

---

Marc Andrault

## Vers un nouveau concordat ?

---

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Marc Andrault, « Vers un nouveau concordat ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 123 | juillet - septembre 2003, mis en ligne le 25 octobre 2005. URL : <http://assr.revues.org/1063>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/1063>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

## VERS UN NOUVEAU CONCORDAT ?

En février 1976, R. Etchegaray, président de la CEF, annulait une rencontre à Matignon avec le premier ministre J. Chirac, celui-ci ayant prévenu la presse (*DC*, p. 240 (1)) ; en mai, il se plaignait que personne n'ose toucher aux textes incohérents et contraires à une « saine démocratie » régissant les libertés cultuelles (*Enseignement catholique actualités*, mai-juin 1976). Le 12 février 2002, soit un quart de siècle plus tard et deux siècles après le concordat conclu entre Bonaparte et Pie VII, le premier ministre L. Jospin, ayant à son côté le ministre de l'Intérieur D. Vaillant, a reçu solennellement le nonce apostolique F. Baldelli, l'archevêque de Paris J.-M. Lustiger, ainsi que les président et vice-président de la CEF J.-P. Ricard et M. Pontier. Selon Matignon, il s'agissait d'organiser « des rencontres régulières en vue de procéder à l'examen de problèmes d'ordre administratif et juridique qui se posent dans les relations entre l'Église catholique et l'État en France » (*LM*, 27/02/02) (2). Les deux partenaires ont précisé qu'il n'était pas question de modifier la loi de 1905, dite « de séparation des Églises et de l'État », afin de ne pas « rouvrir la boîte de Pandore des luttes anticléricales » (3). Ce préalable, avec le même motif exprimé dans les mêmes termes, a été réitéré en février 2003 par J. Chirac, répondant à un appel d'intellectuels (*LM*, 5/02/03, 20/02/03), et en avril par J.-M. Lustiger (*RTL*, 13/04/03). Des deux côtés, on estime donc que les défenseurs de la laïcité admettent aujourd'hui des contacts entre l'Église et l'État sur l'application de la loi mais non une révision du texte. La principale réaction négative est venue de J.A. de Clermont, président de la FPF, étonné que les « hauts dignitaires de l'Église catholique » aient été reçus dans de telles conditions et regrettant l'accord bilatéral intervenu à propos d'une loi dont il estime nécessaire l'adaptation (*LC*, 13/02/02 et 26/03/03 ; *LM*, 26/03/02 et 24/09/02 ; *Réf.* 28/03/02) (4).

---

(1) Les références correspondant aux prises de position des acteurs seront (sauf longueur excessive) indiquées entre parenthèses. Voir en annexe le sens des abréviations.

(2) Les parties se sont mises d'accord sur les points à aborder lors des rencontres ultérieures : l'enseignement catholique, le fonctionnement des aumôneries, la gestion des églises et des cathédrales, les problèmes fiscaux, la bioéthique et le droit de la famille, l'enseignement du fait religieux, la catéchèse, les problèmes de fiscalité.

(3) *La Croix* du 13/02/02 renvoie aux déclarations faites par la partie ecclésiastique à « une poignée de journalistes » ; selon *La Vie* du 21/02/02, chacun jure, « la main sur le cœur, que la loi de 1905 n'a pas à être révisée ».

(4) Les deux confessions chrétiennes ont admis leur désaccord sur ce point (*LC*, 6/12/02).

*La Vie* au contraire a salué dans l'événement « un pas au-delà de la loi de séparation » (21/02/03). Nous verrons que la hiérarchie catholique, pour sa part, estime avoir franchi une nouvelle étape vers un objectif qu'elle poursuit depuis 1905 : retrouver, explicitement ou à défaut implicitement, le statut public perdu depuis que la République « ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte » (article 2 de la loi). Nous tenterons de montrer ensuite que des deux côtés (ecclésiastique et gouvernemental) prévaut une attitude pragmatique visant à trouver, en-deçà des principes, un compromis acceptable.

## Une nouvelle étape dans une longue marche

En mai 1996, J.-M. Lustiger, à qui l'on demandait s'il fallait « réaménager » les relations entre l'État et l'Église catholique, répondait : « Après des luttes antireligieuses violentes, elles ont été élaborées par la jurisprudence et les pratiques administratives comme un compromis pragmatique capable de répondre, aujourd'hui encore, à la diversité des situations. La sagesse des gouvernements et de l'histoire a permis d'apprendre à gérer des réalités plutôt qu'à poursuivre des batailles idéologiques. Mais (...) l'État ne peut pas faire comme si les catholiques n'existaient pas (*LM*, 26/05/96). » Or l'archevêque de Paris avait affirmé en 1988 que, pour permettre à l'Église d'exercer ses droits, l'État devait « redéfinir les conditions de la séparation » (*LM*, 5/10/88). C'est-à-dire modifier la loi. En septembre 1996, G. Defois, archevêque de Reims, déclarait en effet : « Même si certains ont émis des opinions différentes, je ne revendique pas du tout, pour ma part, la remise en question de la loi de 1905 (*LM*, 17/09/96). » C'est pourtant lui qui, en tant que secrétaire général de la CEF, l'avait en 1981 invitée à réfléchir à « un nouveau type de visibilité et d'intervention » pouvant conduire à terme à une nouvelle définition des rapports entre l'Église, chargée du « service public de la transcendance », et l'État (*LC*, 1/11/81). Rendre le catholicisme plus visible, telle était l'une des consignes données par Jean-Paul II lors de sa première venue en France l'année précédente (5).

En 1981, la suggestion de G. Defois était cependant inopportune. La veille, les évêques s'étaient fixé comme priorité la lutte contre le projet d'unification de l'enseignement inclus dans les 110 propositions du nouveau président de la République, F. Mitterrand. En novembre 1983, J. Vilnet, leur président, se proclamait soucieux de « sauvegarder » le régime de séparation, qui leur permettait en particulier de s'exprimer en toute liberté sur la question scolaire (*DC*, 1983, p. 1091). À l'occasion des manifestations impressionnantes du premier semestre 1984 contre le projet Savary, qui, à défaut de nationaliser les établissements sous contrat (à 95 % catholiques), les soumettait à un contrôle plus étroit de l'État, A. Decourtray

---

(5) Alain VIRCONDELET, *Jean-Paul II*, Paris, Julliard, 1994, pp. 345-368. Selon Gilles KEPPEL (*La revanche de Dieu*, Paris, Seuil, 1991, p. 114) et Philippe PORTIER (*Église et politique en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Monchrestien, 1993, p. 141), c'est le Vatican, relayé par J.-M. Lustiger et A. Decourtray, qui a incité les évêques français à mettre en cause la loi de 1905.

(*DC*, 1984, p. 215), J.-M. Lustiger (*LM*, 5/06/84), puis le Conseil permanent de l'épiscopat (*DC*, 1984, p. 813) se défendaient de toute arrière-pensée de reconquête politique.

C'est qu'il est parfois risqué de lutter en même temps sur les deux fronts. « La loi de séparation, lit-on dans une lettre collective des évêques du 7 mai 1919, est contraire à l'ordre voulu par Dieu, mais on peut s'en accommoder dès lors que l'État respecte les droits de l'Église, notamment celui de disposer d'écoles chrétiennes (6). » Si entre 1981 et 1984 leurs successeurs l'avaient contestée ouvertement, ils auraient non seulement dispersé leurs forces mais aussi affaibli leurs alliés, les parlementaires opposés à la modification de la loi scolaire votée en décembre 1959. Premier ministre à l'époque, M. Debré, pour vaincre les résistances, avait plaidé devant l'Assemblée nationale que le temps était loin où les catholiques refusaient les principes républicains (*JO*, AN, 1959, p. 3596). Député, il allait reprendre cet argument en 1984 pour défendre le texte auquel son nom demeurait attaché ; le lendemain, un socialiste susciterait les rires de l'opposition en affirmant que l'Église catholique n'acceptait pas la séparation (*JO*, AN, 1984, pp. 2502 et 2540). La prudence est une vertu cardinale, au nom de laquelle É. Guerry, archevêque de Cambrai, s'en était pris en 1958 à ceux qui, au risque de tout compromettre, refusaient de repousser à des jours meilleurs l'exigence d'une référence à Dieu dans la Constitution (*DC*, 1958, col. 1270). Elle fait aussi partie de l'art de la guerre exposé voici vingt-cinq siècles par le chinois Sun Zi : elle conduit à décider en fonction de ses ressources et non des objectifs, à mesurer le temps, et parfois à « oser la fuite » (7).

C'est pourquoi en avril 1986, J. Vilnet vantait encore le « paradoxe français » (la séparation libre la religion) et ajoutait : « L'Église n'a pas la prétention (...) d'être légitimée et privilégiée grâce à un concordat avec l'État. Au risque de vous surprendre, puisque le problème scolaire a retenu l'attention de tous, j'atteste que nous le vivons pacifiquement, en dehors de tout esprit de reconquête d'une situation qui fut en d'autres siècles exclusive ou privilégiée pour le catholicisme (*Esprit*, avril 1986, p. 257). » Mais un an et demi plus tard, en ouvrant l'assemblée plénière de 1987, il déclarait : « L'heure semblerait venue de travailler, avec d'autres, à redéfinir le cadre institutionnel de la laïcité (*DC*, 1987, p. 1129). » En 1988, dans les mêmes circonstances, A. Decourtray, son successeur à la tête de la CEF, revenait à la charge. « La conjoncture est favorable », observait-il, à l'instauration d'une laïcité « nouvelle » et ouverte », la « véritable laïcité » (*DC*, 1988, p. 1124). » En 1989, il demandait une « séparation à visage humain, plus respectueuse du réel, dénuée de toute idéologie » (*LM*, 3/11/89). La modification de la loi de 1905 était devenue, selon le mot de J.-F. Stehli, « le grand dessein des évêques » (*L'Express*, 4/11/88).

Ou plutôt redevenue. La formule « l'heure semblerait venue » ne trahit pas seulement la fin de l'autocensure imposée depuis 1981 ; elle fait écho au communiqué par lequel le 10 mars 1925, cinq ans après que l'épiscopat se fut résigné provisoirement à la séparation, l'ACA avait préconisé l'attaque frontale contre « les lois de

(6) Cité par Jacques PRÉVOTAT, *Être chrétien en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1998, pp. 30-31.

(7) Luc JACOB-DUVERNET, *Le miroir des princes, essai sur la culture stratégique des princes qui nous gouvernent*, Paris, Seuil, 1994, pp. 73-82.

laïcité » – en particulier celles de 1882 concernant l'école publique et de 1905 – : « Jamais depuis plus de cinquante ans l'heure n'a paru aussi propice. » L'expression « séparation à visage humain », allusion au « socialisme à visage humain » opposé par la gauche démocratique des années quatre-vingts aux régimes de l'Est qui persécutaient les croyants, rappelle l'accusation d'entrave à l'exercice du ministère pastoral proférée contre la loi de 1905 par le texte de 1925. Celui-ci, lorsque la revendication directe risquait de « heurter de front les législateurs laïques », conseillait une autre « tactique » : obtenir une application souple des lois et progressivement leur « désuétude ».

En 1986, la dénégation du président des évêques portait sur leurs objectifs mais également sur l'intention qu'on leur prêtait de profiter, pour les atteindre, de la victoire de 1984 (le 12 juillet, à la suite des manifestations, F. Mitterrand avait retiré le projet Savary). Or J. Vilnet et A. Decourtray ont bien songé à exploiter ce succès pour « conquérir de nouvelles positions » (8). L'attente de trois ans s'explique elle aussi à partir de la déclaration de 1925, qui prévoit, pour la réussite de la première tactique, trois actions : sur l'opinion, sur le gouvernement, sur le législateur (nous ne distinguerons pas ici ces deux dernières instances).

À l'époque déjà, l'heure avait paru propice après que des rassemblements de masse eurent fait échec à un projet de loi émis par un gouvernement de gauche et combattu par l'Église (9) ; l'action sur l'opinion publique n'en avait pas moins semblé encore nécessaire. En 1984, l'épiscopat lisait dans les manifestations le signe que, « pour la masse des Français », l'Église défend les droits de l'homme « parce qu'elle se soumet aux droits de Dieu » (J.-M. Lustiger, *VA*, 2/07/84), et le souhait de la voir jouer un plus grand rôle dans la vie publique (cf. *LM*, 13/12/88). Mais l'archevêque de Paris jugeait encore insuffisante l'évolution des esprits : « Le devoir impérieux des Églises n'est pas en priorité de s'efforcer d'endiguer tant bien que mal des sécularisations institutionnelles, mais de faire découvrir les fondements bibliques et chrétiens de la modernité (*OCOV*, p. 501). » On perçoit ici en germe la rhétorique destinée à s'épanouir l'heure venue. Les « sécularisations institutionnelles », c'est la laïcité légale – archaïque et totalitaire, suggèrent la lourdeur de l'expression et la métaphore (on endigue des eaux qui menacent de tout submerger) –. La « modernité » – étrange récupération d'une notion naguère « diabolisée » au sens étymologique du mot –, c'est la laïcité « nouvelle » et « ouverte », « véritable » parce que censée voulue par Jésus (10) : elle distingue la part de Dieu et

(8) Ce n'est pas ce que pense Jean-Louis SCHLEGEL (« Les catholiques sont-ils vraiment mûrs pour la laïcité ? », supplément au n° 297 de *L'Événement du jeudi*, 1990, p. XXII).

(9) Après une campagne de pétitions et de manifestations, le gouvernement Herriot (cartel des gauches) avait renoncé à la suppression de l'ambassade de France au Vatican, à l'expulsion des derniers congréganistes et à l'extension de la séparation à l'Alsace-Moselle. Notons qu'en parlant de « plus de cinquante ans », les cardinaux et archevêques, en 1925, renvoyaient au temps de « l'ordre moral », marqué par des manifestations, des pèlerinages et des pétitions d'inspiration cléricale qui devaient aboutir en 1875 au « vœu national » au Sacré-Cœur (construction de la basilique de Montmartre en expiation de la Commune) et au vote de la loi permettant l'ouverture de facultés catholiques.

(10) « Censée », si l'on admet d'abord que c'est le christianisme qui a inventé le Christ, non l'inverse (Régis DEBRAY, *Transmettre*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997, p. 37), ensuite que les premiers chrétiens voyaient dans le « Rendez à César » l'appel à « une indifférence hautaine tempérée par la nécessité d'un minimum de concessions » (Max WEBER, *Économie et société*, traduction française sous la direction de Jacques CHAVY et Éric DE DAMPIERRE, tome 2, Paris, Plon, 1995, p. 190).

celle de César mais subordonne le second au premier (11). Le « devoir impérieux » est « en priorité » de faire partager cette conception à « la masse des Français », ensuite seulement, fort de leur appui, d'exiger une révision de la loi.

