



HAL
open science

RELIGION, DROIT ET DEVELOPPEMENT : ISLAM ET CHRETIENTE

François Facchini

► **To cite this version:**

François Facchini. RELIGION, DROIT ET DEVELOPPEMENT : ISLAM ET CHRETIENTE. Les cahiers de l'Association Tiers Monde, Association Tiers MOnde, pp.20, 2005. hal-00732100

HAL Id: hal-00732100

<https://hal.science/hal-00732100>

Submitted on 13 Sep 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

RELIGION, DROIT ET DEVELOPPEMENT : ISLAM ET CHRETIENTE¹

François Facchini
EDJ, Université de Reims
Chercheur associé au LAEP Université de Paris 1.
<http://laep.univ-paris1.fr/facchini>
facchini@univ-paris1.fr

RESUME : Cet article se propose d'expliquer le sous-développement de l'aire musulmane et le développement de l'aire chrétienne par le facteur religieux. Il soutient, dans une première section, que le christianisme a été un facteur de développement parce qu'il a permis de reconnaître les libertés et les droits individuels (1). Il montre, ensuite, que l'islam comme religion y a été moins favorable parce que l'interprétation de la parole du prophète qui a été retenue et son origine politique l'ont conduite à ne pas identifier dans le respect des droits individuels les bonnes institutions (2). Il défend ainsi l'idée que ce n'est pas l'éthique du travail qui caractérise l'occident mais l'éthique de la liberté.

INTRODUCTION

L'économie de la religion² est désormais un champ de recherche à part entière en sciences économiques. L'économie du droit est entrée de son côté dans la science économique normal. Cet article souhaite unir ces deux programmes de recherche afin de rendre compte des différentiels de développement entre l'aire musulmane et l'aire chrétienne. Il articule, à cette occasion, trois observations. Le premier constat est que le respect du droit est un préalable institutionnel au développement. Des arguments *a priori* et empiriques peuvent être avancés pour soutenir cette proposition. La propriété privée sur le capital est une condition du calcul économique (Mises 1949, pp.211-212)³. Elle sécurise les investissements en protégeant les entrepreneurs de l'expropriation (prédation) (Hayek 1976, 1982, p.16, Dawson 1998, Besley 1995)⁴. Elle conditionne la liberté contractuelle (Kirzner 1992, pp.51-54)⁵. La sécurisation des droits de propriété privée des marchands est alors pensée par North et Thomas (1980)⁶, Rosenberg et Birdzell (1986)⁷ ou de Soto (2005)⁸ comme la source du développement de l'Occident.

Le deuxième constat a été fait par Glahe et Verhies(1989)⁹. Il observe sur la base d'une étude économétrique que les pays de l'aire musulmane s'organisent rarement autour d'un système de

¹ Communication au XXème Journées de l'Association Tiers-Monde, ATM, Droit et développement, Nancy Mai 2004.

² Pour une première synthèse de cette littérature voir l'article de Iannacone L. R. (1998), « Introduction to the Economics of Religion », *Journal of Economic Literature*, vol.XXXVI, n°3, septembre, pp.1-8 traduction française dans *Problèmes économiques* n°2625 de 1999. Voir aussi le dossier de *Problèmes économiques*, Religions et croissance, septembre 2005 n°2882. Voir le numéro spécial du *Journal of Institutional and Theoretical Economics* sur religion et développement vol.153, march 1997. ON peut aussi se référer au livre de Philippe Simmonot (2005), *Les papes, l'église et l'argent : histoire économique du christianisme des origines à nos jours*, Bayard, Paris.

³ Mises L. (1949), *Human Action: A Treatise on Economics*, Chicago: Henry Regnery.

⁴ Hayek F. (1976, 1981), *Law, Legislation and Liberty*, vol.2, Chicago and London, University of Chicago Press, version française 1981, coll. Libre échange, PUF, Paris. Dawson J.W. (1998), « Institutions, Investment and Growth : New Cross-Country and Panel Data Evidence », *Economic Inquiry*, vol.XXXVI, October, pp.603-619. Besley T. (1995), "Property Rights and Investment Incentives: Theory and Evidence from Ghana", *Journal of Political Economy*, vol.103, n°5, pp.903-937.

⁵ Kirzner I. (1992), *The Meaning of Market Process: Essay in the Development of Modern Austrian Economics*, London: Routledge.

⁶ North D.C. et Thomas R.P. (1980), *L'Essor du monde occidental*, L'histoire vivante, Flammarion, Paris.

⁷ Rosenberg N. and Birdzell (1986), *Ho West Grew Rich: the Economic Transformation of the Industrial World*, New York: Basic books, traduction française (1989) Fayard, Paris.

⁸ Hernando de Soto (2005), *Le Mystère du Capital. Pourquoi le capitalisme triomphe en Occident et échoue partout ailleurs ?*, Flammarion (publié en anglais en 2002).

⁹ Glahe D. and Verhies F. (1989), "Religion, Liberty and Economic Development: an empirical Investigation", *Public Choice*, 62, pp.202-215.

démocratique. Sur 41 pays Musulmans recensés par *The World Factbook* de la CIA¹⁰ américaine deux seulement ont des indices de libertés politiques qui permettent de les classer dans les pays libres¹¹.

Le troisième constat est que les pays Musulmans sont moins développés que les pays de tradition judéo-chrétienne (Landes 2000¹², Lewis 1954¹³ et Kuran 1997)¹⁴ alors que ces derniers étaient plus riches il y a 1000 ans ; l'effondrement du Califat de Grenade marquant généralement le moment de ce déclin économique et politique du monde Musulman. Les données rassemblées par *The World Factbook* permettent aussi de l'observer¹⁵. On peut ajouter avec Kuran (1997) que la part dans le revenu global des pays de l'aire Musulmane était en 1997 de 5,98% alors que la part de la population de confession musulmane dans le monde était de 19,22%. L'aire musulmane a donc décliné en termes relatifs et en termes absolus par rapport l'occident.

Cet article se propose d'expliquer le sous-développement de l'aire musulmane et le développement de l'aire judéo-chrétienne par le processus de reconnaissance du droit. Il soutient que la religion a un effet sur le développement d'une aire géographique *via* le droit. C'est parce que la religion chrétienne a favorisé la reconnaissance des droits et des libertés individuelles qu'elle a préparé l'avènement du capitalisme. Il est donc soutenu, dans cet article, que la relation entre religion et développement passe par la reconnaissance des droits individuels. Il s'agit d'un effet non intentionnel du modèle mental chrétien. La religion chrétienne aurait été un terreau plus favorable à la reconnaissance des libertés individuelles que l'islam. La première section soutient que l'histoire de l'église a préparé l'avènement de la démocratie représentative et d'une civilisation du droit. La deuxième section traite, par contraste, de l'aire musulmane et montre comment une certaine forme d'interprétation de la parole du prophète a nuit à la reconnaissance des droits individuels et à la mise en place d'un système politico-économique qui a permis à l'Europe de se développer et d'affirmer ainsi sa puissance politique.

