou implicite des spécialistes et médias. Il suffit ici de mentionner les débats européens sur l'identité européenne lorsqu'il fut question de l'intégration de la Turquie au début des années 2000.

Pourtant, parmi les variables qui font qu'une société fasse société et non un simple agrégat d'individus, figure la religion. C'est d'ailleurs une des variables considérées lorsqu'il est question du lien social. Cela n'est pas sans rappeler les travaux d'Émile Durkheim à la fin du XIX^e siècle. Sociologue français, Durkheim étudie le suicide dans son œuvre éponyme. Il y décrit une situation sociale où la perte des valeurs sociales, religieuses ou morales cause un sentiment d'aliénation pouvant mener au suicide. Durkheim y mentionne également que cette perte de valeurs diminuait ou détruisait l'ordre social, c'est-à-dire les lois et les règles, ce qui régule la société (1897).

Cette question aura des répercussions et, en 1912, Durkheim publie *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Dans cet ouvrage, l'un des buts de l'auteur est de clarifier ce qui crée une société, la question du lien étant ici sous-jacente. Il y définit d'ailleurs la religion comme « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. » (Durkheim 1912, 65) Le terme ici à retenir est « unissent », où on perçoit que la religion puisse servir de lien.

Notons aussi la pratique relative à des choses sacrées, puisque la division sacré-profane est ici importante. Pour Durkheim, cette division est aussi un reflet de la distinction entre société et individu (Høffding 1914, 832). Cette séparation n'est cependant pas de l'ordre de l'intellect, elle est plutôt un ressenti que l'individu perçoit en dehors de lui. Ce contraste est aussi, pour Durkheim, à la base « de tout culte, de tout mythe et de tout dogme » (Høffding 1914, 836). Elle est aussi la condition au bonheur de la société. En effet, la société a engendré « les valeurs les plus hautes aux yeux de l'homme, qu'elle est le grand soutien dans la lutte pour l'existence, — et encore, et surtout qu'elle est l'origine de tout ce qui fait de l'homme quelque chose de plus qu'un animal » (Høffding 1914, 836). Ainsi, si le concept de sacré implique l'idée sociale, l'idée sociale implique celle des valeurs.

Il faut mentionner ici que Durkheim, bien qu'ayant étudié les tribus australiennes, précise cependant que ce principe est éternel et s'étend à toutes les sociétés. Il conclut qu'« [i]l y a donc dans la religion quelque chose d'éternel qui est destiné à survivre à tous les symboles particuliers dans lesquels la pensée religieuse s'est successivement enveloppée. Il ne peut pas y avoir de société qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles

réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité » (Durkheim 1912, 610).

Sacré et transcendance dans la société

Le sacré étant important à cette idée de collectivité, il est aussi central pour le concept de religion selon Durkheim. Il faut également préciser que le sacré n'implique pas nécessairement pour Durkheim l'idée d'une force surnaturelle, elle peut aussi être matérielle. Le sacré est, pour lui, le reflet de la société qui l'a créé. Il évolue, change, il peut se métamorphoser. Il peut ainsi se révéler autrement que par la forme dont nous pourrions nous attendre. En ce sens, la thèse de Marcel Gauchet dans *Le désenchantement du monde* se montre intéressante (1985).

Publié en 1985, *Le désenchantement du monde* expose, entre autres idées, le combat de légitimité qui oppose la Religion et l'État et comment la formation de ce dernier est le point tournant du néolithique. En effet, pour cet auteur, la création de l'acteur étatique a pour conséquence la formation d'une seconde légitimité qui sera en contradiction tout au long de l'histoire avec la religion.

Pour Gauchet, cette compétition de légitimité au cours de l'histoire « correspond à un gigantesque remaniement des articulations constitutives de l'établissement humain, à une transformation, au sens strict du terme — tous les éléments du dispositif d'avant se retrouvent dans le dispositif d'après, autrement répartis et liés » (1985). En d'autres mots, l'État reprendra, à son compte, plusieurs des attributs et des fonctions que la religion possédait afin de construire sa propre légitimité, repensant les liens affectifs, bureaucratiques et autres constituant la société, mais recréant une nouvelle forme de légitimité. Il consacre un nouveau *sacré*.

Gauchet complète cette idée dans *La religion dans la démocratie* (1998), en illustrant ce qu'il considère être la transformation de la religion dans la sphère démocratique. Il répond ainsi à la question : comment le sacré s'incarne alors dans les institutions françaises actuelles ? Il mentionnera d'ailleurs que nous sommes « *métaphysiquement démocrates* » (Gauchet 1998, 11). Qu'est-ce que cette expression signifie ? Notons tout d'abord que, pour Gauchet, sortie de la religion ne signifie pas sortie de la croyance religieuse, mais sortie d'un monde où la religion est structurante, où il y a redéfinition du lien social (1998).