Mais l'opinion, c'est aussi la minorité prête à mener ces « batailles idéologiques » où le catholicisme a tout à perdre. Commentant les événements de 1984, J. Honoré, président de la CEMSU, s'écriait en octobre 1985 : « La laïcité n'est plus, ne sera plus ce qu'elle était aux belles heures du CNAL (*DC*, 1986, p. 47). » Il songeait sans doute à l'évolution de la Ligue de l'enseignement, principale composante du Comité national d'action laïque. Dès 1982, dans la perspective d'un enseignement unifié et avec le souci de pacifier les esprits, elle avait proposé l'introduction dans l'école d'un enseignement sur les religions (avec éventuellement la participation de clercs). Dans un rapport présenté au congrès de Lille en juillet 1986 et visant notamment à dépasser la crise de 1984, Michel Morineau allait expliquer que l'Église catholique, plutôt qu'une adversaire, pouvait être une alliée contre un adversaire commun – le néo-libéralisme – et préconiser une « nouvelle voie » de la laïcité permettant notamment à des associations de participer au service public (12). Lorsque J. Vilnet, en 1987, parle de travailler « avec d'autres » à la rénovation de la laïcité et ajoute : « On reconnaît aujourd'hui que, face à tant de questions neuves, les Églises et les religions en général peuvent concourir à la formation de l'esprit public », il pense à la Ligue (13). Mais alors qu'elle avait seulement considéré les évêques comme des acteurs de plein droit, le cas échéant à ses côtés, de la vie démocratique, ils ont estimé que son évolution favorisait leur dessein.

À l'intention du pouvoir politique, J.-M. Lustiger avait lancé dès août 1984 un ballon d'essai relevant de la seconde tactique en invitant « les autorités de la ville et de l'État » à Notre-Dame pour le quarantième anniversaire de la Libération de Paris. Qu'il n'y ait pas eu jusque-là, à cette occasion, de « messe officiellement célébrée », expliquerait-il plus tard, était une « chose étonnante » (*CD*, p. 105). En mai 1996, afin de répondre aux réactions suscitées par la messe de Notre-Dame pour les obsèques de F. Mitterrand (célébrées en janvier), il plaidera qu'elle avait concerné le catholique et non l'ancien président (*LM*, 26/05/96). Cet argument confirme *a contrario* que douze ans auparavant, dans des circonstances jugées plus favorables, il entendait bien instituer chaque 25 août un office officiel, dont l'office officieux serait de faire admettre la « désuétude » de l'interdiction depuis 1905 de tout culte national ainsi que la vocation du catholicisme à assurer ce service. Mais sa proposition ne reçut guère d'écho (14). En revanche, la loi du 23 juillet 1987 –

---

(11) Selon J.-M. Lustiger, la formule évangélique « n'établit pas des cloisonnements étanches entre les domaines d'activité. Elle les hiérarchise et, en les articulant, elle permet de découvrir leur unité organique » (*PE*, pp. 66-67). César devra même rendre des comptes à Dieu (*DD*, p. 45), un argument dont s'étonnait en... 1825 Royer-Collard, député de la Marne (cf. Philippe BOUTRY, « Le déclin institutionnel et politique du catholicisme français » in Jacques LE GOFF et René RÉMOND, eds., *Histoire de la France religieuse*, tome 3, Paris, Seuil, 1991, p. 158).

(12) Sur l'évolution de la Ligue de l'enseignement, cf. Yves PALAU, « La Ligue de l'enseignement depuis les années 1980 : nouvelle réflexion sur la laïcité et position dans l'espace politique », in Jean BAUDOUIN et Philippe PORTIER, dirs., *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui ?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001, pp. 205-219 et notamment 209-213).

(13) « De la société sécularisée, avait-il constaté en novembre 1984, nous parviennent des accents neufs » (*DC*, 1984, p. 1081).

(14) Il s'est plaint qu'elle n'ait pas été comprise ; *La Croix* du 25/08/84 annonçait la venue de Laurent Fabius, Premier ministre, mais le numéro du lendemain ne signale la présence d'aucune des personnalités invitées.

trois mois avant la relance de J. Vilnet – autorisant à déduire de l'impôt une partie des dons faits aux associations culturelles (notamment diocésaines) montrait que la République pouvait être généreuse avec les religions (15), quitte à contourner la loi de 1905 (16) ; les évêques y ont perçu un signe encourageant (*LM*, 3/04/88). Déjà, la loi du 3 janvier 1978 avait mis à la charge du Trésor public la plus grande partie des charges relatives à la santé et à la retraite des ministres du culte.

En 1988, d'après les propos d'A. Decourtray, ils escomptaient également que le bicentenaire de la Révolution donnerait l'occasion d'apurer le passé. D'autres déclarations permettent d'être plus précis. Ils espéraient voir la République admettre que, à partir de 1792, elle avait entrepris contre le catholicisme une persécution qui s'était poursuivie à travers la loi de 1905 et, après 1882, le refus d'accorder à l'enseignement catholique les mêmes droits qu'à l'enseignement public. Ils la jugeaient d'autant plus coupable que Léon XIII, en 1892, avait pris l'initiative d'un geste de paix en la reconnaissant (17). Ils semblent avoir souhaité également qu'elle considère les martyrs catholiques du 2 septembre 1792 (massacrés dans l'église des Carmes, à Paris) comme les premiers « témoins » des droits de l'homme proclamés en 1789 (18).

Avec la prudence, la fixation de priorités et la recherche du soutien de l'arrière, la capacité à profiter des divisions de l'adversaire et du moment où il semble faiblir est commune à la stratégie ecclésiastique et à l'art militaire. Un épisode de la « guerre scolaire » confirme l'analogie. En 1951, après la loi Barangé, qui accordait une première aide financière aux écoles libres, le cardinal Roques, archevêque de Rennes, avait déclaré : « Cette loi est la première brèche par laquelle tout passera » ; les troupes cependant devaient encore attendre pour en découdre, afin de ne compromettre « ni la tactique ni la stratégie » décidées par les « chefs », c'est-à-dire les évêques (19).

C'est à partir de 1990 que, sur l'autre front ouvert par les lois laïques, les chefs changent non de stratégie mais de tactique. En mars, lors d'un colloque organisé par *La Croix* sur « la laïcité et les débats d'aujourd'hui », J. Vilnet relativise sa revendication de 1987 : il n'aurait pas demandé une « réécriture » de la loi de séparation, qui présente des avantages pour l'Église, mais un « peignage » codifiant les solutions pragmatiques et corrigeant les discriminations envers les religions (20).

---

(15) Jean-Paul WILLAIME, « Laïcité et religions en France », in Grace DAVIE et Danièle HERVIEU-LÉGER, dirs., *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, p. 167.

(16) Maurice BARBIER, *La laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 159-162.

(17) Jean-Marie LUSTIGER, *OC*, pp. 151 ; 166-167, ; *OCOV*, p. 437 ; *CD*, p. 183 ; *DM*, pp. 114, 145-146 et 439.

(18) Louis-Marie BILLÉ (alors évêque de Laval), *OF*, 14/09/92 ; *PLF* 1, p. 72.

(19) Cité par Jean CORNEC et Michel BOUCHARREISSAS, *L'Heure laïque*, Paris, Clancier-Guénéaud, 1982, p. 57. Ces propos sans équivoque infirment ceux tenus après le conflit scolaire de 1984 par J. VILNET opposant la « vraie prudence » des évêques aux « considérations tactiques » et aux « stratégies partisanses » (*DC*, 1984, p. 1080) et par J.-M. Lustiger affirmant qu'il n'y a de stratégies de pouvoir « ni dans l'Église, ni de l'Église », qui ne relève donc pas de l'analyse wébérienne (*VA*, 2/07/84). « Dans l'Église », le second a pourtant reconnu « des jeux et des ruses d'assemblée » analogues à ceux des partis (*CD*, p. 283). Selon Georges BALANDIER, la ruse est inhérente au discours politique et le récepteur doit s'efforcer de la déceler (*Le détour, pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985, p. 123 ; *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1992, p. 143) ; l'Église catholique, qui « ne cède au temps que pour mieux contenir son cours », n'échappe pas à la règle générale (*Le dédale*, Paris, Fayard, 1994, p. 153).

(20) Cf. Actes du colloque dans *Les nouveaux enjeux de la laïcité*, Paris, Le Centurion, 1990, pp. 118 sq. Au cours du même colloque se perçoit l'évolution inverse de la FPF, qui, par la bouche de son président, Jacques Stewart, déclare que la formulation de la loi de 1905 est à revoir (p. 118).

Après l'Assemblée plénière de 1991, J. Duval, qui a succédé à A. Decourtray à la tête de la CEF, affirme que l'Église ne souhaite pas la révision des textes mais leur application souple (*RTL*, 3/11/91). Un mois plus tard, J. Vilnet, délégué de l'épiscopat au synode européen des évêques à Rome, exprime, à la suite d'une déclaration ambiguë de J.-M. Lustiger, la position que nous avons rencontrée chez ce dernier en 1996 : « Il ne s'agit pas de revoir la loi de séparation. Pas de nouveau concordat. De fait, depuis 1905, il y a bien eu des relations entre l'État et l'Église, et des décisions à caractère juridique. L'État s'étant donné l'obligation de respecter la liberté du culte. Mais le fait que l'État se dise neutre, et donc ne favorise aucune religion, implique-t-il que la démarche religieuse relève du seul domaine privé ? L'État ne peut interdire la liberté de conscience, donc de faire du prosélytisme. Il faut, de fait, revoir ce qu'implique le vécu de la laïcité (...). Ni ignorance, ni confusion (*OF*, 3/12/91). » L'esprit de la loi est indiqué selon ce passage non par le titre ni par l'article 2 (la « séparation » et le refus de « reconnaître » incitent à « l'ignorance ») mais par l'article 1, qui « assure la liberté de conscience » et « garantit le libre exercice du culte ». Pour appliquer le second principe, la République a « de fait » – à travers les relations, la jurisprudence et des lois parallèles à celle de 1905 – commencé à reconnaître et à financer l'Église catholique : il faut continuer en ce sens. Pour respecter le premier, il lui faut de la même façon (en « revoyant » non la loi mais « le vécu ») admettre que sa mission relève non du « domaine privé » mais du service public et lui donner les moyens de la remplir. L'argumentation ressemble à celle de 1988-1989, non la revendication ni le ton.

L'heure de l'offensive directe semble passée. Lors du colloque de *La Croix*, É. Poulat, en présence de J. Vilnet, a déclaré qu'aucun gouvernement ne prendrait le risque de mettre en cause la loi de séparation et que lui-même approuvait cette attitude (21). En outre, le geste attendu à l'occasion du bicentenaire n'a pas eu lieu, ce que J.-M. Lustiger déplore amèrement à la fin de 1989 (*DM*, pp. 139-140 et *LM*, 8/12/89). Un an plus tard, à l'issue de l'assemblée plénière de 1990, ce sont au contraire les évêques qui, par la bouche de leur nouveau président, J. Duval, ont demandé pardon pour leurs « attitudes hautaines » et « tout ce qui peut faire paraître l'Église dure et intransigeante » (*LC*, 13/11/90). L'opinion en effet leur était moins favorable qu'ils ne le croyaient. Dès la fin de 1988, ils s'étaient inquiétés de la dégradation de leur image après leur condamnation coup sur coup du film *La dernière tentation de Jésus-Christ*, de la pilule abortive et du préservatif. Peut-être, suggérait alors H. Tincq, s'étaient-ils mépris en croyant que le soutien populaire de 1984 s'adressait à eux et non au libre choix de l'école (*LM*, 13/12/88). Quant à J.-F. Stehli, il notait leur crainte que cette défaveur ne compromette leur « grand dessein ». S'obstiner, c'était prendre le risque de « heurter de front », outre les « législateurs laïques », la majorité des citoyens.

La signature publique, « sur un pied d'égalité » (22), le 11 juin 1992 puis le 8 janvier 1993, des accords dits « Lang-Cloupet » – entre le ministre de l'Éducation nationale et le secrétaire général, nommé par les évêques, de l'enseignement catho-

(21) Émile POULAT, *Les nouveaux enjeux de la laïcité*, op. cit., p. 113.

(22) L'expression est de René RÉMOND, qui se félicite de ce qu'il considère comme un progrès (*Valeurs et politique*, entretien avec Jean-Dominique Durand et Régis Ladous, Paris, Beauchesne, 1992, p. 73).

lique – conforte le choix du pragmatisme. Le Parlement votera les modifications décidées, mais sans pouvoir les amender. Pour mesurer la portée de l'événement, il faut revenir en arrière. Lorsqu'il avait lancé son projet de loi, en janvier 1959, M. Debré avait exclu que le gouvernement négocie avec l'Église (23) ; le 23 décembre suivant, devant les députés, il avait présenté comme une « chimère dangereuse » l'idée qu'un ministre puisse un jour traiter « d'égal à égal » avec une « université parallèle » (*JO*, AN, 1959 p. 3597) (24). Il visait les prétentions exprimées devant lui par le secrétaire général de l'enseignement catholique de l'époque (25) et justifiait son choix de contrats passés avec les établissements pris un par un et sans considération de nature confessionnelle. En 1984, A. Savary avait rappelé aux défenseurs de l'enseignement catholique qu'on ne négocie pas avec un ministre le contenu d'une loi : « c'est une question de droit », la décision revenant au Parlement (26). J. Lang a donc, « de fait », *reconnu* à l'épiscopat la qualité de partenaire de l'État qui lui était refusée jusque-là et qui n'a été accordée, dans les mêmes conditions, à aucune autre organisation. Il semblait ainsi donner raison à M. Cloupet qui, un mois avant la première signature, avait déclaré négocier avec « César » (*LM*, 16/05/92).

Sur le fond, seule la législation sur l'enseignement était modifiée. Mais l'épiscopat a estimé la voie ouverte à une interprétation plus souple de la séparation. L'article 1 de la loi Debré, lu strictement, permet à « l'établissement », non à l'enseignement (« placé sous le contrôle de l'État ») de conserver son caractère propre, éventuellement confessionnel (27). Or le premier accord remettait implicitement en cause ce principe. Il reconnaissait en effet « la contribution des établissements d'enseignement privés au service public de l'Éducation », non celle de l'enseignement donné sous le régime de la loi de 1959. En outre, même si en annexe le ministre étendait les dispositions aux autres établissements sous contrat (protestants, juifs et non confessionnels), les circonstances et la dénomination (voulue par lui (28)) des « accords Lang-Cloupet » invitaient à traduire « privés » par « catholiques ». R. Rémond, lisant le texte à la lumière de « la portée symbolique » du geste, a ainsi estimé que l'enseignement catholique était « seul concerné et désigné » (29). G. Gilson, évêque du Mans, a eu la même interprétation et jugé désormais possible une révision « de fait » de la loi de 1905 : « Même s'il n'est pas question de revenir sur la séparation de l'Église et de l'État, il n'y a pas de vie de la nation sans communautés religieuses. La religion n'est pas affaire individuelle et la

(23) Claude LELIÈVRE et Christian NIQUE, *L'école des présidents, de Charles de Gaulle à François Mitterrand*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1995, p. 47.

(24) Le jacobin M. Debré emploie le mot « université » dans son sens napoléonien.

(25) Michel DEBRÉ, *Gouverner*, mémoires, tome 3, Paris, Albin Michel, 1988, pp. 116-117.

(26) Pierre DANIEL, « Question de liberté », entretiens avec Jean-Claude ESCAFFIT, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, p. 64.

(27) Il s'agit d'une « loi laïque » (Claude LELIÈVRE, « La loi Debré dans l'histoire du débat entre public et privé en France », colloque d'Amiens des 9 et 10 décembre 1999, in Bruno POUCKET, dir., *La loi Debré : paradoxes de l'État éducateur ?*, Actes du colloque, Amiens, Centre régional de documentation pédagogique de l'Académie d'Amiens, 2001, pp. 15-16).

(28) Bernard TOULEMONDE, « Une approche générale de la notion de service public », *Les Cahiers de la Cerf*, FEP-CFDT, mars 1996, p. 13.