1 Histoire de l'église et reconnaissance des libertés individuelles

La religion chrétienne a été un facteur de développement parce qu'elle a facilité la reconnaissance des droits individuels. Si le développement économique obéit à l'enchaînement smithien suivant : multiplication des échanges, division du travail, spécialisation et gains de productivité, il est juste alors d'affirmer que le respect des libertés individuelles en favorisant les échanges est un facteur de développement. Notre raisonnement se développe alors en trois étapes. La première explique les liens entre christianisme, liberté et droit par la rupture avec les croyances holistes. La deuxième étape explique le lien entre droit et pouvoir politique par le rapport des premiers chrétiens à l'autorité et par la révolution papale de 1070. La troisième explique les niveaux de développement divergeant dans l'aire chrétienne (catholique romain, protestants) par le respect que les autorités ecclésiastiques ont des principes de liberté civile qu'elles ont contribué à inventer et à mettre en place.

Christianisme, liberté et droit

Le christianisme s'est étendu de proche en proche à travers l'Europe, entre les V^e et X^e siècle sans menacer le droit coutumier germanique qui était fondé sur des mythes tribaux de déités en guerre entre elles, sur l'adoration de la nature, sur la loyauté absolue envers les liens de parenté et sur la

¹⁰ The World Factbook www.cia.gov

¹¹ *Survey of Freedom* : www.freedomhouse.org

¹² Landes D.S. (2000), *Richesse et pauvreté des Nations*, Albin Michel traduction française de *The Wealth and Poverty of Nations*, Abacus.

¹³ Lewis W.A. (1955), *The Theory of Economic Growth*, George Allen and Unwin: London soutient que si une religion met plus l'accent sur les valeurs matérielles, sur le travail, sur l'épargne et l'investissement productif, sur l'honnêteté dans les relations commerciales, sur les expérimentations et la prise de risque, sur l'égalité des chances, elle sera utile à la croissance. Si elle est hostile à ses choses elle tendra à paralyser la croissance.

¹⁴ Kuran T. (1997), *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, vol. 153, n°1 march et *Journal des économistes et des études humaines* vol.8, numéro 1, mars 1998, pp.27-60, « L'Islam et le sous-développement : un vieux puzzle revisité ».

¹⁵ Voir aussi les constats avancés par Couplet X et Heuchenne D. (1998), *Religions et développement*, Economica, Paris.

croyance en la fatalité (Berman 2002, p.78)¹⁶. Il se développe dans un contexte de croyances *totémistes* ou *animistes*.

Sans entrer dans le détail¹⁷, il est possible de rappeler que dans le *Totémisme* le groupe humain exprime son identité en se rattachant à une plante ou à un animal et qu'il est un culte rendu par les hommes à leur société. Il reconnaît l'existence d'une force supérieure à la somme des individus, force à la fois immanente et transcendante. Le *Totem*, c'est-à-dire l'origine de la religion ou le fondement d'institutions et de comportements dans les sociétés primitives, est l'objet (animal, végétal) qui organise le groupe. Il est utile aussi de rappeler que dans l'*animisme* les hommes inventent des raisons et fabriquent des relations, des lois naturelles afin de se rassurer. C'est la mise en relation des causes et des effets qui conduit à la constitution d'une mythologie. Nul ne peut remettre en cause les mythes fondateurs. Ces croyances conduisent à donner au groupe la primauté sur l'individu, à empêcher toute remise en cause de la tradition autrement dit des explications que les hommes se donnent de ce qu'ils leurs arrivent et à penser la vie comme écrite à l'intérieur du destin du groupe.

Le christianisme développe face à ces croyances un tout autre discours. Il remplace les mythes par la révélation d'un Dieu unique de l'univers père de tous les humains et développe un discours d'égalité entre les hommes et les femmes (condamne l'esclavage) (Berman 2002, p.81). Il rappelle que Dieu a donné la nature pour que les hommes s'y installent et y prospèrent ce qui a favorisé la sédentarisation des tribus nomades qui craignaient les déités hostiles de la forêt (Berman 2002, p.78). Il abolit la fiction de l'immutabilité du droit coutumier et la place de la royauté dans l'évolution du droit coutumier en imputant aux rois la responsabilité de veiller à ce que la justice tribale soit tempérée par la miséricorde (Berman 2002, p.82). Il introduit en contrepartie l'idée que le roi ne tient son pouvoir que de Dieu. Il est donc soumis à sa loi comme tous les croyants. Il développe une justice qui n'a pas pour mission de protéger l'harmonie sociale mais de donner à chacun son dû (Berman 2002, p.94). Il individualise ainsi la relation des hommes à Dieu et par voie de conséquence aux autres. Le christianisme est, en ce sens, une condition suffisante de la découverte de l'individu parce qu'il a toujours conçu son église « *comme une société libre unie par le consentement volontaire de ses membres* » (Tierney 1993, p.140)¹⁸. La généralisation du commerce (villes) et la prospérité des grands monastères d'Europe ont ensuite progressivement permis aux hommes de réaliser leur indépendance économique *vis-à-vis* de leur communauté territoriale (Constant, Tarde)¹⁹.

Cette explication des liens entre liberté humaine (refus du fatalisme) et liberté économique précise les liens qui unissent la religion, le droit et le développement. La tradition judéo-chrétienne n'est qu'un terreau favorable, mais pas suffisant pour expliquer la reconnaissance des droits. Il y a une condition spirituelle (le rapport à Dieu) et une condition matérielle. Le rapport à Dieu conditionne le rapport au monde puisque initialement les hommes croient que la nature (le monde) est dieu (magique). Etant inséré dans le monde ils ne peuvent que craindre les réactions des Dieux et collaborer. Leur seule liberté est de désirer ce que la nature (les dieux) leur a affecté. Dès qu'ils inventent un Dieu unique qui se révèlent à eux par une parole ils individualisent leur rapport au monde et inventent un rapport sujet – objet, tout – partie inconnu auparavant et essentiel pour rendre compte de l'évolution de leur rapport au monde. Le christianisme et plus généralement le monothéisme donnent donc les conditions spirituelles de l'autonomie de l'homme vis-à-vis du monde et du groupe humain. Ils ont donné aux hommes les moyens de se penser comme des individus libres et non plus seulement comme des membres d'une communauté²⁰. La révolution chrétienne a été de rendre l'homme responsable de son

¹⁶ Le destin est une notion centrale des religions germaniques et Scandinaves. Chaque homme doit assumer son destin propre. A sa naissance, il reçoit la *gaefa-gifta* conféré par les normes, tisseuses du destin et par les Dix déesses de la fécondité présentes à l'accouchement. L'homme ici est l'incarnation partielle et provisoire sans doute, mais vivante du destin ; le destin de son clan et de lui-même ne faisant qu'un. Voir l'entrée destin dans le *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris.