Pour illustrer le fait que nous sommes *métaphysiquement démocrates*, reprenons plutôt les travaux d'une de ses émules, Catherine Maire, historienne française, qui publie en 1998 *De la cause de Dieu à la cause de la Nation : Le jansénisme au XVIII^e siècle*. Maire y expose l'évolution de la pensée janséniste au XVIII^e siècle et comment elle a pu conduire, en réfléchissant sur le droit de ce siècle, à redéfinir le concept de nation en lui conférant certains attributs divins dont celui, majeur, de souveraineté. En résumant, ce glissement théorique aurait permis, selon cette auteure, le passage à la démocratie en légitimant le concept de nation au cœur, entre autres, de la Révolution française survenue à la fin du XVIII^e siècle.

Ce besoin de transcendance qu'énonce Gauchet n'est pas seulement individuel, il est aussi collectif, car il permet l'avènement de la démocratie. Gauchet en fait la démonstration dans *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation* (1985). Ce besoin collectif de transcendance, c'est le droit qui l'incarne, car le droit est ce qui unit les individus.

Cela rejoint d'ailleurs la pensée de Laurent de Sutter, professeur de théorie du droit à la Vrije Universiteit Brussel en Belgique. Cet auteur énonce que le droit opère une forme de magie en formant le lien social, cette métaphysique du lien. De Sutter fera une lecture du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau. S'attaquant explicitement à l'expression de *lien social* employée par Rousseau, De Sutter souligne que pour Rousseau, l'essentiel était que « le droit de chaque subordonné a sur son propre fonds est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous, *sans quoi il n'y aurait ni solidité dans le lien social, ni force réelle dans l'exercice de la souveraineté* » (Sutter 2015, 7, en italique dans le texte).

Au-delà des divisions : la religion civile

Pour Rousseau tout comme pour Hobbes, le problème réside dans les « deux têtes de l'aigle », car le citoyen et l'individu peuvent se retrouver dans un conflit intérieur sur le devoir d'obéissance, deux légitimités étant alors en compétition. Pour ces deux auteurs, la primauté doit aller à l'État, et la nécessité se retrouve donc dans la possibilité d'unir ces deux légitimités sous l'égide de l'État. Le concept de religion civile est donc utilisé par Rousseau et Hobbes pour tenter de régler le problème qu'ils entrevoient.

Si nous ne nous attarderons pas sur la façon dont Hobbes en fait usage, lui qui entrevoit la religion chrétienne comme celle pouvant remplir le rôle de religion civile, nous allons cependant prendre le temps d'explicitier le contenu du chapitre 8 du *Contrat social* intitulé « De la religion civile » (Sutter 2015, 282). C'est d'ailleurs dans ce chapitre que l'œuvre de Rousseau prend son sens, car la dynamique du lien social entre en jeu. Si le lien qui unit les individus les lie davantage à la religion qu'à l'État, la loi civile ne tire donc sa légitimité que d'elle-même, alors que l'altérité donne la légitimité aux lois divines. Rousseau souligne alors que, pour que l'harmonie de la société puisse se produire, tous les citoyens doivent être de religion chrétienne, ce qui est plutôt une situation rarissime dans l'Europe du XVIII^e siècle. Il résume donc le problème en ces mots :

Or il importe bien à l'État que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette Religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale, et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui (Rousseau 2005, 290).

Quelle religion pourrait alors transcender les différents réseaux de croyances dans la population ? En fait, pour Rousseau, tant que les dogmes des religions pratiquées n'entrent pas en contradiction avec les besoins de la communauté, l'individu peut croire en ce qu'il veut : « [c]ar comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir, ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci » (Rousseau 2005, 290).

La citation suivante est également éloquente :

Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ;

il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois (Rousseau 2005, 290).

Ainsi, pour Rousseau, les dogmes de la religion civile doivent être simples, énoncés précisément et en petit nombre. Parmi les dogmes positifs, Rousseau identifie l'existence d'une Divinité puissante, intelligente et bienveillante ; la vie à venir dans l'au-delà ; le bonheur des justes et le châtement des méchants ; la sainteté du contrat social et des lois.

Cette question du lien, ou des croyances pouvant permettre le lien social, a traversé le temps, des XIX^e et XX^e siècles jusqu'à aujourd'hui. Pensons d'ailleurs à nouveau à la définition de la religion que donnait Émile Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* en 1912. Elle préoccupe d'ailleurs les penseurs plus contemporains de la religion civile ou du nationalisme. Qu'est-ce que ce lien ? La question du droit comme élément constituant de ce lien semble fondamentale. Pour Rousseau, les lois doivent émaner de la volonté générale, d'où provient leur légitimité. Le lien unissant la société est d'ailleurs une préoccupation de la critique communautarienne du libéralisme. Sans revenir sur l'essentiel de la critique, notons seulement que la critique communautarienne remet en cause le principe d'autonomie qui est au cœur de la philosophie libérale. En ce sens, afin d'étayer cette critique, la pensée communautarienne doit se pencher sur la communauté et ce qui la définit.