(29) René RÉMOND, *Valeurs et politiques*, op. cit., p. 73 (« La portée symbolique de cet accord est plus grande que son implication pratique ») ; *Une laïcité pour tous*, entretien avec Jean Lebrun, Textuel, 1998, p. 99.

nation doit reconnaître l'apport social des communautés religieuses, comme c'est désormais le cas avec l'école catholique (*OF*, 3/09/92). » Concernées par la séparation de « l'Église » et de l'État, candidates à la reconnaissance accordée à la seule école « catholique », ces communautés « religieuses » sont elles aussi, dans ce contexte, catholiques.

L'accord du 8 janvier 1993 allait plus loin. Complétant une disposition de la loi Guerneur votée en 1977, il intégrait dans la formation initiale des maîtres, désormais dès ce stade agents de l'État, des séquences assurées par les organismes de l'enseignement catholique ou sous leur responsabilité – à l'exclusion de tous autres organismes privés – « dans le respect du caractère propre ». Rapprochée du texte de juin 1992, cette mesure, aux yeux de l'épiscopat, entérinait la « contribution au service public » du caractère propre tel qu'il l'avait défini le 14 mai 1992 dans le préambule du nouveau statut de l'enseignement catholique : introduire l'élève « dans la vérité totale sur lui-même et son destin ». Président de la CEMSU, M. Coloni expliquait le 9 janvier 1993 au Comité national de l'enseignement catholique : « Il s'agit de permettre à une recherche spécifiquement religieuse d'être reconnue comme telle par la société et par l'Église. Et il semble que cela devient possible. » Quinze mois plus tôt, J. Duval s'était plaint, au nom de la « vraie laïcité », que la « recherche religieuse » soit « méprisée et volontairement confinée au niveau individuel » (*OF*, 28/10/91). Une fois de plus, une loi parallèle semblait donc remettre en cause la lecture habituelle de celle de 1905.

En janvier 1994, M. Coloni déplorait, avec quelque raison, les « attaques profondément injustes » et des « slogans défraîchis » qui avaient marqué la manifestation du 16 janvier 1994 contre une loi destinée à faciliter le financement public des investissements entrepris par les établissements sous contrat (*LM*, 19/01/94) (30). L'épiscopat avait ainsi une idée de ce qui pourrait arriver si un débat avait lieu au Parlement à propos de la loi de 1905.

Le 27 avril 1960, l'assemblée plénière des évêques (qui à l'époque ne se réunissait qu'exceptionnellement) avait regretté que le texte et les premiers décrets d'application de la loi Debré n'affirment de façon explicite ni le principe d'un financement égal à celui de l'école publique ni la spécificité confessionnelle de l'enseignement. S'attribuant de fait le partenariat et l'autorité sur un réseau que le premier ministre lui avait refusés en droit, elle avait autorisé les établissements à souscrire des contrats « pour un essai loyal » (*DC*, 1960, col. 609). À la fin de 1994, elle dressait le constat suivant : « L'école catholique est de plus en plus considérée, par les différents gouvernements, comme un partenaire loyal qui, dans le respect de son caractère propre, apporte une contribution importante au service public d'éducation. » En favorisant une formation des maîtres « dans le respect du caractère propre » (la formule est reprise des lois de 1977 et 1993), « les différents gouvernements » (la droite en 1977, la gauche en 1993) auraient donc officialisé la

---

(30) *Le Monde* (18/01/94) donne une fourchette de 600 à 900 000 participants et cite, outre l'ancêtre « À bas la calotte », les slogans suivants : « Du fric pour les laïcs, des gnons pour les curetons » et « Coupez les bourses aux curés » ; les manifestants de 1984, conformément aux consignes des évêques, s'étaient montrés plus dignes.

spécificité confessionnelle de leur activité. Seconde concession par rapport à 1959 : en traitant (notamment en 1992-1993) « l'école catholique » comme un « partenaire loyal », ils auraient admis à la fois l'existence d'une « université parallèle », sa capacité à négocier et à conclure « d'égal à égal » (31), sa soumission institutionnelle (symbolisée par le rôle de M. Cloupet) et morale (manifestée par l'obéissance à la consigne de loyauté) à la hiérarchie. Certes, ajoutait la CEF, toutes les questions ne sont pas résolues ; elle pensait à celle des investissements, dont la solution satisfierait l'autre condition mise en 1960 : l'égalité de moyens. Mais celle-ci, avait expliqué M. Coloni après la manifestation de janvier 1994, était désormais « dans la logique de la loi Debré » ; il faudrait seulement attendre, très longtemps peut-être, que les esprits se calment (*LM*, 19/01/94). En constatant que le « cadre institutionnel » de 1959 avait désormais « fait la preuve de son utilité et de sa solidité », l'assemblée plénière déclarait close la période d'essai (*PLF* 1, p. 75).

Ce bilan aide à comprendre celui que deux ans plus tard la même instance établit de la loi de 1905. Après le rappel des nombreux conflits qui ont surgi dans l'histoire entre « le pouvoir temporel » et « le pouvoir spirituel des papes et des évêques », elle conclut : « À cet égard, la séparation de l'Église et de l'État, après un siècle d'expérience, peut apparaître comme une solution institutionnelle qui, en permettant effectivement de distinguer ce qui revient « à Dieu » et ce qui revient « à César », offre aux catholiques de France la possibilité d'être des acteurs loyaux de la société civile. Affirmer cela revient à reconnaître le caractère positif de la laïcité, non pas telle qu'elle a été à l'origine, lorsqu'elle se présentait comme une idéologie conquérante et anticatholique, mais telle qu'elle est devenue après plus d'un siècle d'évolutions culturelles et politiques : un cadre institutionnel, et en même temps un état d'esprit qui aide à reconnaître la réalité du fait religieux, et spécialement du fait religieux chrétien, dans l'histoire de la société française (*PLF* 2, p. 27). » La CEF, en parlant d'« expérience », rappelle au gouvernement que le 11 février 1906 Pie X s'était opposé à la loi de séparation (encyclique *Veheementer nos*) et que le 18 janvier 1924 Pie XI ne l'a admise « qu'en vue d'essai », comme un « moindre mal » et une « étape » (encyclique *Maximam gravitatem*). Elle reprend en termes un peu différents les conditions fixées par le second : la France devait accorder la « liberté pleine et entière » due aux représentants de Dieu et refuser une laïcité comprise comme « un sentiment ou une intention contraires ou étrangers à Dieu et à la religion ». Elle part de la même conception de la laïcité : « à Dieu » et « à César », entre guillemets, renvoient à l'Évangile. Comme à propos de l'école, elle constate une évolution positive : l'Église ne s'est pas ralliée à la laïcité voulue voici un siècle par la République, c'est la République qui s'est rapprochée de la laïcité prônée depuis vingt siècles par l'Église. Mais alors que le « cadre institutionnel » constitué par la loi Debré modifiée après négociations voit désormais dans le catholicisme en tant que tel un « partenaire loyal » à l'intérieur du service public d'enseignement, celui qu'offre une loi de 1905 appliquée avec souplesse mais inchangée « peut apparaître » comme une « solution institution-

---

(31) Outre qu'il n'avait voulu connaître que des établissements, M. Debré ne leur avait proposé que « des contrats d'adhésion, à prendre ou à laisser » (Bernard TOULEMONDE, *Les Cahiers de la Cerf*, mars 1996, p. 9).

nelle » étendant cette reconnaissance. Lorsque, aux mêmes conditions, il aura à son tour « fait la preuve de son utilité et de sa solidité », la hiérarchie catholique, en en « prenant acte » dans une déclaration à la fois constative et performative, mettra fin à la période d'essai (32).

Il s'agira cette fois d'un accord entre États, parachevant ceux, incomplets, de 1905 – le Vatican avait obtenu des concessions qui ont conduit J. Baubérot à parler de « pacte » avec le catholicisme (33) – et de 1923 – il y avait eu engagement réciproque entre deux gouvernements (sous réserve de l'aval du Conseil d'État) à propos de l'interprétation de la loi (34) –. J.-P. Ricard a implicitement mais clairement situé la rencontre du 12 février dans le prolongement de ces tractations (LM, 10/11/02) (35). Le nonce, dont la présence « soulignait la portée diplomatique de la rencontre » (LC, 13/02/02) (36), y siégeait en face du premier ministre et avait à sa droite J.-M. Lustiger, dont il a expliqué la présence par une tradition antérieure à la séparation : le rôle spécifique vis-à-vis des autorités publiques joué par l'archevêque de Paris (LV, 21/02/02) (37). Le 19 mai 2003, J.-P. Raffarin a reçu la même délégation (LC, 20/05/03). Le concordat éventuel sera nouveau à la fois par sa forme – qui laissera le dernier mot à l'Église – et par son contenu – qui n'accordera peut-être pas tous les avantages du statut perdu en 1905 mais confortera l'indépendance acquise alors –. Fin donc, mais selon une procédure exceptionnelle, de l'exception française, et retour au régime présenté en 2001 par L.-M. Billé, citant les pays européens où on le trouve, comme la forme normale de relations entre l'État et l'Église (38), et en 2003 par l'archevêque concordataire de Strasbourg J. Doré, se référant à cette déclaration et se fondant sur son expérience, comme la « mise en œuvre effective et positive » d'une « authentique séparation », d'une « vraie laïcité » (RDR, pp. 41, 48, 59 et 63).

« Nous ne souhaitons pas une révision ni un toilettage de la loi de 1905 », a assuré J.-M. Lustiger (LM, 10/11/02). Il distinguait ainsi implicitement la politique actuelle des évêques à la fois du « peignage » demandé (entre autres par lui-même) à la fin des années 1980 et du « réexamen » pour « toilettage » jugé nécessaire, au lendemain de la rencontre du 12 février, par le ministre des Affaires étrangères du

---

(32) Une loi ne peut être dit expérimentale que par le Parlement, qui fixe alors le délai de révision (cinq ans pour les lois de janvier 1975 sur l'IVG et de juillet 1994 sur la bioéthique).

(33) Jean BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris Seuil, 1990, p. 73 (cf. Arch. 78, pp. 179-190).

(34) Alain BOYER, *Le droit des religions en France*, Paris, PUF, 1993, pp. 98-100 (cf. Arch. 86.8) ; cf. aussi LC, 6/12/02.

(35) Quelques semaines après le 12 février, Jean-Arnold de Clermont avait regretté que l'épiscopat se situe dans une telle perspective (Réf. 28/03/02). La FPF propose que le Conseil d'Églises chrétiennes en France (catholique, protestante, orthodoxe) devienne leur porte-parole commun auprès de l'État ; appuyée non sans réserves par les orthodoxes, l'idée d'un organe représentatif unique est rejetée par la CEF (RDR, pp. 35 ; 77-78 ; 86).

(36) Xavier Ternisien a intitulé un article sur ce sujet « Entente cordiale entre l'Église catholique et l'État », comparant ainsi la rencontre du 12/02/02 au traité signé en 1904 entre la France et la Grande-Bretagne (LM, 27/02/02).

(37) L'État, constatait en 1986 Philippe LEVILLAIN, tient traditionnellement celui-ci comme un interlocuteur privilégié parmi les évêques (*Les lieutenants de Dieu*, avec Catherine GRÉMION, Paris, Fayard, 1986, p. 207).

(38) Louis-Marie BILLÉ, postface, in Bernard ARDURA, *Le concordat entre Pie VII et Bonaparte*, Paris, Cerf, 2001 ; cf. notamment p. 133.

Vatican J.-L. Tauran (*LC*, 15/02/02). Mais une divergence avec Rome sur la tactique ne se confond pas avec un désaccord sur l'objectif et la stratégie. La preuve : il y en a eu une en 1906-1907 dans le même sens qu'aujourd'hui – l'épiscopat français envisageait de faire l'essai de la loi (39) – et une autre en 1925 en sens inverse – le Saint-siège a désavoué l'offensive directe contre les lois laïques (40) –. Dans le second cas, l'archevêque de Paris d'alors, en qualifiant de « thèse de théologie morale » la position prise par lui-même et ses confrères, a signifié que le litige ne portait pas sur la « thèse » – l'idéal jamais perdu de vue – mais sur l'opportunité de l'éduquer en « hypothèse » – ce compromis provisoire imposé dans certains cas par les réactions que susciterait l'exposé sans fard de la doctrine – (41).

Placé à l'intersection du pape et des évêques français, le nonce apostolique, interrogé le 21 février 2002 sur l'avenir de la loi de séparation, a opéré une synthèse inspirée à la fois de cette distinction et de la stratégie définie en 1925 : « Comment penser que tout pourrait rester immuable ? (...) Pour l'instant, la tradition française ne veut pas d'une visibilité catholique trop forte, même s'il y a moins de sectarisme que par le passé (*LV*, 21/02/02). » La redéfinition, pour une plus grande « visibilité », des rapports avec l'État envisagée en 1981 sous l'impulsion de Jean-Paul II n'est donc pas abandonnée : il convient d'attendre que le pays soit prêt. « Pour l'instant », il convient de se montrer moins ambitieux, à cause du manque de soutien de l'opinion et de l'anticatholicisme résiduel – deux réalités minimisées lorsqu'en 1987 l'heure avait semblé venue. Repli temporaire à cause de l'hostilité rencontrée : c'est exactement la définition à la fois de « l'hypothèse » et de la seconde « tactique », celle-ci n'étant que la forme prise par celle-là lorsqu'on passe de la doctrine à l'action (42).

« L'Église n'est plus la même, a écrit J.-M. Mayeur (...). Lire le présent avec les lunettes du passé, c'est se condamner à n'y rien comprendre. On est loin du célèbre manifeste de l'ACA dénonçant en 1925 les lois de la laïcité (43). » Ce manifeste, éclairé par l'allusion d'un de ses auteurs à la distinction approuvée jadis par celui qui est devenu le bienheureux Pie IX, nous semble au contraire indispensable si l'on veut comprendre l'évolution en deux temps, depuis 1981, de la hiérarchie catholique à propos de la loi de séparation. Il explique également ce que représente pour elle la rencontre du 12 février 2002 : « portée par des circonstances favorables », elle « amorce, de fait, son retour sur la scène publique » ; « de fait », c'est-à-dire en trouvant « concrètement » des « aménagements » à la loi plutôt qu'en exigeant un débat législatif qui risquerait de « rouvrir la boîte de Pandore » (*LV*, 21/02/02).

(39) Jean-Marie MAYEUR, *La séparation des Églises et de l'État*, Paris, Les éditions ouvrières, 1991, pp. 100 sq.

(40) Jean-Marie MAYEUR, *La question laïque*, Paris, Fayard, 1997, p. 118.

(41) En 1864, à la suite du *Syllabus* de Pie IX condamnant les erreurs modernes, l'évêque d'Orléans, DUPANLOUP, publia un commentaire, approuvé par le pape, où il opérait cette distinction.

(42) Le tabou de la loi a déjà été remis en cause : en mars 2003, Stanislas Lalanne, secrétaire de la CEF, n'a pas exclu des modifications sur des points « techniques » (*TC*, 13/03/03). Il faisait partie de la délégation reçue par J.-P. Raffarin le 19/05/03 et à l'issue de laquelle a été annoncée une loi réaffirmant l'affectation principalement culturelle des édifices et codifiant la perception par les Monuments historiques de droits de visite (*LC*, 21/05/03). Ainsi semble se confirmer l'hypothèse de J. Baubérot : on s'oriente vers une révision en plusieurs chantiers plutôt que vers une remise en cause globale de la loi (*LC*, 28/04/03).

(43) Jean-Marie MAYEUR, *La question laïque*, op. cit. p. 200.