¹⁷ Voir l'entrée Ethologie religieuse dans le *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris.

¹⁸ Tierney B. (1993), *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle*, coll. Léviathan, PUF, Paris, traduction française de *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, paru dans la collection "The Wiles Lectures, The Queen's University of Belfast, Cambridge University Press, 1982.

¹⁹ Nous avons soutenu ce point de vue dans notre article « Complex Individualism and Legitimacy of Absolute Property Right », *European Journal of Law and Economics*, volume 13, number 1, pp.35-47.

²⁰ Woehrling F. (2000), « Croissance économique et christianisme », *Liberté Politique, La nouvelle revue d'idée chrétienne*, n°13, juillet/août.

salut²¹. «*Le destin n'est plus irrémédiablement et collectivement scellé, le projet individuel est introduit dans la vie des hommes ouvrant une fracture de l'être* » (Gauchet 1985, p.47)²². L'idée d'un individu souverain est ainsi contenue dans le christianisme et dans une nouvelle manière de voir le monde²³.

Christianisme, liberté politique et droit constitutionnel

Si l'invention d'un Dieu unique participe à la découverte des conditions ontologiques de la liberté humaine, autrement dit de l'inachèvement du monde l'invention des droits individuels insère cette liberté dans l'ordre politique. Si « *le christ n'accepte que le croyant volontaire* » alors le consentement est le fondement de tout gouvernement légitime (Tierney 1993, p.140). Le principe d'une démocratie constitutionnelle est ainsi contenu dans le concept chrétien d'église. Il ne prend forme cependant que lorsque l'autorité ecclésiastique revendique son autonomie *vis-à-vis* de l'autorité séculière. L'opposition entre l'ordre terrestre et l'ordre céleste explique l'invention de la liberté politique.

Ce concept est né de la suspicion et de l'hostilité des premiers chrétiens envers le domaine public comme tel. Il revendiquait non pas le pouvoir mais le droit de ne pas participer au gouvernement (Arendt 1972, p.195)²⁴ et de travailler à leur salut éternel. Ce concept a évidemment préparé l'avènement de la liberté chez les modernes, d'une part ; tels que Benjamin Constant l'a défini (Holmes 1994)²⁵ c'est-à-dire comme une liberté d'indifférence à la politique, et permis, d'autre part, la mise en place d'une constitution pour protéger cette liberté. Il a, aussi, favorisé le processus de création de richesse car si l'homme revendique le droit de vivre en dehors de sa communauté et de ne pas recevoir ses droits du pouvoir politique il doit aussi pouvoir être autonome économiquement. Ces liens entre liberté économique, liberté politique et découverte de la liberté de l'homme dans le monde se sont historiquement formés à partir du moment où les autorités ecclésiastiques ont commencé à s'organiser comme un pouvoir spirituel indépendant du pouvoir politique et capable de réformer le monde séculier (Berman 2002, p.123). L'église décide d'être libre en 1070 « *lorsqu'elle proclame la suprématie légale du pape sur tous les chrétiens et la supériorité du clergé, dirigé par le pape, sur toutes les autorités temporelles* » (Berman 2002, p.108). Elle met en exergue une phrase de l'évangile ; « *rendez à César ce qui appartient à César, car mon royaume n'est pas de ce monde* », et réalise son objectif en inventant la science du Droit pour pallier son impuissance militaire (Berman 2002, p.109). Cette distinction du spirituel et du séculier a plusieurs conséquences.

- Elle permet à l'église de s'octroyer un monopole sur le domaine spirituel en niant au roi le fait qu'il soit à la fois détenteur d'un pouvoir politique et responsable des rites et des dogmes religieux. Ce monopole prépare l'organisation du marché des indulgences et la monétisation du pardon.
- Elle donne naissance aux systèmes juridiques modernes de l'occident en produisant un droit canon sacré et inviolable par quiconque. Ce droit canon s'inspire de la loi biblique (Epîtres de Saint Paul, Les Actes des Apôtres). Même le Pape est tenu par ce droit. Un fidèle peut alors désobéir au Pape si ce dernier commande quelque chose d'injuste (Tierney 1993, pp.30-32). Le principe du droit constitutionnel est contenu dans cette proposition. Il garantit la liberté de chacun par un principe qui domine les autorités séculières et spirituelles.
- Elle encourage à l'étude objective, sceptique et rationnelle des choses de ce monde qui ne sont plus sacrées mais séculières (Berman 2002, p.171). Elle explique ainsi l'importance que la science a prise dans la culture occidentale.
- Elle conduit l'église à vouloir inspirer la loi séculière par la loi de Dieu (Berman 2002, p.182).

C'est donc parce que l'église a souhaité se libérer du pouvoir politique qu'elle a modifié le rapport des hommes à l'autorité en introduisant un duopole (séculier *versus* spirituel). Avec l'acte de 1070 le pouvoir spirituel et le pouvoir séculier limitaient mutuellement leur autorité. Il y avait séparation des

²¹ Manent (1987, Chapitre 2), *Histoire intellectuelle du libéralisme*, coll. Pluriel, Hachette, Paris. Sa liberté de choix était le facteur déterminant de sa marche vers le salut.

²² La référence à Marcel Gauchet et à son ouvrage *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, ne doit pas cependant faire penser que nous partageons son analyse selon laquelle l'apparition de l'Etat vers 3000 avant notre ère serait le commencement de nos cinq mille ans d'histoire-croissance (p.X).

²³ L. Gardet (1967), *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris.

²⁴ Arendt H. (1972), *La crise de la culture*, folio, essais.

²⁵ Holmes S. (1994), *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, PUF, Paris coll. Léviathan, traduction française de *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University, 1984.

pouvoirs. Un tel duopole a favorisé la reconnaissance du droit, autrement dit l'institutionnalisation de la liberté de l'homme dans le monde. Il a annoncé le choix de Dieu ou du monde. Il a permis sa sécularisation. Comme l'écrivait Lord Acton : « *nous devons (donc) à ce conflit de quatre cents ans la montée de la liberté civile* » (Tierney 1993, p.21).

Cet acte d'autonomie du Pape Grégoire VII (1070) *vis-à-vis* du pouvoir séculier rend compte aussi des tensions qui existent dans l'église romaine entre ceux qui estiment que toute l'église doit s'organiser autour du Pape et ceux qui jugent au contraire que le pouvoir papal n'est rien en lui-même. L'affirmation du pouvoir ecclésial autonome du Pape a, en effet, suscité une tendance de l'église romaine à vouloir subordonner toute l'église à une hiérarchie très stricte où la liberté à l'intérieur de l'église devenait plus difficile à s'exercer. La co-existence d'une autorité ecclésiale et d'une autorité séculière ouvrait la voie à la reconnaissance politique des libertés civiles, mais limitait la liberté dans l'église.