Afin d'illustrer ce propos, reprenons ici l'article de Michael Walzer, publié en 1990, soit *The communitarian critique of liberalism*. Walzer s'interroge sur le lien unissant les États-Unis. Constatant les différences de modes de vie, de richesse, de mentalité entre les divers états de la république américaine, il énonce quatre grandes mobilités qui agiraient comme le ciment de la nation. Ces quatre mobilités sont la mobilité géographique (les déménagements à travers le pays), la mobilité sociale (le fait de pouvoir changer de classe sociale, si ce n'est dans les faits, ne serait-ce que d'y croire), la mobilité matrimoniale (le fait de pouvoir se séparer, de se remarier, de se marier avec une personne d'une autre religion ou d'une autre ethnie) et la mobilité politique (le fait de pouvoir changer d'allégeance partisane) (Walzer 1990).

D'un simple coup d'œil, ces quatre mobilités ne semblent pas poser les bases d'un lien social, mais bien le contraire, des divisions possibles au sein de la société. En effet, ces mobilités sont plutôt le reflet d'un individu pleinement autonome de ses choix qu'il fait en fonction d'un raisonnement qui lui est propre. Ce que Walzer défend ici, c'est que l'individu libéral conçu souvent comme un être *pré-social*, comme l'œuvre de John Rawls *Théorie de la justice*

le laisse entendre, est bien un être *post-social*, c'est-à-dire qu'il est le résultat des alliances temporaires et limitées. En d'autres termes, pour Walzer, ces quatre mobilités issues de la pensée libérale sont certes importantes, mais le résultat l'est davantage : ces libertés façonnent la pensée des individus qui vivent dans le cadre légal qui les autorise, et crée un lien unissant les individus vivant dans ce même cadre.

C'est aussi cette idée, bien que développée autrement, que l'article de Robert Bellah, publié en 1967 s'intitulant *Civil religion in America*, tente de mettre de l'avant. En réfléchissant également sur les États-Unis, Bellah note que dans les discours présidentiels dont ceux de John F. Kennedy, la référence à Dieu est toujours présente. Si certains prétendent que cela illustre seulement un reliquat de la prépondérance de l'Église, Bellah y voit plutôt un rituel ayant une substance plus importante. En effet, le Dieu des discours présidentiels est bien souvent sans référence explicite à une religion particulière. Alors que Bellah affirme que la séparation de l'église et de l'état est bien réalisée aux États-Unis, il poursuit cependant en mentionnant que, si le religieux est une affaire privée, cela implique que le politique ait une dimension religieuse. En effet, illustrant ce propos, l'auteur rappelle la cérémonie inauguratrice du président états-unien, cérémonie rituelle de consécration, cérémonie où la religion légitime la plus haute autorité politique.

À cet effet, Bellah souligne au sein du discours de Kennedy que « les principes selon lesquels les droits de l'homme ne lui viennent pas de la générosité de l'État mais de la main de Dieu » (1973). Pour Bellah, cela révèle bien plus que la simple illégitimité d'un gouvernement absolutiste, mais renforce l'idée que la transcendance est liée à l'activité politique. Transcendance qu'il relate dans le passage suivant :

Enfin que vous soyez citoyens américains ou citoyens du monde demandez — nous ces mêmes standards élevés de force et de sacrifice que nous vous demanderons avec notre bonne conscience comme seule récompense assurée et histoire comme dernier juge de nos actes préparons-nous conduire ce pays que nous aimons en lui demandant sa bénédiction et son aide mais en sachant que sur cette Terre œuvre de Dieu passe vraiment par nos mains (Bellah et Terrenoire 1973).

Bellah y perçoit un thème profondément marqué dans la tradition américaine à savoir qu'il y a obligation, autant collective qu'individuelle, de

réaliser la volonté divine sur terre. C'est à ce titre qu'il fait le lien avec Rousseau : la légitimation du pouvoir par une force transcendante à un ensemble d'individus.

Cette force transcendante, peut aussi être mise en lien avec la définition de Durkheim ou le sacré peut prendre d'autres formes. Cela n'est pas sans rappeler les débats en philosophie du droit au début du XX^e siècle où l'interrogation portait sur la nécessité ou non de valeurs pour hiérarchiser le droit. Certains penseurs dont la figure emblématique est Hans Kelsen, juriste autrichien, argumentaient que le droit pouvait se suffire à lui-même, dans une optique de droit positif.