## La rencontre de deux pragmatismes

Contestables nous semblent également les reproches adressés par J.-M. Mayeur aux évêques de prendre le risque de « ranimer des passions contraires à la paix civile » et de négliger la souplesse de la loi ; à ce moment ils ont déjà tenu compte de ces objections. Demeure pertinente en revanche sa question de savoir ce qu'ils veulent de plus. Nous devons seulement, pour y répondre, distinguer la revendication initiale (la « thèse ») et, sous ses différentes formes, la demande subsidiaire (« l'hypothèse »), cela pour les deux principaux objectifs.

J.-M. Mayeur suggère lui-même le premier lorsqu'il renvoie à la déclaration des cardinaux et archevêques du 13 novembre 1945, qui réagissaient à un projet de Constitution déclarant la République « laïque » et ne faisant pas référence à Dieu. Ils acceptaient définitivement, rappelle-t-il, la laïcité de l'État, pourvu qu'il se soumette à une morale supérieure (44). Ils lisaient celle-ci dans la loi naturelle et divine à laquelle se référaient la plupart des démocraties et dont l'oubli conduit au totalitarisme et aux catastrophes. Soucieux de « dissiper une équivoque », ils ajoutaient que l'Église n'avait jamais rejeté une laïcité ainsi comprise (*DC*, 1946, col. 6-7). Affaiblie par son soutien à Vichy, la hiérarchie catholique, franchissant à reculons ses positions de 1940 et 1925 (condamnations sans nuance de la laïcité) (45), se repliait ainsi sur celle de 1924 (acceptation conditionnelle) mais pour en faire une base arrière. La réaction de l'archevêque de Cambrai en 1958 laisse penser qu'elle a alors tenté de réintroduire Dieu. Sans doute s'est-elle vu opposer le risque de « ranimer des passions contraires à la paix civile » : dans un communiqué publié quelques jours avant le référendum sur la Constitution de la V<sup>e</sup> République, les cardinaux français expliquaient que ni l'absence de toute référence à Dieu ni l'utilisation du terme « laïque » ne pouvaient « empêcher les catholiques de se prononcer librement » (46), mais appelaient « de leurs vœux ardents le jour où il serait possible, dans l'accord de tous les citoyens, de faire figurer le nom de Dieu dans le texte des institutions de la France ». Archevêque de Bourges et futur cardinal, J. Lefebvre, après s'être référé à la « saine laïcité » prônée par Pie XII quelques mois plus tôt (« les deux pouvoirs distincts et toutefois unis selon les vrais principes ») et au texte de 1945, exhortait, pour « dissiper l'équivoque », à « travailler sans relâche à faire en sorte que le terme « laïque » signifie de plus en plus une réalité qui puisse pleinement satisfaire la conscience catholique » (*DC*, 1958, col. 1267 à 1269). Depuis 1945, l'objectif n'était donc pas de faire supprimer cette épithète mais de réintroduire Dieu. En juin 1992, J.-M. Lustiger regrettait que ce ne soit toujours pas fait (*LM*, 13/06/92).

Survient alors le traité de Maastricht, soutenu par l'épiscopat (*LM*, 9/09/92). La perspective (« irréversible », *ibidem*) d'une unification politique doit permettre de faire entériner par la France la prééminence de Dieu sans toucher au droit national.

(44) Jean-Marie MAYEUR, *La question laïque, op. cit.*, pp. 120-121 ; 200 ; 226-227.

(45) « À force d'être laïcisée, la France risquait de mourir », s'était écrié le 30 juillet 1940, après le vote des pleins pouvoirs à Pétain, le cardinal Gerlier, archevêque de Lyon.

(46) C'est-à-dire de voter « oui » : « se prononcer » exclut le vote blanc et dire que les insuffisances d'un texte ne peuvent empêcher de le désapprouver n'a pas de sens.

En 1994, la CEF, rejoignant les cardinaux et archevêques de 1945, regrette que notre pays, en Europe, soit isolé dans sa façon de comprendre et d'appliquer la laïcité. Elle mentionne explicitement leur déclaration, qui indiquait en quel sens la laïcité « pouvait être reçue et admise ». Elle cite Jean-Paul II expliquant en 1988 à Strasbourg, devant le Parlement européen, que la distinction entre le spirituel et le temporel voulue par Jésus ne doit pas faire oublier ce principe : « Là où l'homme ne prend pas appui sur une grandeur qui le transcende, il risque de se livrer au pouvoir sans frein de l'arbitraire et des pseudo-absolus qui le détruisent. » Renversant sa perspective des années 1980, l'épiscopat demande : « N'est-ce pas la foi chrétienne, en tant qu'elle est porteuse d'un message universel, qui peut devenir l'un des meilleurs antidotes contre le poison du nationalisme (PLF 1, pp. 73, 78, 80-81, 82) (47) ? » Au cours du même voyage, le pape avait reconnu que l'Europe a des racines multiples, mais ajouté que son unité lui vient du christianisme, auquel même les incroyants doivent le sens de la dignité humaine (DC, 1988 pp. 1000-1001) (48). « L'âme de l'Europe, proclame J. Doré le 10 novembre 2000, ne peut être recherchée que dans le christianisme (...). Au nom de quoi d'autre que la religion et la foi pourra-t-on maintenir autrement que comme de pures prescriptions et comme des interdits « catégoriques » ce qui, jusqu'alors, ne se concevait pas en dehors d'un fondement religieux, transcendantal, théologique (DC, 2000, pp. 1083 sq.) (49) ? « C'est le principe que la hiérarchie catholique s'est efforcée de faire figurer dans les textes de l'Union qui engagent la France : le traité d'Amsterdam (1997), la Charte des droits fondamentaux (2000), la Constitution (2003). Elle s'y est prise de trois façons.

Malgré les pressions du Vatican, le traité tenait Dieu à distance, selon l'expression de F. Champion, en mettant les organisations confessionnelles sur le même plan que les autres (50). La déclaration annexe n° 11 en effet était ainsi rédigée : « L'Union européenne respecte et ne préjuge pas le statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les Églises et les associations ou communautés religieuses dans les États membres. L'Union européenne respecte également le statut des organisa-

---

(47) On notera que le « N'est-ce pas ? » initial fait attendre « le meilleur antidote ». Nous avons ici deux exemples consécutifs des chocs de mots provoqués lorsque l'habitus (la consigne de vote ou le monopole du catholicisme) se heurte au surmoi politique (qui impose de reconnaître l'autonomie des fidèles en ce domaine et l'égalité des familles de pensée) (cf. Pierre BOURDIEU, *La noblesse d'État*, Paris, Les éditions de Minuit, 1989, p. 37 n. 8).

(48) Contrairement à ce qu'a laissé entendre G. Defois (LM, 17/09/96), le pape à Strasbourg a admis la diversité mais non l'égalité des sources de la civilisation européenne.

(49) Il a depuis (RDR, p. 57) appelé à la rescousse Edgar Morin parlant du « trou noir de la laïcité ». Or, dans l'article ainsi intitulé (*Le Débat*, janvier 1990), le sociologue, pour résoudre la difficulté, écarte le recours à « telle ou telle doctrine » et prône « la relation antagoniste, complexe, active, des idées et des vérités opposées ». « L'Europe, a-t-il déclaré par ailleurs, ne pourra jamais être présentée de façon homogène comme le sont les nations, car elle n'a d'unité que dans et par sa multiplicité. » Claude LELIÈVRE a opposé cette phrase à une allocution où J.-M. LUSTIGER présentait le christianisme comme le « roc pour fonder la maison Europe » (*L'école « à la française » en danger ?*, Paris, Nathan, 1996, p. 53).

(50) Françoise Champion donne comme sous-titre « Offensive vaticane ? » (« L'Europe tient Dieu à distance », *Le Monde de l'éducation*, mai 1999, p. 61) ; selon Jean-Michel DUCOMTE, l'offensive a bien eu lieu (« L'Europe et le principe de laïcité », in Alain GÉRARD, dir., *Permanence de la laïcité en France et dans le monde*, Toulouse, Privat, 2001, p. 148).

tions philosophiques et non confessionnelles (51). » J.-M. Lustiger publie alors un petit livre où il attribue tous les malheurs de « l'homme européen » à l'exclusion de Dieu et à la volonté de se faire « le maître et seigneur de l'histoire » et où il invite l'Europe à se souvenir de son baptême et à ne pas demeurer sans Dieu et sans espérance (*PE*, pp. 7 et 29). Le discours refoulé dont le transfert sur l'Union permet le retour n'est pas seulement, on le voit, celui de 1958 mais aussi celui de 1980 sur le baptême de la France (52). Le 1<sup>er</sup> décembre 2002, les représentants de la COMECE, reçus par R. Prodi, président de la Commission européenne, relançant la revendication : la Constitution en cours de rédaction doit reconnaître « la contribution spécifique de la religion dans la définition des valeurs de l'Europe, notamment en ne considérant pas comme de simples ONG les religions, qui expriment la dimension transcendante de la vie humaine » (*LC*, 2/12/02). Le 8 mai 2003, dans *Le Monde*, H. Simon, archevêque de Clermont-Ferrand et vice-président de la COMECE, propose d'intégrer telle quelle dans la Constitution la déclaration n° 11, conforme à la laïcité. Mais il souhaite en outre que l'UE entretienne avec les Églises et les communautés religieuses « un dialogue structuré ».

Il ajoute deux propositions qui concernent le préambule. « Quelque appréciation que l'on porte sur elle, écrit-il, je ne vois pas comment on pourrait nier la composante religieuse, et en particulier chrétienne, de l'histoire européenne. » Il a cité un peu plus haut cette phrase de Jean-Paul II : « Reconnaître un fait historique indéniable ne signifie pas du tout méconnaître l'exigence moderne d'une juste laïcité des États, et donc de l'Europe. » H. Simon avait déjà fait valoir cet argument lorsque en 2000 le représentant de la France à la commission de rédaction avait obtenu que le préambule de la Charte renvoie non à « l'héritage culturel, humaniste et religieux » du continent, comme l'avait demandé le CDU bavarois, mais à son « patrimoine moral et spirituel » (53) (*LM*, 14/10/00). Mais après que le sommet de Nice eut entériné la seconde formule, il avait concédé qu'elle pouvait inclure la religion et que sa réaction antérieure venait surtout de ce que l'autre avait été jugée, à tort, contraire à la laïcité (*LM*, 16/09/01). Il veut donc maintenant que soient mentionnées les racines non seulement religieuses mais chrétiennes, comme l'a demandé le pape trois mois plus tôt en expliquant : « La référence à Dieu aidera à préserver l'Europe du laïcisme idéologique et de l'intégrisme sectaire (*OF*, 17/02/03). » Ne rien dire du christianisme, c'est céder au « laïcisme idéologique » ; l'évoquer, c'est se référer à Dieu.

H. Simon termine par une suggestion « plus emblématique » et qu'il soumet au débat : « Nous demandons non pas que l'Union européenne reconnaisse Dieu, mais qu'elle reconnaisse, dès son préambule, à ceux de ses citoyens qui le souhaitent la

---

(51) La dernière phrase, précise Bérangère MASSIGNON, « doit beaucoup à la mobilisation des laïcs belges et des humanistes hollandais auprès de leur gouvernement » (« Les relations des organisations européennes religieuses et humanistes avec les institutions européennes : logiques nationales et confessionnelles et dynamiques d'eupéanisation », in *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, Commissariat général au plan, Institut universitaire de Florence, chaire J. Monnet d'études européennes, publié sur le site Internet de la Documentation française en août 2002, p. 33).

(52) Le 22 septembre 1996, à Reims, le pape avait rectifié (sans l'avouer) ses propos du 1<sup>er</sup> juin 1980 au Bourget.

(53) Cf. sur l'histoire du préambule l'article de Guy BRAIBANT, représentant de la France à la commission chargée de la rédaction, « La charte des droits fondamentaux » in *Droit social* janvier 01, p. 75.

possibilité de l'invoquer librement. » Cette proposition remplace celle qu'il a soutenue auparavant avec la COMECE et qui consistait à faire inscrire, sur le modèle de la Constitution polonaise, que certains fondent les valeurs de l'Union sur Dieu et que d'autres se réfèrent à d'autres sources (cf. *DC*, 2002, pp. 525 à 528, *LC*, 13/05 et 14/11/02, *LM*, 20/8, 8/11 et 10/11/02). Il s'agissait, ajoutait-t-il, de prendre acte que « les grandes religions monothéistes, et singulièrement le christianisme, ainsi que l'humanisme issu de la Renaissance, occupent une place essentielle dans la conscience de l'Europe et dans sa mémoire » (*OF* 8/11/02). Mais il n'expliquait pas pourquoi il cantonnait l'humanisme dans les « autres sources ». Il tente cette fois, alors que la liberté de conscience et la liberté religieuse (donc celles d'être bouddhiste ou athée autant que chrétien) sont reconnues dans le corps du texte, de justifier la place particulière souhaitée pour la liberté de croire en Dieu. Il s'appuie ici encore sur des faits : dans les pays communistes de l'Est, « les dissidents savent qu'ils ont été mieux soutenus par les Églises et les militants associatifs que par les États ». « Il me semble, ajoute-t-il, que c'est là, tout simplement, une façon de proclamer la liberté de conscience et la liberté religieuse, qui permettent de reconnaître les limites juridiques de tout système politique. » « Le respect par l'État de la liberté de religion, selon le pape, est signe du respect des autres droits fondamentaux en ce qu'il est la reconnaissance implicite de l'existence d'un ordre qui dépasse la dimension politique de l'existence (*DC*, 2003, pp. 137-138). » Le rappel de l'histoire récente (peu pertinent puisqu'il invite à comparer le rôle des monothéistes à celui des gouvernants, non des groupes ayant d'autres références) cache donc le présupposé théologique, et le sentiment personnel, la position institutionnelle, qui nous ramène à la transcendance de Dieu comme fondement des libertés (54).

L'article d'H. Simon est résumé par cette formule : que le préambule de la Constitution se réfère « d'une manière ou d'une autre à la Transcendance ». Après le sommet de Nice, le pape avait regretté que « pas une seule allusion à Dieu, source suprême de la dignité de la personne et de ses droits fondamentaux, n'ait été insérée dans la Charte » (*LM*, 20/12/00). Il nous semble donc inexact d'écrire, comme M. Cool renvoyant à H. Simon (*TC*, 14/11/02), que les évêques français « se sont démarqués de l'offensive vaticane pour que la future Constitution européenne se réfère en toutes lettres à Dieu » : le pape lui aussi se serait contenté d'une « allusion ». Pour la hiérarchie catholique, la primauté des organisations confessionnelles, la référence aux racines chrétiennes, la mise en exergue de la liberté de croire en Dieu étaient les avatars (les différentes formes, plus ou moins reconnaissables) sous lesquels la divinité se présentait. La revendication d'H Simon jure-t-elle, comme le pense Danièle Hervieu-Léger, avec son attachement à la laïcité (55) ? L'étonnant pour lui est qu'aujourd'hui encore Dieu « donne des boutons » (*TC*, 14/11/02). A. de Vial, représentant de J.-M. Lustiger auprès des

---

(54) La primauté de la liberté religieuse, affirmée également à plusieurs reprises par J.-M. LUSTIGER (*LM*, 5/10/88 ; *CD*, p. 89 ; *DD*, p. 53 ; *PE*, pp. 66-67) n'est pas plus justifiable par le droit que par les faits : selon le constitutionnaliste François Luchaire, rien ne permet de dire que certaines libertés constitutionnelles seraient fondamentales et d'autres non (article « Liberté » in Olivier DUHAMEL et Yves MÉNY, dirs., *Dictionnaire constitutionnel*, Paris, PUF, 1992, pp. 569 sq.).