Le débat entre les papalistes et les épiscopalistes sur l'organisation de l'église de 1250 est sur ce point extrêmement important puisqu'il traduit la réaction de l'épiscopat contre la centralisation croissante du pouvoir dans la papauté (Tierney 1993, p.83). Il annonce les travaux de théologiens comme Guillaume d'Ockham (envi. 1285-1349) ou Jean Major (envi. 1469-1550). Guillaume d'Ockham²⁶ s'intéresse essentiellement au rapport du chrétien à la papauté. Il donne à l'église et aux communautés en général le droit d'instituer un gouvernement et identifie clairement le conflit potentiel entre la liberté des fidèles et le droit des instances ecclésiales. C'est parce qu'il défend la liberté d'interpréter les écritures qu'il se méfie d'une codification trop extrême du comportement des chrétiens. L'église romaine a donc été porteuse de plusieurs concepts modernes. Elle se concevait comme une société libre unie par le consentement volontaire de ses membres et comme indépendante de tous les pouvoirs séculiers de ce monde. Elle respectait les lois séculières (droit des marchands, droits urbains, droits royaux) tout en rappelant les exigences de la vertu qu'elle définissait dans son droit canonique. Elle prêchait en faveur de la liberté des croyants, mais affirmait que le seul moyen d'assurer son salut était de respecter la loi de Dieu.

L'histoire de l'église fût donc bien favorable à la reconnaissance des droits individuels. Le monothéisme identifie la liberté humaine. La séparation du céleste et du terrestre prépare l'autonomie de l'ecclésial et du séculier et le désenchantement du monde.

Le moment de la réforme et la question des libertés civiles

L'église romaine devint, cependant, relativement moins favorable au développement lorsqu'elle chercha à peser sur les lois des autres ordres (marchands, urbains, royaux). L'attitude des réformateurs fût, au contraire, plus propice à la reconnaissance des droits individuels et à la liberté de conscience. Le christianisme fonde les libertés, mais l'église romaine et ses papes ont été envahi par le temporel (richesse, indulgence, corruption, etc.)²⁷. La réforme peut ainsi s'interpréter comme un retour au droit des premiers chrétiens. Elle justifie, au nom de la liberté des premiers chrétiens, une indépendance *vis-à-vis* des Papes qui ouvre la voie à l'humanisme et à une forme plus radicale de sécularisation du droit. Le recours à la force et l'inquisition²⁸ ainsi que la doctrine paternaliste de l'Etat montrent, de surcroît, le rapport ambiguë que l'église romaine va entretenir avec une notion qu'elle a elle-même contribué à créer. Ces raisons expliquent pourquoi les communautés protestantes (Pays-Bas, Angleterre, Allemagne) ont pris le relais des villes catholiques d'Italie, d'Espagne ou de Pologne. Il ne faut pas chercher, pour cette raison, l'apport de la réforme au mouvement de développement économique dans la théorie de la prédestination de Calvin, mais dans la radicalisation du discours sur la liberté et son rapport au droit.

La théologie protestante a, tout d'abord, fait écho aux théologiens qui ont contesté la centralisation de l'église autour d'une seule autorité et réaffirmé que le christ n'accepte que des croyances volontaires. Les réformateurs (Calvin, Luther, Zwingli et les autres) renforcèrent la place de l'individu dans l'église

²⁶ Voir Tierney (1993, pp.71) Ibid.

²⁷ Mützenberg G. (1985, p.236), *La réforme vous connaissez?*, éditions Farel.

²⁸ L'inquisition est un tribunal ecclésiastique chargé de réprimer l'hérésie. Elle témoigne d'une alliance entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil. Elle recouvre selon les époques cependant des réalités très différentes. Elle peut être comprise comme la garante de la doctrine et/ou comme un moyen d'imposer le dogme catholique par la force.

en soutenant que chaque croyant était appelé individuellement à étudier les textes et à appliquer dans la vie chrétienne l'enseignement qu'il y trouvait. « *Chacun est libre de se fier à son propre jugement, pourvu que nul n'impose ses propres principes aux autres* » (Calvin cité par Jeanrond 1995, p.50)²⁹. Ils ont ainsi radicalisé leur refus des rites et de la tradition et repris l'attitude des premiers chrétiens vis-à-vis des croyances primitives. Ils ont sacralisé les textes bibliques et dévalorisé l'apport de la tradition et de son droit sans pour autant tomber dans l'obéissance à la lettre des Ecritures (Peyrefitte 1995, p.91)³⁰. Calvin, notamment, adopte une attitude de liberté spirituelle vis-à-vis de l'écriture. Chaque fidèle se soumet au seul tribunal intérieur de sa conscience (Peyrefitte 1995, p.92 et p.96). En individualisant l'interprétation de la loi divine Luther et les réformateurs inventent une forme de droit qui n'a pour unique source que la conscience individuelle des croyants (Berman 2002, p.45).

La théologie protestante a, ensuite, individualisé l'opposition entre le céleste et le terrestre. Le droit canonique en voulant finalement créer une méthode pour réaliser son salut de manière presque certaine multiplie les prescriptions morales et confond le droit humain et le droit divin (Peyrefitte 1995, p.92). Le réformateur dénie, au contraire, à l'église la mission d'élaborer une loi humaine et la cité de Dieu sur terre (Berman 2002, p.45). Il reprend le projet des chrétiens des premiers temps qui refusaient de réformer le monde tout de suite et préféraient gagner leur salut. L'apparition de la Monarchie de droit divin, non condamnée par l'église romaine, contraste avec ce mouvement. La répression politique (la Saint-Barthélemy notamment) conduit aussi les tenants de la réforme à radicaliser leur discours et à poser la souveraineté inaliénable et imprescriptible des hommes. La réforme prépare ainsi l'humanisme du siècle des lumières³¹ et annonce la crise de l'église moderne et de son mode d'organisation. Il permet aussi d'expliquer la création d'un Etat central mimant l'organisation de l'église.

La théologie protestante a, enfin, favorisé l'esprit scientifique. Il n'est pas neutre notamment de constater que c'est « *aux Pays-Bas que des théologiens tels que Balthazar Bekker (1634-1698) et Christoph Wittich (1625-1687) introduisirent une approche cartésienne modérée de la théologie* » (Jeanrond 1995, p.54). Cette théologie répond aux exigences de philosophes comme Spinoza ou Descartes qui exigent que les hommes fassent de leur raison la seule norme pour la pensée ou la croyance. Cela signifiait à termes que la philosophie pouvait venir contredire la théologie. Cela annonçait alors la constitution d'une nouvelle religion autour de la méthode et de l'esprit de la science³². Les textes bibliques pouvaient alors devenir des faits historiques et faire l'objet d'études historico critiques. Ils pouvaient être l'objet d'une pensée critique de chaque croyant qui désormais avait l'occasion de se construire sa propre foi. L'individualisation de la pratique religieuse était arrivée à son terme et l'ordre hiérarchique du droit canon dominant le droit des marchands, les droits urbains et les droits royaux pouvait laisser place à un ordre séculier où l'instance de légitimité n'était plus spirituelle mais purement terrestre.