Le procès de Nuremberg à la fin de la Seconde Guerre mondiale illustre cependant une des limites du droit positif : comment juger des gens qui suivent la ligne de commandement ; comment juger des gens qui respectent l'état de droit national-socialiste ? Les théories du droit *ius naturale*, de droit naturel, aident donc les juges occidentaux à trancher. Les droits de l'homme, ayant la dignité de la personne en arrière-plan, deviennent donc une référence pour juger les prisonniers de guerre allemands.

Mais pourquoi mentionner cela ? Comme nous l'avons énoncé précédemment, la religion peut servir de lien social. En mobilisant la définition de Durkheim, il serait possible qu'une société crée une nouvelle forme de sacré qui ne soit pas divine. Dans le cadre de nos sociétés occidentales où le pluralisme des valeurs est sans cesse croissant, la question du lien social est importante, que ce soit pour les philosophes ou les politiques. Comment penser alors ce lien, comment repenser le sacré ? On peut alors émettre l'hypothèse que, dans nos sociétés occidentales, selon ce fameux choc des civilisations mentionné précédemment, les droits de l'homme constitueraient, non pas un élément de droit, mais bien un élément de valeurs à la base du lien social. Car sur bien des questions, tous s'y rapportent, comme un absolu dont il faut avoir l'aval pour avoir une opinion considérée valide. Le fait que dans les relations internationales, la Chine ait rejeté le projet onusien de la *Déclaration des droits de l'homme*, et que les pays de la Ligue arabe aient proposé leur propre déclaration, n'est-il pas un rejet de l'universalisme occidental ? Cette tentative de penser le lien a ses limites, et surtout, jusqu'où le lien peut exister ?

Bibliographie

Abizadeh, Arash. 2002. « Does Liberal Democracy Presuppose a Cultural Nation? Four Arguments ». *The American Political Science Review* 96 (3) :495-509. <https://www.jstor.org/stable/3117925>.

Bellah, Robert N. 1967. *Religion in America*. Boston : American Academy of Arts ; Sciences.

Bellah, Robert N., et Gwen Terrenoire. 1973. « La Religion civile en Amérique (Civil Religion in America) ». *Archives de Sciences Sociales des Religions* 35 (1) :7-22. <https://doi.org/10.3406/assr.1973.2751>.

Bouchard, Gérard, Charles Taylor, Québec (Province), et Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles. 2008. *Fonder l'avenir le temps de la conciliation : rapport*. Québec : Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. <http://www.deslibris.ca/ID/252910>.

Charney, Evan. 2003. « Identity and Liberal Nationalism ». *American Political Science Review* 97 (02). <https://doi.org/10.1017/S0003055403000686>.

Durkheim, Émile. 1897. *Le suicide ; étude de sociologie*, Paris : F. Alcan.

———. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris : Presses universitaires de France.

Edelman. 2009. « Baromètre de confiance Edelman ». Edelman. <https://www.infopresse.com/archive/index/30218>.

———. 2018. « Baromètre de confiance Edelman ». Edelman. https://www.edelman.ca/sites/default/files/2018-02/2018-Edelman-Trust-Barometer-Canada_FRENCH.PDF.

Fukuyama, Francis. 1989. « The End of History? » *The National Interest*, n 16 :3-18. <http://www.jstor.org/stable/24027184>.

———. 1992. *The end of history and the last man*. New York : Toronto : New York : Free Press ; Maxwell Macmillan Canada ; Maxwell Macmillan International.

Gauchet, Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard.

———. 1995. *La révolution des pouvoirs : la souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799*. Paris : Gallimard.

———. 1998. *La Religion dans la démocratie*. Paris : Gallimard.

Huntington, Samuel P. 1996. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York : Simon & Schuster.

Huntington, Samuel P. 1989. « No Exit : The Errors of Endism ». *The National Interest*, n 17 :3-11. <https://www.jstor.org/stable/42896752>.

Høffding, Harald. 1914. « Études critiques – Les formes élémentaires de la vie religieuse ». *Revue de métaphysique et de morale* 22 (6) :828-48. <http://journals.openedition.org/assr/24458>.

Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights*. Clarendon Press.

Maire, Catherine. 1998. *De la cause de Dieu à la cause de la Nation : Le jansénisme au XVIII siècle*. Paris : Gallimard.

Rawls, John. 2009. *Théorie de la justice*. Seuil. Paris : Points.

Rousseau, Jean-Jacques. 2005. *Du contrat social : Discours sur l'économie politique, du contrat social, première version, suivi de Fragments politiques*. Paris : Gallimard.

Sutter, Laurent De. 2015. *Magic : Une métaphysique du lien*. Paris : Presses Universitaires de France - PUF.

Taylor, Charles. 2009. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*. Editions Flammarion.

Walzer, Michael. 1990. « The Communitarian Critique of Liberalism ». *Political Theory* 18 (1) :6-23.