(55) Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, pp. 49 ; 269 n. 2.

parlementaires, a établi le même diagnostic à partir d'un symptôme différent : « Les Français sont sidérés de voir les présidents américains terminer leur discours en invoquant Dieu. Cela hérisse le poil de notre tradition laïque. Aux États-Unis, on ne connaît pas ce cloisonnement (TC, 10/01/02) (56) ». Les métaphores disent que la « saine laïcité » doit se référer à Dieu (ceux qui la refusent ont, et font, des réactions épidermiques) et qu'à défaut la séparation légale est clôture illégitime. Si la tentative pour mentionner Dieu dans la Constitution européenne était vouée à l'échec, a expliqué H. Tincq, c'est qu'elle était récusée par tous ceux qui y voyaient « une forme de discrimination pour les non-croyants » (LM, 8/11/02). Aux yeux des évêques français comme du pape, l'attitude partisane consiste au contraire à ne pas nommer Dieu, qui relève de « la vérité objective » et qui fonde les droits de tous, même de ceux qui nient son existence (Jean-Paul II, DC, 1991 p. 54) (57).

Lorsqu'il est intervenu pour que l'Union européenne, à défaut de la France, admette ce principe, l'épiscopat s'est heurté à la logique d'institutions qui, constate M. Rocard, étaient déjà « laïques au sens français du terme » (LM, 27/11/02) (58). Le transfert ayant ainsi retrouvé la censure qu'il était destiné à contourner, il a dû opérer un déplacement – de l'élément important (Dieu) à des éléments secondaires qui ne l'évoquent que par allusion – (59). Finalement, alors que la France a accepté sans débat, dans le préambule de la Constitution de l'Union, la mention explicite des héritages religieux à laquelle elle s'était opposée dans celui de la Charte (60), la COMECE (LC, 26/06/03), puis le pape (LM, 1/07/03), qui ont obtenu ce qu'ils demandaient alors, se sont plaints d'une conception de la laïcité empêchant de mentionner l'héritage « chrétien ». Quant à l'article I-51, il ajoute bien, à l'alinéa 3, l'obligation d'un dialogue structuré lié à la spécificité des organisations citées, mais confessionnelles ou non (61).

La COMECE s'est cependant félicitée que l'alinéa 1 laisse le statut des confessions à la compétence des nations (OF, 29/05/03). C'est donc à travers le droit français que l'épiscopat doit atteindre son second objectif : se faire reconnaître comme le porte-parole de Dieu. Cette « thèse » se déduit notamment de la référence faite

---

(56) Après la seconde guerre du Golfe, on est conduit à se demander si la hiérarchie catholique préfère le président qui s'oppose à elle au nom du même Dieu à celui qui la rejoint sans invoquer aucune transcendance.

(57) Notons que selon Guy Coq, catholique déclaré, la Constitution européenne, pour donner à la dignité humaine un fondement acceptable par tous, doit se référer non à Dieu mais à la capacité de s'interroger sur les valeurs (« Pour une Europe humaniste », OF, 13/03/03).

(58) Cf. dans le même sens Guy BRAIBANT, *Droit social*, janvier 01, p. 75, et René RÉMOND, postface à *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui ?*, op. cit., p. 350.

(59) Nous ne pratiquons pas ici l'analyse de l'inconscient mais l'étude de « la pensée éveillée », où « il doit y avoir entre l'allusion et la pensée véritable un rapport de contenu » (Sigmund FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Choix de textes rassemblés par M.-Th. LAVEYSSIÈRE, Paris, Masson, 1977, p. 38). Comme le transfert (d'un baptême à l'autre) le déplacement est ici patent (il faut une référence à Dieu au moins par « allusion », « d'une manière ou d'une autre »).

(60) Les deux formules il est vrai ne sont pas équivalentes. La France avait écarté la référence aux valeurs de « l'héritage culturel, humaniste et religieux », elle a accepté « les héritages culturels, religieux et humanistes » : le second adjectif a gagné une place, mais il faut le lire comme les autres au pluriel, ce qui exclut la confusion avec « chrétien ».

(61) Nous nous fondons ici sur le projet accepté lors du sommet de Thessalonique des 20 et 21/06/03 et qui doit être examiné en octobre par une conférence intergouvernementale.

par l'assemblée plénière de 1994 à la déclaration du 13 novembre 1945, du rappel par O. de Berranger, évêque de Saint-Denis, que l'Église se veut *mater et magistra* de l'humanité (62), dans la notion de « saine laïcité » que J. Doré, comme J. Lefebvre en 1958, emprunte à Pie XII (*RDR*, p. 59). En 1988, devant la Cour européenne de Strasbourg, Jean-Paul II a appliqué le principe à l'Europe : l'Église ne saurait renoncer à sa mission d'enseigner le message qui lui a été confié (*DC*, 1988, p. 1005). Il n'ignore pas cependant que sa quête de reconnaissance par l'Union lui impose une alliance avec les autres confessions chrétiennes (63). C'est ainsi qu'on lit dans le communiqué commun publié en mai 2001 avec l'archevêque (orthodoxe) d'Athènes : « La tendance naissante à transformer certains pays en des États sécularisés, sans aucune référence à la religion, est une régression et une négation de leur héritage spirituel. (...) Nous devons faire tout ce qui est en notre pouvoir pour que les racines chrétiennes de l'Europe et que son âme chrétienne puissent être gardées intactes (*LM*, 6/05). » La seconde phrase vise la Charte. La précédente fait allusion à la suppression, décidée en 2000 par la majorité socialiste grecque et imposée par l'Union, de la mention de la religion sur les cartes d'identité (64), et sans doute à la « séparation » intervenue en Suède le 1<sup>er</sup> janvier 2000 entre l'État et l'Église luthérienne ; elle laisse également apparaître la crainte que le mal ne s'étende (à l'Irlande, plus tard à la Pologne, qui se réfèrent à Dieu). La transaction tient en deux points : au niveau de l'Union, l'héritage chrétien est indivis ; dans chaque pays s'applique une sorte de droit d'aînesse.

Cette prérogative permet à l'épiscopat français de présenter la formation de l'Union comme « l'argument sans doute le plus important » en faveur d'« une certaine réévaluation des relations entre l'État et l'Église catholique » (c'est nous qui soulignons). « La « laïcité à la française », en effet, n'existerait pas sans la tradition catholique à laquelle elle s'est opposée. Elle suppose donc, dans les faits, un certain partage des responsabilités entre l'État, qui prétend à une stricte neutralité sur le plan religieux, et l'Église catholique, à qui l'on reconnaît implicitement un statut de « service public de la religion » (*PLF* 1, pp. 79 ; 78). La résistance du catholicisme

(62) Olivier DE BERRANGER, Jean BOISSONNAT, *L'évêque et l'économiste*, Paris, Presses de la Renaissance, 2001, p. 204. Il renvoie à l'encyclique de Jean XXIII portant ce titre (1961) ; le pape, explique J.-L. Schlegel, entendait adapter l'institution sans lui faire perdre le statut correspondant à la mission résumée par ce titre (*TC*, 10/10/02).

(63) Cf. à ce sujet Jean-Paul WILLAIME, « Les formes de coopération des organisations et acteurs religieux en Europe : entre oecuménisme et quêtes identitaires », *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, *op. cit.*, p. 84 : la construction de l'Europe est « oecuménogène » mais en même temps engendre des « processus de reconfectionnalisation ». Wojtek KALINOVSKI note de son côté que dans les pays où, comme en Allemagne, plusieurs religions chrétiennes sont depuis longtemps sur un pied d'égalité, le « pragmatisme » les conduit à une collaboration plus étroite que dans les autres (« Les institutions communautaires et « l'âme » de l'Europe », *ibid* pp. 48-49). Selon une étude (à partir des déclarations d'appartenance) publiée par la Fédération protestante en avril 1999 et citée par O. de BERRANGER (*DC*, 2001, p. 35), les protestants représentent 43 % de la population en Allemagne (les catholiques 45 %), 88 % au Danemark, 87 % en Finlande, 92 % en Suède, et les orthodoxes 96 % en Grèce ; les catholiques sont majoritaires dans les autres pays, mais on voit que leur influence à l'échelle de l'Union n'est pas la même qu'en France ou en Italie (respectivement 67 % et 86 % d'après la même source).

(64) Au sujet de la carte d'identité, cf. *OF*, 31/08/01 ; en ce qui concerne l'orthodoxie grecque et l'Europe, cf. Nikos KOKOSALAKIS, « Orthodoxie grecque, modernité et politique », dans *Identités religieuses en Europe*, *op. cit.* (notamment p. 131), et Jean-Paul WILLAIME, « Les religions et l'unification européenne », *ibid.*, p. 308.

à la laïcité doit donc lui valoir une reconnaissance (dans les deux sens du mot) spécifique de la part de la République (65).

Le 14 décembre 1994, à l'approche de « deux échéances politiques déterminantes » (élections présidentielle et municipales), l'épiscopat a fait valoir ses titres de façon plus complète et plus subtile : « Les évêques sont investis d'une mission spirituelle. Celle-ci leur fait un devoir de mettre l'accent sur ce qui, chez nous, fonde et dépasse le combat politique. » La primauté « chez nous », précise la suite, tient au « patrimoine de valeurs issu du fond de notre histoire » et dont la majorité des Français voit en l'Église la dépositaire (LC, 17/12/94). La légitimité historique est ici plus large que dans le cas précédent : il faut comprendre que le christianisme est la source de la devise républicaine (66). Elle confirme en outre la légitimité prophétique donnée par « l'investiture » (divine), qui oblige à énoncer ce qui « fonde et dépasse » le politique. Elle est renforcée à son tour par la légitimité démocratique. Comme Dieu lui-même dans les institutions européennes, l'autorité conférée en France par son ordre de mission se glisse à travers des sous-entendus. Ce procédé, remarque O. Ducrot, permet de profiter à la fois de l'innocence du silence et de l'efficacité de la parole (67) ; ici, le rappel de la primauté se fait discret et l'absence de réactions vaut consentement.

C'est le « charisme prophétique » (68) qui justifie le statut demandé, lui aussi tacite puisque l'épiscopat revendique « dans les faits » et « implicitement » celui que le concordat lui attribuait en droit et explicitement. Il ne saurait s'agir d'une délégation : c'est « par nature » que le service de la transcendance a un caractère public (69). La légitimation s'opère dans l'autre sens : par sa mission spirituelle, explique J. Doré, et conformément à la « vraie laïcité », l'Église « est invitée à faire place au politique, à la puissance publique », et n'a aucune peine « ni à déclarer ni à honorer une autonomie effective de l'État et des instances gouvernementales dans leur ordre propre », celui dont « elle-même n'a pas la charge ». L'État doit « reconnaître » (verbe ici constatatif), l'Église « déclare » (verbe en l'occurrence performatif) : c'est Dieu (à travers elle) qui détermine « ce qui revient à César ». L'ordre propre, précise J. Doré, correspond « aux réalités « temporelles » ou « terrestres », comme on dit » (RDR, p. 59). « On » ? Le texte de 1945 et la constitution conci-

---

(65) Hippolyte SIMON, qui a rédigé ce passage, a repris l'argument dans *Vers une France païenne ?* (Paris, Cane, 1999, p. 59 [cf. Arch. 112.102]). Laurent Laot en est resté « pantois » (*Les Cahiers de l'Atelier* octobre 01, p. 18) ; Roger LESGARDS a répondu que la laïcité peut tenir debout, sans tuteur (« Appel à la réflexion », in *Vers un humanisme du troisième millénaire* (sous sa direction), Paris, Cherche-midi éditeur, 2000, p. 20).

(66) J.-M. Lustiger a repris à son compte (OCOV, p. 451) la déclaration faite par Jean-Paul II au Bourget en 1980 : les idées de liberté, d'égalité et de fraternité sont « au fond » des idées chrétiennes, même si ceux qui les ont formulées ne se référaient pas à Dieu. Pour fonder sa légitimité en ce domaine, la hiérarchie catholique a donc deux séries de faits au feu : l'une s'applique à la période où elle combattait la liberté religieuse, l'autre (ceux qui luttent pour cette liberté sont les meilleurs défenseurs des droits de l'homme) vaut depuis qu'elle l'a admise (sous condition) à Vatican II.

(67) Oswald DUCROT, *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, 1986 (2<sup>e</sup> édition), p. 13.

(68) Mandat (ou « investiture ») pour parler au nom d'une divinité (cf. Max WEBER, *Sociologie des religions*, textes traduits et présentés par Jean-Pierre GROSSEIN, Paris, Gallimard, 1996, p. 254 [coll. « Bibliothèque des Sciences Humaines »] [cf. Arch. 108.89]).

(69) CEF, *L'Église catholique en France*, Paris, Centurion/Fleurus-Mame, 2000, p. 311 (à propos de l'enseignement catholique, « expression de la réalité ecclésiale ») et Émile POULAT, *La solution laïque et ses problèmes*, Paris, Berg international, 1997, p. 135.

liaire *Gaudium et spes* (1965), qui proclament respectivement « la souveraine autonomie de l'État dans son domaine de l'ordre temporel » et « la légitime autonomie des réalités terrestres » (§ 36) (70). Les compétences de l'État définies dans le premier texte excluent le domaine des mœurs (71). En ce qui concerne la législation concernant l'Église et ses écoles, il est habilité, nous l'avons vu, à traiter avec elle « sur un pied d'égalité » mais non, ce qui serait un renversement de « l'ordre voulu par Dieu », à prendre des mesures unilatérales.

Quelle est alors, « chez nous », la part des autres confessions ? En 1945, la « thèse » (le mot figure dans le texte) était l'union des Français dans la foi catholique, le « fait » à prendre en compte la division des croyants ; l'État n'en devait pas moins voir dans l'Église la porte-parole de Dieu (*DC*, 1946 col. 7). Celle-ci, écrit aujourd'hui J. Doré, « est appelée à faire place à d'autres manières que la sienne propre d'accomplir dans le monde une mission, que de toute manière, elle ne suffirait pas elle-même à assurer seule : autres confessions, autres visions du monde, autres sagesse » (*RDR*, p. 59). Même élargi, le pluralisme demeure contingent et concédé : c'est au nom de Dieu – « appelée » le dit plus clairement encore qu'« invitée » – que l'Église « fait place » aux autres groupes de pensée comme à l'État. L'Église catholique, avait concédé H. Simon, n'assure pas seule le service public de la transcendance (72) ; mais elle a obtenu le 12 février 2002 un traitement à part. « Entre l'État et l'individu libre de penser et de croire, avait remarqué J.-P. Ricard, il existe un espace très vaste qui est celui des mouvements, des associations et de tous les lieux où se forme une démocratie (*LV*, 14/11/01). » Mais l'association de 1901 qu'avec le vice-président M. Pontier il représentait n'a occupé le 12 février que les bas-côtés et le Saint-Siège n'est pas un lieu où se forme une démocratie. Nous sommes dans le cas de figure envisagé en 1990 par J. Baubérot : la hiérarchie catholique n'accepte qu'en apparence un jeu associatif contraire à la primauté à laquelle elle prétend et à sa pratique interne (73).