Cette histoire des liens entre liberté humaine, droit et liberté politique s'est ensuite continuée avec l'histoire de l'avènement de la démocratie constitutionnelle, de leur destruction (collectivisme) et de leur reconstruction (transition). Elle explique pourquoi des libéraux comme Mises vont soutenir que le christianisme était inconciliable avec un ordre social libre fondé sur la propriété privée des moyens de production³³ et conduit à défendre l'idée que le droit est la condition politique de la liberté, alors que la découverte d'un monde inachevé se présente comme sa condition ontologique. La reconnaissance et

²⁹ Jeanrond W.G. (1995), *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, Coll. Cogitatio Fidei, Les éditions du Cerf, traduction française de *Theological Hermeneutics, Development and significance*, Macmillan Press Limited 1991.

³⁰ Peyrefitte A. (1995), *La société de confiance*, éditions Odile Jacob.

³¹ Krug B. (1999), « The Case of humanism and Trade Regimes », *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, vol.155, pp.405-425.

³² On rejoint sur ce point Philippe Steiner (2002), « Religion et économie. Mauss, Simiand et le Programme durkheimien », *Revue française de sociologie*, 42-4, pp.695-718 il est juste de penser « *que la rationalisation de la vision religieuse du monde n'est pas l'apanage de Luther et Calvin seulement, on en trouve aussi un magnifique exemple, à la fin du XVII^e siècle, lors des débats, entre Arnaud Malebranche et Leibniz* » (p.711). Il est même possible de soutenir avec Jeanrond (1995, p.58) que l'émergence d'une herméneutique critique des écritures n'a pas été le fait des protestants qui pour contrer cette tendance ont radicalisé la sacralisation des textes évangéliques.

³³ Mises L. (1981, pp.386 – 387), *Socialism : An Economic and Sociologic Analysis*, Indianapolis : Liberty Press.

le respect de la liberté humaine sont donc les chaînes de médiation entre l'esprit du capitalisme (mentalités), les religions et le développement.

2 islam et non reconnaissance des droits individuels

Si on suit cette médiation il est possible que l'islam comme religion ait été moins favorable au développement économique parce qu'elle a été plus hostile à la reconnaissance des libertés et des droits individuels. L'islam est pourtant une religion monothéiste. Elle ne développe pas, pour cette raison, un rapport au monde de type *Totémiste*. Comme le christianisme elle soutient la révélation d'un Dieu unique de l'univers père de tous les hommes. Elle participe ainsi à la découverte des conditions ontologiques de la liberté humaine. L'islam, contrairement, au christianisme originel n'entretient pas, cependant, le même rapport au politique. Elle a préparé, pour cette raison, une histoire politique de l'aire musulmane très différente de celle qu'a connue l'Europe de tradition chrétienne. C'est ce que cette deuxième section souhaite montrer.

islam et liberté

L'invention d'un Dieu unique participe à la découverte des conditions ontologiques de la liberté humaine. Comme le christianisme et le judaïsme, l'Islam est initialement non fataliste et individualiste. Le monothéisme favorise la reconnaissance de la liberté humaine et le refus d'une destinée où l'action humaine n'aurait pas sa place. Il existe, pourtant, deux traditions dans l'Islam : la tradition *Ash'arites* et la tradition *Mu' tazilites*. La tradition *Ash'arites*³⁴ (X-XX° siècle) affirme que Dieu est seul Agent. Il fait le bien et le mal dans l'homme, mais il n'est pas mauvais, car c'est l'homme qui acquiert ce mal et peut en être châtié sans que Dieu soit injuste. Dieu peut introduire le pêcheur non repenté au paradis, car il destine au ciel et à l'enfer qui il veut. La tradition *Mu' tazilites*³⁵ (VIII-XI° siècle) affirme au contraire la liberté de l'homme créateur de ses actes et d'un jugement de Dieu fondé sur ses actes (responsabilité). Elle participe alors de la création d'un monde où la justice donne à chacun son dû et non d'un monde où la justice cherche à rétablir l'harmonie sociale. Il est frappant, alors de constater que la période de prospérité de l'Islam correspond à la période *Mu' tazilite*, alors que le déclin débute avec l'avènement d'une tradition plus fataliste. Le déclin de l'Islam à partir du X° siècle correspondrait alors à un événement herméneutique. Au lieu de voir en l'homme un agent actif de Dieu elle y a vu un agent passif qui n'avait plus qu'une seule mission, respecter la loi coranique telle qu'elle avait été interprétée par les religieux et appliquée par le pouvoir politique.

La thèse selon laquelle une culture fataliste nuit au développement économique n'est pas originale. Le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) ou l'ouvrage de J. Austruy³⁶ utilise déjà cette idée qu'une philosophie déterministe est moins favorable au développement qu'une philosophie du libre arbitre. Adelman et Morris (1973, p.38)³⁷ ont aussi montré que les religions qui conduisent les hommes à croire qu'ils contrôlent leur destin et sont responsables des résultats de leurs actions produisent des attitudes plus favorables aux développements que les religions où l'homme ne peut pas influencer sur son destin. Il ne suffirait pas, dans ces conditions, d'avoir le droit formel d'agir. Il faudrait aussi que les agents croient qu'ils peuvent modifier leur futur. En ôtant la responsabilité des hommes la tradition *Ash'arites* crée un contexte défavorable à la reconnaissance de la liberté humaine. Elle donne à Dieu toute la liberté de sanctionner ou de récompenser sans que les choix des hommes aient un effet sur sa décision. L'homme ne peut alors améliorer sa situation. Il ne peut découvrir l'idée du progrès. Il ne peut pas devenir meilleur. Il est écrasé par la toute puissance de Dieu. En propageant une culture fataliste, une certaine interprétation de la parole du prophète aurait ainsi bloqué la reconnaissance de la liberté humaine dans l'Islam alors qu'elle aurait pu en être une condition³⁸. On peut expliquer l'importance prise par cette interprétation fataliste par l'intérêt du

³⁴ Cette tradition débute autour de la fin du IX° siècle et domine l'islam jusqu'au début du XX° siècle.

³⁵ L'apogée de cette tradition est dans la première moitié du IX° siècle.

³⁶ Austruy J. (1960), *Structure économique et civilisation*, Société d'édition de l'enseignement Supérieur, Paris.

³⁷ Adelman I. And Morris C.T. (1973), *Economic Growth and Social Equity in developing Countries*, Stanford University press, Stanford, California.