Elle s'est cependant heurtée aux limites du pragmatisme. L'article 4 de la loi de 1905, qui réservait l'affectation des lieux de culte aux associations cultuelles « se conformant aux règles d'organisation du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice », faisait partie du « pacte ». Mais en imposant un fonctionnement conforme à la loi de 1901, l'article 18 violait, selon Pie X, la « constitution divine » de l'Église. Selon Pie XI, l'extension jurisprudentielle (négociée) de l'article 4 au détriment de l'article 18 ne suffisait pas (74). Or F. Baldelli a constaté que les contacts prévus le 12 février n'aboutiraient sur ce point qu'à des précisions et que la jurisprudence était une voie sans issue. Il a évoqué à ce sujet deux événements. P. Pican, évêque de Bayeux, n'avait pas fait appel après sa condamnation pour ne

---

(70) Comme les cardinaux et archevêques en 1945, Joseph DORÉ, *op. cit.*, précise (p. 59) que cette conception n'a rien à voir avec le cléricisme.

(71) « L'État a le droit, dans le domaine temporel qui lui est propre, de régir seul l'organisation politique, judiciaire, administrative et fiscale de la société » (*DC*, 1946, col. 6). Sur ce qui touche à la vie et la mort, note Danièle HERVIEU-LÉGER, l'épiscopat estime toujours avoir une compétence exclusive (*Catholicisme, la fin d'un monde*, *op. cit.*, p. 199).

(72) Hippolyte SIMON, *Vers une France païenne ?*, *op. cit.*, p. 44.

(73) Jean BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, *op. cit.*, pp. 207-208.

(74) Selon Jean-Arnold de Clermont, l'interprétation de 1923 équivalait pourtant à une modification de la loi (*Réf.* 8/05/03).

pas avoir sanctionné un prêtre pédophile, alors que ses avocats, au nom de l'article 4, avaient plaidé l'incompétence de la justice. À la suite d'une perquisition faite par un juge d'instruction, saisi également d'une affaire de pédophilie, dans un tribunal ecclésiastique instruisant une demande d'annulation de mariage, L.-M. Billé avait regretté que la justice, après avoir reproché l'inaction de l'Église devant des crimes ou des délits commis par des clercs, bloque le fonctionnement de sa justice interne (75), (76). Si le nonce a estimé une révision législative nécessaire à terme, c'est notamment pour mettre fin à cette anomalie, inconnue en Espagne et en Italie (deux pays concordataires), qu'est selon lui la concurrence, à propos du clergé, du droit national et du Droit canon (LV, 21/02/02).

La reconnaissance implicite existe, mais elle ne saurait suffire, estime donc la hiérarchie catholique à propos du statut qui convient à la transcendance – avec son versant externe (le partenariat exclusif) et son versant interne (la structure hiérarchique) –. Cette appréciation vaut à propos des fonctions par lesquelles elle estime assurer un service public.

L'État admettrait déjà dans les faits l'intérêt général du culte catholique. « N'est-il pas étrange, a demandé A. Rouet, évêque de Poitiers, après le drame de Toulouse, qu'une même société soupçonne les religions de fanatisme et fasse célébrer des grands-messes pour les morts, président de la République en tête ? Sauf qu'à Toulouse il s'agissait d'un acte symbolique public dans un acte de foi. On a demandé à la religion ce qu'elle est, de l'avis majoritaire des Français, le plus capable de faire, poser cet acte symbolique devant la mort. Or il n'y a pas de politique, pas d'utopie, sans symbolique (*Projet*, hiver 01-02, p. 12). » Si l'on comprend bien, l'acte symbolique public, qui exprime l'hommage de la nation aux morts et sa sympathie pour les familles, ne se confond pas avec l'acte de foi (en la vie éternelle) ; il n'est pas pour autant détachable de « la » religion (on notera le passage au singulier) à travers laquelle il s'exprime depuis des siècles. A. Rouet justifie implicitement le rapprochement opéré par M. Morineau entre la messe pour F. Mitterrand à Notre-Dame et la revendication par J.-M. Lustiger d'une reconnaissance publique (77). Il confirme en outre (par allusion ou réminiscence ?) l'interprétation donnée par D. Hervieu-Léger de cette cérémonie : l'Église, qui sait faire et bénéficie de « l'avantage identitaire » conservé par le catholicisme, répond à la demande de la République, qui ne sait pas faire. L'évêque ne retient pas cependant l'affaiblissement d'un catholicisme « réduit au rôle de machinerie rituelle » (78)

(75) Cf. notamment sur ce sujet *LM*, 15/06/01, 17/06/01, 6/09/01 ; *OF*, 16/06/01, 8/09/01, 6/11/01 ; *LC*, 9/11/01 ; *DC*, 2001 pp. 1032-1033 et 1043.

(76) Le 17/12/02, la chambre criminelle de la Cour de cassation a estimé que le secret professionnel des ministres du culte ne faisait pas obstacle à la saisie de tous documents utiles à la manifestation de la vérité. Elle aurait pu considérer l'instance ecclésiastique comme un cabinet d'avocat et lui reconnaître les mêmes conditions de perquisition et le même secret professionnel (cf. l'arrêt et le commentaire de Marie-Laure Lassat dans la *Semaine juridique* du 5/03/03, pp. 403 *sq.*). En revanche, la validation d'une « justice interne » constituerait à la fois une reconnaissance juridique contraire à la séparation et une discrimination par rapport aux autres confessions, qui n'ont pas ce genre d'instances. J.A. de Clermont estime pour sa part que les pasteurs protestants ne peuvent revendiquer aucune prérogative devant les tribunaux (*LC*, 26/03/02).

(77) Michel MORINEAU, « «Panthoniser» Notre-Dame de Paris ? », article reproduit dans *Problèmes politiques et sociaux*, n° 768, p. 48.

(78) Danièle HERVIEU-LÉGER, « Une messe est possible », *Le Débat*, septembre-octobre 1996, cf. notamment p. 30.

mais l'influence que celui-ci conserve. Il cautionne ainsi le « syncrétisme laïco-chrétien » dont parle J.-P. Willaime et que la République, « prenant en compte l'imaginaire collectif » et composant avec le catholicisme, a adopté « au niveau de la religion civile en France (79), (80). » A. Rouet illustre ainsi l'idée générale suggérée par la CEF en 1994 : la légitimité démocratique cautionne une légitimité historique elle-même inséparable de la légitimité prophétique.

En 1994, l'évêque d'Évry, G. Herbulot, s'est félicité d'une attitude analogue de l'État à propos d'un lieu de culte : sa nouvelle cathédrale, qu'il inaugurerait en présence des autorités civiles. Le maire avait encouragé la construction pour avoir un centre repérable, le ministre de la culture débloquent cinq millions de francs pour le « centre national d'art sacré » annexé à l'édifice et destiné à une activité culturelle et non culturelle (*LM*, 23/08/97). Mais, remarque C. de Galembert, pour eux comme pour l'architecte M. Botta, le lieu symbolisait à la fois un patrimoine et une spiritualité détachés de la foi catholique et auxquels chacun puisse s'identifier, ce qui a provoqué les réticences de l'évêque (81). Selon H. Simon, le dilemme a été résolu aux yeux de ce dernier par la distinction entre l'extérieur et l'intérieur : le monument, donjon sans façade et sans flèche à la différence des cathédrales d'autrefois, ne concurrence pas la mairie voisine ; les réponses aux questions qu'il peut susciter ne se trouvent qu'à l'intérieur (82). Cette interprétation est-elle significative d'une nouvelle attitude de l'Église face au monde (83) ? Ce n'est pas celle qu'a développée G. Herbulot en inaugurant le monument : la cité avait voulu au cœur de la ville une cathédrale moderne symbolisant pour les croyants la transcendance de Dieu et pour les hommes de bonne volonté, qui étouffent dans une société technicisée et menacée, une altérité répondant à leur « quête de sens » (*DC*, 1995, pp. 181-182). Ce raisonnement implique deux présupposés qui renvoient à la doctrine traditionnelle. Si l'altérité objet d'une quête de sens inquiète est représentée par un édifice catholique, c'est que, comme le « Dieu inconnu » cherché et parfois « saisi à tâtons » des *Actes des apôtres* (17, 27), elle est dénomination encore maladroite du vrai Dieu (84). Si le symbole parle aux hommes de bonne volonté, c'est que la bonne volonté, par un raisonnement circulaire, se reconnaît à l'accueil du message (cf. *Luc*, 2,14) (85). Ajoutons que, dans le dépliant qui présente la cathédrale, l'évêque actuel, M. Dubost, situe le cercle, « signe de l'alliance que fait Dieu avec l'homme », dans une tradition architecturale illustrée notamment par l'art byzantin, le Saint-Sépulcre, les baptistères, les églises des Templiers. L'ambiguïté des symboles permet d'illustrer tantôt la nouveauté tantôt la continuité des rapports avec la société.

(79) Jean-Paul WILLAIME, *Identités religieuses en Europe*, op. cit., p. 162.

(80) Les cérémonies œcuméniques soulèvent en termes différents un problème identique (cf. Maurice AGULHON, *Mots*, juin 1991 p. 90).

(81) Claire de GALEMBERT, « Cathédrale d'État ? Cathédrale catholique ? Cathédrale de la ville nouvelle ? Les équivoques de la cathédrale d'Évry », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 107, 1999, pp. 109-137 et notamment 115, 119 et 126.

(82) Hippolyte SIMON, *Vers une France païenne ?*, op. cit., pp. 200-201.

(83) C'est la question que s'est posée Danièle HERVIEU-LÉGER (*Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit., pp. 49 à 51).

(84) Selon Jean-Paul II, faisant référence à ce passage, la recherche de la Vérité absolue « s'identifie, sur un plan objectif, à la recherche de Dieu » (*DC*, 1991, p. 54).

(85) S'adresser aux « hommes de bonne volonté », remarquait en 1971 Michel DE CERTEAU, c'est attribuer gratuitement à sa parole une portée universelle (*La faiblesse de croire*, textes réunis et présentés par Luce GIARD, Paris, Seuil, 1987, p. 218).

À l'intérieur ou à l'extérieur des lieux de culte, les « prestations » des ministres, explique J. Doré, apportent à de nombreuses personnes raisons de vivre et réconfort. Il ne justifie pas seulement par là le traitement des prêtres sous régime concordataire mais aussi le souhait de son extension aux diacres et aux laïcs chargés de tâches ministérielles (*RDR*, p. 56). Un peu plus haut, L.-M. Billé a cependant exprimé la crainte que cela n'entrave leur liberté (p. 32). C'est peut-être pourquoi A. Decourtray avait suggéré le système allemand (un impôt prélevé sur les volontaires et reversé aux Églises) (*LM*, 3/11/89). On peut aussi penser à la suppression, préconisée en 2001 par J. Volff, alors procureur général de la République à Toulouse, d'une discrimination contraire à l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme : l'interdiction de financer un culte et d'avoir uniquement un objet culturel prévue dans les articles 2 et 19 de la loi (86).

Conforme à la laïcité apparaît également à J. Doré la prise en charge par l'État, en Alsace-Moselle, de l'enseignement religieux dans les écoles. À ceux qui préféreraient un enseignement du fait religieux, il répond que dans tous les domaines, et en particulier dans celui-ci, la distance par rapport aux convictions n'est ni souhaitable (elle empêche d'être « communicatif ») ni possible (*RDR*, p. 52) (87). La catéchèse, a affirmé dans le même sens l'épiscopat en 1994, est « un véritable service public ». Elle montre en effet aux jeunes « comment la foi chrétienne structure un être humain » et « l'appelle (...) à prendre ses responsabilités ». Les Églises chrétiennes, en outre, confortent le sentiment européen ; elles doivent donc avoir, « en particulier l'Église catholique », « la possibilité concrète de proposer la Parole du Christ aux jeunes générations ». Enfin « l'entrée dans une démarche catéchétique est un réel chemin pour accéder à une vraie culture religieuse » (*PLF 1*, pp. 38, 82-84) (88). C'est notamment pour que l'Église puisse continuer à remplir cette dernière tâche que J.-M. Lustiger demandait en 1988 une réforme législative (*LM*, 5/10/88). Il ne pensait pas seulement aux rythmes scolaires, difficulté qui peut être résolue par la simple application des lois de 1882 et 1959 (89). En outre, les expressions « possibilité concrète » et « possibilité effective » – celle-ci utilisée sur le même sujet par L.-M. Billé (*LC*, 12/11/96) –, ainsi que « l'interdiction » du prosélytisme regrettée par J. Vilnet en 1991, rappellent l'argumentation développée en 1959 à propos de l'enseignement : une liberté privée des moyens de s'exercer n'est

---

(86) Jean VOLFF, « Régime des cultes et laïcité, la loi du 9 décembre 1905 quinze ans après sa promulgation », *La Gazette du Palais*, 4/07/01, p. 6.

(87) Notons que, hors du régime concordataire, l'épiscopat attend cette distance des enseignants de l'école publique abordant le fait religieux (O. DE BERRANGER, *L'Humanité-hebdo*, 28/12/02).

(88) Cette proposition est précédée de sa réciproque : « L'acquisition d'une vraie culture religieuse est une des médiations les plus habituelles pour entrer en contact avec la Parole de Dieu » ; il convient donc de distinguer mais aussi de relier proposition de foi et transmission de la culture religieuse (p. 84). La réflexion menée au ministère sur « l'enseignement du fait religieux à l'école laïque » ne peut esquiver la question de savoir si une telle conception est conforme à celle de Régis DEBRAY, que le ministre actuel, comme le précédent, a faite sienne : « Personne ne peut confondre catéchèse et information, proposition de foi et offre de savoir, catéchèse et comptes rendus » (*L'enseignement du fait religieux à l'école laïque*, préface de Jacques LANG, Paris, Éditions Odile Jacob, 2002, p. 23 ; cf. aussi Luc FERRY, *LC*, 5//11/02).

(89) Cf. la lettre adressée à l'épiscopat le 7 juillet 1998 par Ségolène Royal, ministre déléguée à l'Enseignement scolaire (*DC*, 1999, p. 48) ; il est en outre prévu d'aborder le sujet lors des rencontres décidées le 12/02/02 (*LC*, 11/06/03).

pas respectée (90) –. Si l'on ajoute que la situation est analogue – le remplacement des clercs par des laïcs dont certains sont salariés (91) –, on voit qu'il s'agit d'obtenir un financement. Est-ce possible sans changer la loi ? L'activité ne consiste pas pour l'essentiel à « rendre un culte » mais à enseigner et ne semble pas visée par l'article 25, qui stipule que les réunions ayant cet objet sont publiques. Son caractère cultuel n'apparaît que de façon implicite, l'article 30 prévoyant des sanctions contre les « ministres du culte » qui font le catéchisme à l'école publique. La jurisprudence pourrait donc considérer qu'il disparaît lorsque celui-ci n'est pas assuré par des clercs.

À un autre niveau d'enseignement, l'Université publique de Strasbourg comporte deux facultés de théologie (une protestante, l'autre catholique) et celle de Metz un centre d'enseignement et de pédagogie religieux. L'État, souligne P. Valdrini, recteur de l'Institut catholique de Paris, a reconnu que la théologie y avait bien le caractère d'une « science humaine ». Invoquant un rapport où le doyen Vedel, en 1978, avait fait le même constat à propos de l'enseignement donné dans les cinq facultés catholiques (Angers, Lille, Lyon, Paris, Toulouse) et souligné son « intérêt général », il exprime le souhait que celles-ci puissent obtenir des contrats (92). Il reprend ainsi la revendication de l'épiscopat, qui en 1960 avait jugé anormal que les instituts catholiques soient exclus de la loi Debré (*DC*, 1960, col. 609). En déclarant que l'accord de janvier 1993 rendait possible un financement de la recherche catholique, M. Coloni a réouvert cette piste. Mais P. Valdrini n'affirme l'indépendance de la recherche théologique que par rapport au politique et à l'économique. Il rappelle en revanche que les nominations dans les facultés d'État peuvent faire l'objet d'un veto de l'évêque et il renvoie à Jean-Paul II (*RDR*, pp. 117-127) ; or pour celui-ci la vérité révélée doit prévaloir, chez les « spécialistes des sciences sacrées », sur les sciences humaines (*DC*, 1990 p. 695) (93). Cette dépendance exclut sinon des subventions (94) du moins des contrats rattachant au service public.