³⁸ Cette première explication du déclin de l'aire musulmane par un choc herméneutique suppose cependant que le déclin date du X° siècle. Ce qui n'est pas évident au regard de la controverse engagée par les historiens autour de cette date : 1187, 1258, 1550, 1683 ou 1750 (Brasseul 2004,

pouvoir politique qui en niant tout libre arbitre peut se présenter comme l'expression de la volonté divine (Moucannas 1996)³⁹. L'islam est alors instrumentalisée par le pouvoir politique à des fins de recherche de rente. La principale barrière à l'avènement d'une société où les libertés et les droits individuels sont reconnus serait ainsi de nature politique.

islam et démocratie

L'économie politique de la réforme insiste à maintes reprises sur les barrières politiques pour expliquer le conservatisme du pouvoir. Les perdants à la réforme bloquent la réforme. Ici, nous cherchons plus la cause de l'absence de démocratie dans l'aire musulmane dans le rapport qu'entretient l'islam au pouvoir politique. Nous souhaitons ainsi différencier l'aire musulmane de l'aire chrétienne par son rapport au politique.

Il existe, malgré tout, de nombreuses similitudes entre les deux aires religieuses. Comme dans l'aire chrétienne les pouvoirs politiques et religieux peuvent faire alliance pour protéger leur rente et accroître leur richesse matérielle. Comme dans l'aire chrétienne il y a des luttes d'influence entre les herméneutes de la parole et le choix d'une interprétation plutôt qu'une autre à des effets importants sur la distribution des richesses et le système politique que la théologie va finalement soutenir. Comme le christianisme l'islam n'est pas hostile à l'idée d'un Etat de droit. L'Etat de droit n'est ni étranger à la jurisprudence islamique et ni à sa doctrine de la suprématie de la charia (Lewis 2005, p.818)⁴⁰. L'Etat n'est pas au dessus des lois, parce qu'il doit se soumettre à la loi de Dieu. Cela explique pourquoi la plupart des gouvernements de l'aire musulmane possèdent une sorte de constitution et une assemblée élue. Les juristes de l'islam conviennent que si le devoir religieux de l'individu en tant que musulman entre en conflit avec son devoir de sujet politique, c'est le devoir de l'individu en tant que musulman qui doit l'emporter (Lewis 2005, p.756)⁴¹. Le politique est, dans ces conditions, toujours soumis à la loi de Dieu. Il n'y a pas de différences majeures sur ce point entre le christianisme et l'islam.

Malgré l'ensemble de ces similitudes l'histoire politique de l'aire musulmane n'est pas la même que l'histoire de l'aire chrétienne. Cela peut vouloir dire qu'il existe des différences entre les deux religions dans leur rapport au politique et aux libertés individuelles.

Le premier obstacle à la démocratie et à la reconnaissance des droits individuels est d'être occidental. La démocratie libérale est à l'origine un produit de l'Occident, modelé par un millier d'année d'histoire européenne, par l'héritage de la religion et de l'éthique judéo-chrétiennes, par l'héritage aussi du savoir-faire politique et juridique gréco-romain (Lewis 2005, p.829). La transition vers le développement, la démocratie ou la reconnaissance de la propriété privée est, dans ces conditions, un problème culturel. Aucun pouvoir ne peut imposer le capitalisme (*capitalisme by fiat*) (Pejovich 1994)⁴² où tout autre forme d'institution par la contrainte. L'installation d'une structure politique et administrative occidentale doit entraîner l'acceptation, implicite ou explicite des valeurs et des normes modernes qui sous-tendent ces structures. Pour l'Islam le problème est d'autant plus délicat qu'historiquement elle a toujours considéré que l'aire chrétienne était plongée dans les ténèbres de l'ignorance (Lewis 2005 p.817, 1993). L'Islam a, de ce fait, du mal à accepter les valeurs de l'Europe même déchristianisée par la révolution française (Lewis 2005, p.819). Elle a d'autant plus de mal, que l'Europe a voulu imposer par la force un régime démocratique dans un grand nombre de pays musulmans colonisés par la France et l'Angleterre essentiellement. L'échec des démocraties du début du XX^e siècle dans la plupart des pays de l'aire musulmane (imposée par les français et les anglais) et du faible nombre des démocraties à l'occidental dans les pays de l'aire musulmane s'expliquent ainsi

pp.20-23). Brasseul J. (2004), « Le déclin du monde musulman à partir du Moyen-âge : une revue des explications », *Revue Région et Développement*, n°19, pp.19-53.

³⁹ Moucannas-Mazen Rita (1996), *Islam, droit et relations économiques internationales*, L'Harmattan, Paris.

⁴⁰ Lewis B. (2005), *L'Islam*, Gallimard, « Islam et démocratie », première publication en français, « Notes de la Fondation Saint-Simon, juin 1993.

⁴¹ Lewis B. (2005), *Ibid*, « Le Langage politique de l'Islam », publié initialement en anglais sous le titre, *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press 1988, Gallimard pour la traduction française en 1988.

⁴² Pejovich S. (1994), "The Market for Institutions Vs Capitalism by Fiat", *Kyklos*, vol.47, n°4, pp.519-529.

par l'usage de la force et le rejet partiel de l'Europe par l'Islam. L'usage de la force a alors eu l'effet annoncé par la théorie évolutionniste des institutions, le rejet de la greffe institutionnelle même si cette dernière est sur le fonds souhaitable. En associant démocratie, développement et force des colonisateurs l'Europe a discrédité les valeurs auxquelles elles croyaient. La coercition a réduit les chances de succès d'une telle transition et favorisé le fondamentalisme, autrement dit le retour à un Etat de Dieu soumis à la loi de Dieu et repoussant l'idée même de liberté, de droits individuels. Cette conclusion confirme ainsi la thèse selon laquelle seule la lente révolution des modèles de comportement entraîne la dynamique des civilisations (Colombatto 2001, p.274)⁴³. La force ne peut rien. Elle ne peut que détourner temporairement une civilisation de son chemin de développement.

Le deuxième obstacle est génétique. Le christianisme et l'islam n'ont pas la même origine (Rodinson 1966/1973, pp.14-16)⁴⁴. L'ère musulmane commence avec l'émigration de *Muhammed* (hijra) en 622 de la *Mekke* à Médine et coïncide avec la naissance du premier Etat Islamique dont le prophète est le chef parce que calife (*Khalifa*) de Dieu. Au début du VII^e siècle il s'agit d'une petite secte religieuse nouvelle qui s'est trouvée contraintes par les circonstances à se constituer en organisme politique. Ce chef suprême (*Muhammed*) en était le dirigeant idéologique qui définissait les dogmes, les rites et les institutions en vertu de l'inspiration divine. L'Eglise au contraire est, comme une petite secte, au sein d'un puissant empire doté d'une forte organisation. Elle n'a pas besoin de s'occuper du terrestre et peut se concentrer sur le spirituel. Elle peut clamer le « *Rendez à César ce qui appartient à César, car mon royaume n'est pas de ce monde* » et inventer le principe de subsidiarité qui dissocie le droit canon des autres droits.