Nous sortons totalement du culte avec les aménagements demandés en 1996 par G. Defois pour « l'expression dans l'espace public » (*LM*, 17/09/96). Deux mois plus tard (*LC*, 12/11/96), L.-M. Billé se disait, dans le cadre de la laïcité, ouvert au dialogue « avec tous ceux qui désirent sauvegarder, dans la vie publique, des instances morales et spirituelles pour affirmer la dignité et la liberté des

---

(90) Cf. notamment le discours prononcé le 11 janvier 1959 (quatre jours avant l'annonce par M. Debré, dans son programme de gouvernement, de la recherche d'une solution à la question scolaire) par Paul Gouyon, évêque de Bayonne et futur cardinal, qui se réfère à des juristes (*DC*, 1959, col. 175 à 179).

(91) 8,8 % seulement des catéchistes sont des prêtres (Colette MULLER et Jean-René BERTRAND, *Où sont passés les cathos ?*, *DDB*, 2003, p. 158).

(92) Patrick VALDRINI, « Enseigner la théologie en régime de laïcité, le cas de la France », in *Une république des religions*, *op.cit.*, pp. 117-127.

(93) Selon Jean-Marie Donegani, c'est seulement « la méfiance culturelle envers les groupes religieux » qui s'oppose à la revendication de P. Valdrini (« Laïcité, sécularisation et religion », *RDR*, pp. 153-154). La recherche des théologiens catholiques, estime Danièle Hervieu-Léger, « se réfère à un régime de la vérité et de l'autorité qui les place en porte-à-faux – quelles que soient leurs qualités personnelles – par rapport au monde universitaire (*LC*, 22/05/03) ».

(94) Les instituts catholiques en reçoivent déjà de l'État et des collectivités territoriales – 190 millions de francs en 1996 selon Odon VALLET « La France n'est plus laïque » (*LM*, 11/05/96) – ; ils décident librement de la part affectée à la théologie.

citoyens ». En 1998, il devait rappeler, citant Jean-Paul II, que la liberté et la dignité de l'homme reposent, en dernière « instance », sur la vérité annoncée par l'Église catholique (95). Il pensait donc d'abord à la CEF, dont il venait d'être élu président. Si elle avait besoin d'être « sauvegardée », c'est que son expression, sinon son existence, était menacée. Ses prises de position sur les problèmes de société, il est vrai, participent sinon au service public du moins, comme l'a reconnu la Ligue de l'enseignement, au débat démocratique et impliquent un travail de réflexion en partie confié à des spécialistes, des consultations, de la documentation, des réunions, pour lesquels les religions ne reçoivent aucune aide publique. Il n'y a pas là seulement discrimination par rapport aux organisations non confessionnelles, comme le remarquait en 1988 H. Tincq (*LM*, 3/04/88), mais illogisme. Le principe énoncé en 1905, en effet, n'empêche pas le financement public indirect, par le biais fiscal, des associations culturelles depuis la loi de 1987 ; or il n'est pas opposable aux associations de 1901 mises en place par les confessions et n'est d'ailleurs pas opposé lorsqu'il s'agit d'activités sociales (96) : on voit mal pourquoi il interviendrait lorsqu'il s'agit d'une fonction civique. Mais peut-on évaluer la discrimination sans tenir compte de l'ensemble ? « Un audit sur ce que notre régime français en matière religieuse apporte à l'Église et coûte à l'État, a fait observer É. Poulat aux évêques, pourrait avoir un effet ravageur », même en tenant compte de ce qu'elle donne par rapport à ce qu'elle reçoit (97). O. Vallet, qui apporte également ce correctif, aboutit pour 2001 à un total de 50 milliards de francs, équivalant à ce qu'accorde l'Allemagne (98). Même si l'on soustrait les 40 milliards versés aux établissements sous contrat (99), combien d'organisations non confessionnelles reçoivent autant ? Quant aux autres confessions, elles ne bénéficient pas de telles largesses pour l'entretien des lieux de culte prévu par la loi de 1905 (100), ni pour la protection sociale des ministres (101).

Un financement accru des associations culturelles et la « reconnaissance » du droit interne impliquent une révision législative ; mais les autres revendications semblent relever du « pragmatisme » : pratique administrative, jurisprudence, législation parallèle. Quant à l'argumentation de la hiérarchie catholique, on peut la résumer par cette remarque d'É. Poulat : « le monde » est son interlocuteur et a

(95) Cf. CEF, *À la veille de l'an 2000*, Paris, Centurion-Cerf-Fleurus/Mame, 1999, pp. 18-20.

(96) Le Comité catholique contre la faim et pour le développement, reconnu d'utilité publique, dépend de l'épiscopat.

(97) Émile POULAT, « La laïcité que nous voulons », *Documents-épiscopat*, juin 2001, pp. 4 ; 15-16.

(98) Odon VALLET, *LM*, 11/05/96 ; *Petit lexique des idées fausses sur les religions*, Paris, Albin Michel, 2002, pp. 120-121.

(99) Émile Poulat et Odon Vallet prennent tous deux en compte les sommes versées au titre des contrats d'enseignement, que le second évalue à 40 milliards de francs, soit 80 % du total. Cette inclusion se justifie si on estime que l'État est réduit au rôle de payeur (O. VALLET, *LM*, 11/05/96), non si on considère que la loi Debré n'apporte pas une aide à l'enseignement privé mais l'associe au service public (É. POULAT, *FEP-CFDT magazine*, janvier 1994).

(100) L'application de la loi de 1905 aux seuls édifices construits à cette date fait que le contribuable finance 75 % des églises, 40 % des temples protestants, 10 % des synagogues, et en principe aucune mosquée (chiffres donnés à Angers le 1/12/01 par Laurent Schlumberger, président du Conseil régional (Ouest) de l'Église réformée de France, au cours d'un débat sur la laïcité (cf. *OF*, édition locale, 3/12/01).

(101) Dès 1928, les protestants ont salarié leurs pasteurs, qui ont ainsi cotisé dans les conditions habituelles.

besoin d'elle (102). Elle doit en effet montrer que sa légitimité prophétique et sa légitimité historique, qui, l'une « par nature » l'autre par culture, font de son offre un service public, correspondent à une demande qui lui confère une légitimité démocratique. Lorsqu'elle constate ou croit constater une attente, elle projette donc sur la société (le pouvoir, les citoyens) la relation qu'elle-même établit entre les fonctions qu'on souhaite la voir remplir et la mission dont elle se dit investie.

Il est vrai que le pouvoir politique lui donne des arguments en répondant à son pragmatisme par un pragmatisme symétrique qui le conduit parfois, dans ses relations avec elle, à subordonner la laïcité à des objectifs politiques qu'il estime prioritaires. C'est ce qu'avait fait J. Lang en signant avec M. Cloupet et en reculant sur le caractère propre (103). B. Toulemonde, qui était son conseiller à l'époque, a expliqué qu'il voulait s'allier avec les évêques pour contrer « le discours de privatisation de l'enseignement privé et la dérive vers l'élitisme » (104). Selon J. Georgel le ministre, voyant se mobiliser à l'Ouest, région favorable à l'idée européenne, les défenseurs d'une école catholique fortement implantée et qui se jugeait défavorisée, craignait, s'il ne faisait pas un geste important dans leur direction, qu'ils ne bou dent, en septembre, le référendum sur Maastricht (105).

Si J. Chirac et L. Jospin ont écarté la mention de « l'héritage religieux » du préambule de la Charte, c'est sans doute moins parce qu'ils la jugeaient eux-mêmes inacceptable que par crainte de « ranimer les passions civiles » (106). Ils ont ensuite précisé, de même que les autres candidats à l'élection présidentielle favorables au principe d'une Constitution (F. Bayrou, A. Madelin, N. Mamère et C. Taubira), que celle-ci devait être compatible avec la laïcité telle que la conçoit la France (107). L'affaire cependant a eu des implications politiques internes. Venant d'où il ne l'attendait pas, l'opposition à son intervention a ébranlé L. Jospin. Elle l'a d'abord incité, neuf mois après avoir laissé J.-L. Bianco le présenter comme le seul champion d'une Europe laïque (108), à révéler que le président avait fait la même démarche (*Le Figaro*, 30/07/01). Elle l'a ensuite amené à s'étonner que des « chrétiens de gauche » aient pu le considérer comme hostile aux religions et à lire dans leurs reproches la demande peut-être justifiée d'une meilleure prise en compte de celles-ci (*LC*, 20/11/02).

Certes, les contestataires n'étaient pas tous chrétiens, les chrétiens n'étaient pas tous catholiques (les responsables de l'hebdomadaire protestant *Réforme* en faisaient partie) et certains catholiques siégeaient à la droite de Dieu (les évêques) ou de la République (par exemple trois députés devenus ministres du gouvernement

---

(102) Émile POULAT, *L'ère postchrétienne, un monde sorti de Dieu*, Paris, Flammarion, 1994, pp. 217-218.

(103) Les autres dispositions des accords se situent dans la logique (laïque) de la loi Debré.

(104) Bernard TOULEMONDE *Les Cahiers de la Cerf*, mars 1996, p. 13.

(105) Jacques GEORGEL, Anne-Marie THOREL *L'enseignement privé en France du VIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Dalloz, 1995, pp. 108-109.

(106) C'est ce que laisse entendre pour le second Roselyne BACHELOT dans *TC* du 11/04/02 ; mais le calme plat constaté après l'introduction de ce terme dans la Constitution laisse penser que c'est peut-être leur intervention qui a soulevé les passions.

(107) Réponses au questionnaire du Grand-Orient de France publiées sur son site Internet le 4/04/02.

(108) Jean-Louis BIANCO, « L'Europe sera laïque ou ne sera pas », *Libération*, 6/10/00.

Raffarin). Mais la suite montre que c'est notamment aux catholiques de gauche que pensait le premier ministre. Et de fait, la réaction s'est exprimée principalement dans les deux périodiques proches de cette mouvance et leurs collaborateurs ont joué un rôle important (109). En novembre 2000, M.O. Padis se demande dans *Esprit*, dont il est rédacteur en chef, si l'on va vers une « Europe sans héritage religieux ». Le 7 décembre, à l'initiative de J.C. Guillebaud, soixante-dix chrétiens, dans *TC*, appellent à mentionner cet héritage dans la Charte ; parmi eux O. Mongin, « directeur de la revue *Esprit* », et J.-L. Schlegel, « éditeur au Seuil » mais aussi conseiller de la direction du mensuel. Le second justifie la démarche dans l'hebdomadaire, parallèlement au rédacteur en chef, B. Ginisty. Il ressort de ces écrits que la formule écartée était compatible avec la laïcité, mais aussi que les « religions établies » respectent l'esprit et la lettre de la loi de séparation « de l'Église » et de l'État et que L. Jospin a pêché par « crispation laïcarde » ou « calcul politicien » (110).

Si ces réactions l'ont surpris, c'est qu'elles correspondaient à une évolution récente et jusqu'alors peu perceptible. En avril 1986, dans *Esprit*, O. Mongin, J.-L. Schlegel et J.-C. Eslin avaient mis en garde l'épiscopat contre « la tentation du double langage » à propos de la laïcité ; l'appel de *TC* signé par les deux premiers écarte cette hypothèse, et le troisième a assuré en 1999 que dans l'encyclique *Pacem in terris* Jean XXIII avait opéré « un changement de cap radical » par rapport à la théorie de la thèse et de l'hypothèse (111). Cette théorie qui n'a rien à voir avec l'acceptation actuelle de la laïcité par l'Église, soutenait à peu près en même temps G. Pietri dans la préface d'un livre rédigé par des « chrétiens engagés avec conviction dans l'enseignement public » (112). Le 12 décembre 1988, dans l'éditorial de *TC*, P. Valadier avait attribué ce qu'il considérait comme « une campagne anticléricale » au manque de considération de l'Église pour la société, lié à l'idée « qu'elle seule a et dit la vérité » ; en juin 1997, dans *Esprit*, il dénonçait un anticatholicisme systématique et ne concédait que du bout de la plume ce que cette attitude pouvait devoir au conservatisme de l'institution. Il s'en prenait en même temps à ceux pour qui l'Église ne peut accepter la laïcité que sous la contrainte (113), contredisant ainsi ce qu'en 1991 J.-C. Eslin avait affirmé (114) et lui-même laissé entendre en s'écriant, à l'occasion d'états généraux organisés par *TC* : « N'exigeons pas la démocratie dans l'Église, imposons-la (*LM*, 26/11/91) ! » En 1987, il avait jugé « caractéristique des totalitarismes » la prétention de la hiérarchie catho-

---

(109) Qu'*Esprit* n'ait jamais été un périodique confessionnel (constante rappelée par François LAMBERT dans le numéro de juin 2003, p. 225) et que certains de ses rédacteurs, même spécialisés dans le domaine religieux, ne se considèrent pas ou plus comme catholiques (Jean-Claude ESLIN, numéro de novembre 2002, p. 105) ne change rien à l'évolution des appréciations portées par (ou dans) l'hebdomadaire sur la hiérarchie catholique.

(110) La deuxième proposition figure dans l'appel de *TC*, la troisième dans l'article de Jean-Claude GUILLEBAUD « Le refus des origines », *LM*, 5/12/00.

(111) Jean-Claude ESLIN, *Dieu et le pouvoir, théologie et politique en Occident*, Paris, Seuil, 1999, pp. 252-253.

(112) *Dieu est-il laïque ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 9 ; Gaston PIETRI a signé l'appel de *TC*.

(113) Paul VALADIER, « Peut-on parler d'un antichristianisme ? », pp. 210-216.

(114) Jean-Claude ESLIN, « Catholicisme et pluralisme », *Projet*, printemps 1991, p. 91.

lique à « occuper le lieu du vrai » (115) ; en 2002, il assure que « la laïcité a besoin de l'Église pour éviter les dérives totalitaires et sectaires (116) ».

Un article de G. Coq, collaborateur d'*Esprit*, paru quelques mois après la venue du pape en 1996 laisse penser que, de ce côté, on a voulu croire que Jean-Paul II avait alors proclamé une adhésion sans réserve et définitive à la laïcité et qu'on y était sans doute pour quelque chose (117). M. Morineau observe en outre qu'aux yeux des catholiques (comme aux siens) le rapport Dagens a mis un terme au doute « en prouvant, à la fin de ce siècle, la sincère prise en compte de la laïcité par l'Église » (118). C'est aussi la conclusion que K. Talin tire « des » rapports Dagens (119). Il est vrai que dans le premier (*PLF* 1, pp. 53, 76-77) et dans le second (*PLF* 2, pp. 20 ; 28, [en caractères gras]) on trouve des passages où l'évêque assure accepter une laïcité selon laquelle il n'est qu'une voix parmi d'autres. Peut-être les catholiques de gauche étaient-ils d'autant mieux disposés à les retenir que le texte de 1996 suivait une large discussion à la base, ce qui, de la part d'une hiérarchie demeurée sourde à l'appel lancé par les états généraux de 1991 (120), pouvait apparaître comme une ouverture. Ils n'ont pas lu dans ces documents le principe qu'en 1990 l'un d'eux, L. Laot, avait formulé ainsi : « L'Église n'accepte la laïcité que lorsque les promoteurs de celle-ci se sont convertis à la conception qui a été la sienne de tout temps (121). » Sans doute aussi sont-ils mieux disposés à chercher « le texte caché à l'intérieur du discours convenu » (122) chez les politiques que chez les hommes d'Église : lorsqu'en 2000 M.O. Padis a vu dans l'argumentation d'H. Simon en faveur de « l'héritage humaniste et religieux » une juste appréciation de la laïcité, il n'a pas soupçonné d'arrière-pensées ; il en a perçu en revanche dans l'attitude de L. Jospin.