Le troisième obstacle est théologique. Mahomet, comme le rappelle Alexis de Tocqueville dans *De la Démocratie en Amérique*⁴⁵ a fait descendre du ciel, et a placé dans le Coran, non seulement des doctrines religieuses, mais des maximes politiques, des lois civiles et criminelles, des théories scientifiques. L'Evangile ne parle, au contraire, que des rapports généraux des hommes avec Dieu et entre eux. Hors de là, il n'enseigne rien et n'oblige à rien croire. La *Shari'a*, contrairement au droit canonique est une loi positive et divine. Elle trouve son origine dans le Coran qui est le livre sacré des musulmans. Ce livre permet de progresser sur le droit chemin qui mène à Dieu et la constitution pour l'Etat, autrement dit le code civil pour les hommes, le droit pénal pour la société, le guide de bonnes conduites pour les croyants et le recueil de rubriques pour le culte. Le Coran est une Guidance (*Hudâ*) et/ou une voie ou loi (*Shari'a*). Du Coran, et de l'activité du Prophète, de ses compagnons et de leurs suivants a émergé une loi religieuse qui a été définitivement fixée par les maîtres du droit musulman. La morale islamique relève donc entièrement de la loi positive divine, laquelle fournit aux croyants une appréciation éthique, religieuse et juridique de toutes les circonstances de la vie. Cette morale a, par ailleurs, marginalisé les droits de l'individu et sacralisé les valeurs de solidarité⁴⁶, légalisé la discrimination homme – femme et ignoré l'existence de la liberté de conscience⁴⁷. Si on exclut le thème de la place des femmes dans les grandes religions monothéistes qui devrait faire l'objet de développements plus conséquents l'absence de liberté de conscience se présente bien comme une différence et une barrière à la reconnaissance des droits individuels.

Scully (1987, p.602)⁴⁸ sur la base de l'ouvrage de Bassiouni de 1982⁴⁹ conclut sa rapide présentation du droit musulman en constatant qu'il n'existe pas dans l'aire musulmane de liberté personnelle au sens occidental. Cette conclusion peut être relayée par deux observations faites par Lewis. La

⁴³ Colombatto E. (2001), « On the Concept of Transition », *The Journal of Markets and Morality*, 4, 2, Fall, pp.269-288.

⁴⁴ Max Rodinson (1966/1973, pp.14-16) *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce, Pantheon Books, New York.

⁴⁵ Tocqueville A. (1840, 1986, p.94), *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Robert Laffont, Bouquin.

⁴⁶ Voir l'article de Joseph Maila (1991), "Les droits de l'Homme sont-ils impensables dans le monde arabe ?", *Cahiers de l'Orient*, pp. 176-197.

⁴⁷ Mohamed Charfi fut ministre de l'éducation et des sciences de Tunisie de 1988 à 1994 et artisan d'une réforme du système éducatif dans le sens de la modernité. Charfi M. (1998), *Islam et libertés. Le malentendu historique*, Paris : Albin Michel.

⁴⁸ Scully G.W. (1987), "The Choice of Law and Extent of Liberty", *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, vol.143, n°4, pp.595-615.

⁴⁹ Bassiouni M.C. (1982), "Sources of Islamic Law, and the Protection of Human Rights in the Islamic Criminal Justice System", pp.3 – 53, in: M.C. Bassiouni (ed.) *The Islamic Criminal Justice System*, London.

première est que la liberté, dans l'usage islamique traditionnel, est un concept juridique et non politique (Lewis 2005, pp.919 – 933)⁵⁰. Elle se définit par rapport à l'opposition homme libre – esclave. Elle correspond ainsi à la définition de la liberté antique par opposition à la définition moderne (Constant). Elle renvoie essentiellement à une liberté collective et ignore la dimension individuelle de la liberté. Si le groupe est libre de toute occupation étrangère, l'homme est libre. La seconde est l'absence de toute reconnaissance légale des personnes morales, c'est-à-dire d'entités morales qui, pour des besoins légaux sont traitées comme des individus ayant des droits (Lewis 2005, p.830). Cette absence s'explique par le fait que dans la doctrine musulmane il n'existe pas de fonction législative dans l'Etat Islamique. L'Etat est gouverné par Dieu. L'Etat est l'Etat de Dieu (Lewis 2005, p.831). La légitimité de l'Etat est purement religieuse et porte en elle la négation de toute autonomie de l'individu au profit du corps social, *al-açabiyya*⁵¹.

islam, démocratie et protection des droits de propriété

Ces différences s'ajoutent aux barrières politiques pour expliquer le faible nombre des démocraties dans l'aire musulmane. Elles s'expliquent les corrélations entre les systèmes juridiques et le respect des libertés politiques (indice de Gastil) trouvées par Scully (1987)⁵². Ces tests économétriques montrent que les systèmes de *Common Law* (54 pays en 1987) sont plus respectueux des libertés économiques que les systèmes qui utilisent la tradition du code civil (94 Nations en 1987), le droit musulman (41 pays) ou le droit marxiste-léniniste (19 pays). L'islam actuelle bloque ainsi le processus de reconnaissance des libertés politiques et l'avènement d'une démocratie représentative capable de sécuriser la vie, la propriété, l'honneur et la réputation de chaque individu.

Ainsi, alors que les occidentaux ont très vite reconnu le droit de propriété comme un droit fondamental de l'homme (Lewis 2005, p.832), l'Islam est marquée par l'arbitraire et l'insécurité chronique. L'islam comme religion reconnaît la propriété privée des moyens de production. L'homme n'est cependant que le gérant des ressources naturelles conférées par Dieu. Le droit de propriété en islam n'est, de ce fait, ni aliénable ni définitif. L'Etat qui représente Dieu peut alors légitimement intervenir en cas d'abus de propriété ou de non utilisation du bien. L'islam admet aussi que les incroyants, les esclaves, les pêcheurs peuvent être dépossédés de leur bien. Cela explique sans doute pourquoi le Calife a pu agir en toute impunité et faire évoluer le système politique de l'autocratie vers le despotisme. L'histoire de l'Islam tend à confirmer cette position. Braudel (1979)⁵³, notamment, remarque que dans l'empire ottoman, les droits de propriété sont régulièrement violés par le pouvoir en place qui par manque d'argent laisse ses frontières se dédommager par des actes de pure prédation. Ainsi comme l'a soutenu Olson en 1993⁵⁴ il est vraisemblable que la démocratie représentative ne soit pas la panacée mais qu'elle puisse limiter l'arbitraire des décisions politiques. La démocratie est souhaitable par défaut, parce qu'elle évite l'autocratie et le despotisme. Le point central étant que les droits de propriété ont une plus grande sécurité en démocratie qu'en autocratie, car la survie de la démocratie dépend de la protection des libertés civiles, autrement dit des libertés religieuses, politiques et économiques.

Les systèmes autocratiques ont aussi pour conséquence de favoriser la survivance des valeurs traditionnelles et du prestige des professions au service de Dieu et de l'Etat (Lewis 2005, p.948). L'Islam comme civilisation n'a pas généré pour cette raison l'esprit d'entreprise. Elle a, au contraire, valorisé le travail de bureau et dégradé l'aire productive. Le progrès économique a ainsi été retardé par l'idée que les hommes se font de la réussite sociale (Lewis 2005, p.949)⁵⁵. Le prestige des fonctions non productrices de richesse explique pourquoi la classe des marchands a longtemps été

⁵⁰ Lewis (2005) Ibid, « Le Langage politique de l'Islam », publié initialement en anglais sous le titre, *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press 1988, Gallimard pour la traduction française en 1988. Lewis utilise l'ouvrage de F. Rosenthal (1960), *The Muslim Concept of Freedom*, Leyde.

⁵¹ Maila (1991) Ibid.

⁵² Scully G.W. (1987), "The Choice of Law and Extent of Liberty", *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, vol.143, n°4, pp.595-615.

⁵³ Braudel F. (1979), *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV°-XVIII° siècle*, Armand Colin.

⁵⁴ Olson M. (1993), « Dictatorship, Democracy, and Development », *American Political Science Review* 87: pp. 567 – 576.

⁵⁵ Lewis B. (2005), Ibid Gallimard pour la traduction française, *Le retour de l'Islam*, 1985 et première version en anglais en 1985.

composée d'incroyants, autrement dit de chrétiens ou de juifs (Lewis 2005, p.947 et p.1208). Des catégories qui ne pouvaient avoir aucun rôle majeur sur l'évolution des institutions. L'opposition traditionnelle de l'école des choix publics entre prédation – production ou recherche de rente – recherche de profit s'applique alors parfaitement pour expliquer le déclin des califes comme elle a déjà permis d'expliquer le déclin de la Rome antique ou de la Chine impériale (Baumol 1990)⁵⁶. L'absence de démocratie politique est donc un handicap dans le processus de sacralisation des droits de propriété et des droits individuels.

3 CONCLUSION

Cet article a montré que l'histoire de l'église avait indirectement été à l'origine du développement économique de l'Europe en préparant la reconnaissance des droits individuels et la sécularisation de l'action politique. Par effet de miroir, il a mis en évidence l'effet de l'islam et de ses rapports aux politiques et aux libertés individuelles. Il a été montré, en effet, que les différentiels de développement économique entre les deux aires pouvaient s'expliquer par le respect des libertés et la sécurisation des droits de propriété. Dans la perspective ouverte par Max Weber⁵⁷ nous avons ainsi donné une place au facteur religieux dans le développement. Ce n'est cependant pas l'éthique du travail qui importe, mais l'éthique de la liberté.

Cette thèse ne consiste pas à affirmer que l'Islam comme civilisation est incompatible avec la démocratie libérale et qu'elle ne réussira jamais à reconnaître les droits individuels et à sécuriser les droits de propriété privée⁵⁸. Elle n'ignore pas non plus la grande complexité des influences mutuelles des trois grandes religions monothéistes. L'héritage arabe ramené en Europe, et largement diffusé au XVI^e siècle, par l'Ecole de Salamanque, notamment est indéniable. Elle prolonge, en revanche, la théorie des préalables institutionnels au développement en contribuant à répondre à la question posée par Norton (2000)⁵⁹. Pourquoi certaines Nations ont reconnu l'apport du droit à la prospérité économique alors que d'autres l'ont ignoré ou même combattu ? Elle suppose avec Max Weber que « *les images du monde, qui ont été créées par le moyen d'idées, ont très souvent joué le rôle d'aiguilleurs, en déterminant les voies à l'intérieur desquelles la dynamique des intérêts a été le moteur de l'action* »⁶⁰. Elle ajoute à l'idée, soutenue par François Perroux (*Tiers Monde* 1966 cité par Guillaumont 1985, p.42)⁶¹, que le développement économique est avant tout un processus de changement des mentalités, l'idée que les modèles mentaux s'inscrivent essentiellement dans les institutions. Elle suit ainsi le principe posé par Hayek dans *L'ordre sensible*, mais aussi dans *Droit, Législation et Liberté* que l'esprit humain (mentalité) est autant le produit de l'environnement social dans lequel il a grandi, et qu'il n'a point fait, que quelque chose qui a son tour a agi sur ces institutions

⁵⁶ Baumol W. (1990), "Entrepreneurship: productive, unproductive and destructive", *Journal of Political Economy*, 98, (5): 893 – 921, oct. Voir pour une discussion de ce détournement des talents individuels vers des activités improductive l'article de Marcus Dejardin (2000), « Entrepreneuriat et croissance : une conjonction évidemment favorable ? », *Reflets et Perspective de la vie économique*, Tome XXXIX, n°4 disponible en anglais DP-008, Institute for Development Strategies, Indiana University, Bloomington. <http://www.econwpa.wustl.edu:8089/eps/edv/papers/0110/0110010.pdf>

⁵⁷ Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, coll. Agora, Paris. V La thèse développée par Max Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* n'était pas nouvelle au moment où elle a été publiée puisqu'elle était présente dans la sociologie allemande de son temps (Hénaff 2000, p.35). Marcel Hénaff (2000), « L'éthique catholique et l'esprit du non-capitalisme », *Revue du MAUSS*, 15, 1^o semestre, pp.35-66 ou Boudon R., « Protestantisme et capitalisme. Bilan d'une controverse », *Commentaires*, pp.807-818. Voir aussi les actes du séminaire « Morale, spiritualités et vie des affaires » qui ont fait l'objet d'un livre édité par P. Chalmin (ed.), *La mondialisation a-t-elle une âme ?*, Economica, Paris.

⁵⁸ Voir l'importance des travaux consacrés par les politistes sur cette question. <http://www.credho.org/biblio/islam/laicite.htm> Ce site réunit une importante bibliographie sur la question.

⁵⁹ Norton S.W. (2000), "The Cost of Diversity: Endogenous Property Rights and Growth", *Constitutional Political Economy*, vol.11, pp.319 – 337.

⁶⁰ Weber M. (1996, p.349), *Sociologie des religions*, éditions Gallimard, nrf, Biblio. Sciences humaines, (1915-1920).

⁶¹ Guillaumont P. (1985), *Economie du développement* Themis, Sciences économiques, PUF, Paris, vol.1.

et les a modifiés⁶². Elle participe donc à la controverse sur la théorie des changements institutionnels et défend la thèse qu'il ne suffit pas de mettre en place par la force les institutions du marché ou les institutions politiques de la démocratie représentative pour qu'elle ait les résultats attendus. Chaque nation a sa propre route éthique et la force ne fait que retarder l'identification des bonnes institutions initiée par les entrepreneurs politiques et les entrepreneurs en institution.

⁶² Hayek F. (1985, p.114), *Droit, Législation et Liberté*, vol. 2 Le mirage de la justice sociale, PUF, Paris, coll. Libre échange.