C'est aussi que ce dernier avait déçu. Les « cathos de gauche » (les guillemets sont dans le texte), lit-on dans un article de *TC* du 7 décembre 2000 expliquant l'appel, n'étaient guère représentés dans le gouvernement et se sentaient méprisés, alors qu'ils avaient constamment tenté de concilier avec le christianisme leur attachement à la République et à une gauche dont le renouveau leur devait beaucoup. Dans le même numéro, J.L. Schlegel soupçonnait le gouvernement de vouloir marginaliser les religions, notamment le catholicisme. En assurant que le cléricanisme avait changé de camp, l'éditorialiste B. Ginisty résumait la double évolution – celle de la gauche, celle de la hiérarchie de l'Église – perçue par ces catholiques et qui les a conduits à s'éloigner de la première et à se rapprocher de la seconde, échappant ainsi par un autre chemin à la double injonction à laquelle ils étaient soumis.

(115) Paul VALADIER, *L'Église en procès*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, pp. 127 ; 122.

(116) Paul VALADIER, « Un message pertinent pour aujourd'hui » in Yves de GENTIL-BAICHIS, *Chrétiens, tournez la page*, (entretien), Paris, Bayard Éditions, 2002, p. 122.

(117) Guy COQ, « Le bouleversement d'une image », *OF*, 30/12/96 ; cf. aussi l'article d'Henri TINCQ « La révolution française de Jean-Paul II », *LM*, 24/09/96. Confirmation *a contrario* de notre hypothèse : le raidissement des années quatre-vingts (auquel ce voyage semble mettre fin) est relié par Philippe PORTIER à la perte d'influence du courant « catho de gauche » (les guillemets sont dans le texte) (*Église et politique en France au XX<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 141).

(118) Michel MORINEAU, « Les courants de pensée dans la laïcité », *Projet*, automne 2001, p. 81.

(119) Kristof TALIN, « Les évêques français et la laïcité », *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui ?*, *op. cit.*, p. 203.

(120) Pierre PIERRARD, *Un siècle de l'Église de France, 1900-2000*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 224.

(121) Laurent LAOT, *Catholicisme, politique, laïcité*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1990, pp. 107-108.

(122) Georges BALANDIER, *Le pouvoir sur scènes*, *op. cit.*, p. 143.

Or l'image qu'ils donnaient de L. Jospin correspondait à celle que, à partir de la même version des faits, A. Juppé allait essayer d'imposer au printemps suivant (123). En outre, lorsqu'ils ont su le rôle de J. Chirac, ils n'ont pas, sauf erreur, parlé de « calcul politicien » à droite (124). Si l'on se souvient qu'en 1995 P. Thibaud, ancien directeur d'*Esprit*, avait pris ses distances avec le mitterrandisme (125) et appelé à voter Chirac, on devine les craintes du futur candidat du PS. R. Rémond, membre du groupe *Paroles*, qui souhaite un changement en profondeur du catholicisme (126), pense par ailleurs que son ouvrage *Le christianisme en accusation*, dont le titre dit la thèse, a « peut-être contribué à instaurer des relations un peu différentes entre et l'État » (127).

Lorsque le 20 novembre 2001, dans *La Croix*, le premier ministre a admis que les religions pourraient être davantage prises en considération puis que – ce qui est plus difficile à concilier avec la laïcité – il a accordé à l'Église catholique, le 12 février 2002, un traitement de faveur, il a tenté de s'adapter à la nouvelle donne (128). En même temps, l'accord avec ses interlocuteurs pour ne pas toucher à la loi de 1905 était de nature à apaiser ceux qu'il avait voulu ménager à l'automne 2000. Favorable à la libre expression des religions dans le débat démocratique (129), mais méfiant à l'égard de tout ce qui pourrait sembler leur reconnaître une mission publique ou favoriser le communautarisme, H. Pena-Ruiz a approuvé le refus de mentionner « l'héritage religieux » (130) et s'est prononcé pour le statu-quo en ce qui concerne la séparation (131). À la veille de la présidentielle, le

(123) Alain JUPPÉ, Serge JULY, *Entre quat'yeux*, (entretiens), Paris, Grasset, avril 2001, pp. 239-240.

(124) À propos du président ou de son ancien premier ministre, selon que ce dernier était ou non informé dès le début. Ajoutons qu'Alain Juppé présentait l'intransigeance laïque de Lionel Jospin comme une constante qu'il rattachait à mots couverts (c'était avant « l'aveu ») à son passé trotskiste ; or en 1989, lors de la première « affaire des foulards », il avait, en tant que secrétaire général du RPR, reproché au ministre de l'Éducation nationale L. Jospin son manque de courage pour défendre la laïcité (*LM*, 7/11/89). Il explique, depuis que le rôle de Jacques Chirac a été rendu public, qu'« on joue un peu sur les mots : l'expression *patrimoine spirituel* englobe forcément l'héritage *religieux* » (entretien avec Jean-Yves Boulic, *Ceux qui croient au ciel et ceux qui n'y croient pas*, Paris, Grasset, 2002, p. 153). Quant à R. Bachelot, signataire de la protestation contre le refus de mentionner l'héritage « religieux », elle a ensuite attribué au seul Jacques Chirac le mérite de s'être opposé à l'adjectif (*TC*, 11/04/02). Précisons que l'Élysée a confirmé la version de Lionel Jospin (*LM*, 1/09/01).

(125) Paul THIBAUD, *Et maintenant : contribution à l'après-mitterrandisme*, Paris, Arléa (maison alors dirigée par J.-C. GUILLEBAUD) 1995.

(126) Cf. notamment le livre-enquête : *Une Église pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bayard/Desclée de Brouwer, 2001.

(127) René RÉMOND, *Le christianisme en accusation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, et *Une mémoire française*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 209 ; ces deux livres résultent d'un dialogue avec Marc Leboucher et sont parus chez Desclée de Brouwer.

(128) Ariane Chemin dans le premier cas (« Les nuits divines de L. Jospin », *LM*, 22/11/01) et Jean CHELINI dans le second (« Église et État, reprise du dialogue », *OF*, 16/02/02) soupçonnent des arrière-pensées électoralistes ; ce n'est pas le sentiment de Bruno Frappat dans l'éditorial de *LC*, où il commente l'entretien auquel il a participé.

(129) « À la condition qu'elles ne confondent pas expression collective et mainmise sur la puissance publique, c'est dans un pays laïque que les religions et les convictions philosophiques sont finalement les plus libres de s'exprimer » ; cette expression peut être d'ordre politique et mérite alors un traitement politique (Henri PENA-RUIZ, « Laïcité et spiritualité », in *Vers un humanisme du troisième millénaire*, op. cit., pp. 43 et 49) ; cf. aussi *Dieu et Marianne*, Paris, PUF, 1999, p. 230.

(130) Henri PENA-RUIZ, « De la concorde laïque », *LM*, 7/12/00 ; cf. aussi *Dieu et Marianne*, op. cit., p. 224 : toucher au dispositif juridique serait « porter atteinte à la laïcité elle-même » ; mais les injustices de ce dispositif ne sont pas abordées.

(131) Au cours d'un débat organisé par *Réforme* et *Le Monde* le 6 juin 2001 (cf. *LM*, 20/06/01).

Grand-Orient de France a réaffirmé que la loi est intouchable (132). L. Jospin a ainsi pris en compte une autre alliance objective : ceux pour qui la loi de séparation est un point d'arrivée et ceux qui y voient un point de départ s'accordent pour la « sauvegarder ».

En cherchant à s'attirer au moins la neutralité de la hiérarchie et à retenir des catholiques, certes minoritaires dans la population, sinon dans leur propre Église (133), mais dont la défection risquait de faire basculer la majorité, il était donc motivé au moins en partie par un souci analogue à celui de Bonaparte deux siècles plus tôt : « dissocier la cause de la monarchie de celle d'une religion à laquelle les Français restent majoritairement attachés ». Celui-ci avouait une autre préoccupation tout aussi pragmatique : « Les passions déchaînées, la morale sans appui, le malheur sans espérance dans l'avenir, tout se réunissait pour porter le désordre dans la société. Pour arrêter ce désordre, il fallait rasseoir la religion sur sa base (134). » Faute d'un aveu aussi clair, il n'est pas possible d'affirmer que le premier ministre de 2002 a tenu sur ce point un raisonnement semblable à celui du premier consul de 1802. Toujours est-il que l'épiscopat l'y a invité, et pas seulement par des considérations générales et morales sur les malheurs du temps. Il l'a fait d'abord, lors de l'Assemblée plénière de 2000, à propos de la Charte : « On appelle les confessions religieuses à jouer les pompiers en banlieue. Pourquoi refuser aujourd'hui ce terme « religieux » dans la Charte (*OF*, 11/11/00) ? » Il a repris l'argument un an plus tard dans un esprit moins œcuménique : de plus en plus sollicités, les évêques étaient prêts à donner leur contribution à condition d'être reçus et écoutés en d'autres occasions (J.-P. Ricard, *LV*, 14/11/01). » Pour les « sollicités », c'est à prendre ou à laisser (135). On peut en outre appliquer à la rencontre du 12 février 2002 les remarques faites à propos de la commémoration du baptême de Clovis (136) et de la cathédrale d'Évry (137) : il s'agit d'un compromis entre deux institutions concurrentes mais inquiètes devant la montée des sectes, la pri-

(132) Cf. *LM*, 14/03/02 (brève) et questionnaire aux candidats (site du GOF 4/04/02) ; depuis, le grand maître Alain Bauer a estimé possible la modification envisagée par la FPF pour atténuer l'exigence d'une activité exclusivement culturelle (*Réf.* 8/05/03).

(133) Marcel Gauchet tend à penser qu'« il y a aujourd'hui plus de catholiques à gauche en tant que catholiques de gauche qu'il n'y a de catholiques de droite » (« Après la bataille, la droite, la gauche, les institutions », dialogue avec René Rémond, *Le Débat*, septembre-octobre 2002, p. 10). Mais il faudrait aussi se demander s'il y a eu plus de catholiques de gauche à approuver l'appel de *TC* qu'à le désavouer. Pierre Pierrard note qu'au cours des années 1990 la contestation s'est poursuivie dans « de nombreux mouvements moins visibles », dont le plus important est « Droits et libertés dans les Églises. » Or en décembre 2001, la revue *Les réseaux du Parvis*, organe de cette association, a publié un article (« La laïcité contestée ») où les signataires (Robert GRENIER et Didier VANHOUTTE) reprochaient à « la grande opération lancée par *TC* et *Réforme* » de faire, plus ou moins consciemment, le jeu du cléricalisme catholique (cf. p. 4) et au « battage médiatique » d'avoir fait croire que tous les « cathos de gauche » avaient protesté. Des désaccords se sont également exprimés chez les protestants (cf. Jean BAUBÉROT, entretien paru dans *Les Cahiers de l'Atelier*, octobre-décembre 2001, pp. 50 sq.).

(134) Ariane JAMES-SARRAZIN, *De la concorde à la rupture, un siècle de vie religieuse en France (1801-1905)*, livret de l'exposition des Archives nationales (10/04 au 10/07/02), p. 2.

(135) « En 1995 on voit le secrétaire d'État chargé des quartiers en difficulté solliciter explicitement les Églises pour qu'elles s'associent aux efforts gouvernementaux en ce domaine (Jean-Paul WILLAUME, *Identités religieuses en Europe*, op. cit., p. 167). » Nous n'avons pas d'autres indications sur les demandes (de plus en plus nombreuses ?).

(136) Christophe BOUREUX, « La sécularisation, le « retour de Dieu » et après », *Esprit*, juin 1997, p. 269.

(137) Claire DE GALEMBERT, op. cit., p. 135.

mauté donnée à l'individu sur le collectif, et au total la baisse de leur influence (138).

« Tout se passe comme si le gouvernement voulait donner des gages aux catholiques », a estimé J.A de Clermont en constatant à la fois la réception par L. Jospin des « hauts dignitaires de l'Église catholique » et son accord avec eux pour refuser de modifier la loi de séparation (LC, 13/2/02) (139). Toujours est-il que le premier ministre a obtenu « l'accréditation par le prêtre » (140) à l'intention des catholiques dont l'attitude le préoccupait : alors en effet qu'après l'affaire de l'héritage O. de Berranger s'en était pris, comme les catholiques de gauche et comme A. Juppé, à la « laïcité archaïque » du gouvernement (141), J.-M. Lustiger, en sortant de Matignon, s'est félicité d'un geste digne « d'une démocratie moderne et laïque » (LM, 14/02/02). Mais pour les évêques une laïcité moderne implique la reconnaissance par l'État de la loi de Dieu transmise par l'Église. Le premier ministre selon eux a donc progressé vers la condition que la hiérarchie catholique avait posée en 1924 et en 1996 à la validation de la loi de séparation, en 1945 et en 1958 à l'approbation sans réserve de la Constitution.

## Conclusion

Nous sommes plus proche, on le voit, d'H. Pena-Ruiz, qui soupçonne la hiérarchie catholique de vouloir retrouver une reconnaissance publique, que de la Ligue de l'enseignement, qui la pense acquise à la loi de 1905 (LC, 20/06/03) ; d'É. Poulat, qui souligne la continuité, en dépit des apparences, de Jean-Paul II à Pie IX (142), que de R. Rémond, pour qui, le cléricisme et le double langage, incompatible avec les droits de la vérité, de l'époque du *Syllabus* étant définitivement révolus, l'Église catholique accepte « sans arrière-pensée » la laïcité (143). La constance pourtant apparaît clairement dans l'encyclique où le pape affirme les droits de la vérité au point que Jean-Paul Willaime y retrouve « des accents du *Syllabus* » (144) et que P. Flores d'Arcas y voit « un nouveau *Syllabus* » (145).

(138) Cf. également sur ces intérêts convergents Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, p. 35.

(139) Il a en outre indiqué avoir fait part de sa demande au conseiller du ministre (*Réf.*, 28/3/02) ; il a ainsi doublement contredit le conseiller du Premier ministre A. Christnacht assurant, après la rencontre du 12 février, que le traitement des différentes confessions était équitable et que personne ne se plaignait de la loi de 1905 (LC, 13/02/02). Plus récemment, il semblait se résigner à des mesures réglementaires ou jurisprudentielles (*Réf.*, 8/05/03).

(140) Max WEBER, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 243.

(141) O. de BERRANGER, *L'évêque et l'économiste*, *op. cit.*, p. 202.

(142) Valentine ZUBER, dir., *Un objet de science, le catholicisme. Réflexions autour de l'œuvre d'Émile Poulat* (Sorbonne, 22-23 octobre 1999), Paris, Bayard, 2001, p. 281.

(143) René RÉMOND, *Les catholiques français et l'héritage de 1789* (conclusion du colloque organisé sur ce sujet en 1989 par l'Institut catholique de Paris), Paris, Beauchesne, 1989, p. 394 ; *Une laïcité pour tous*, *op. cit.* pp. 61-66 ; cf. aussi LC, 23/06/03. R. Rémond a reconnu, avec un certain sens de la litote, que sur ce point il ne « suivrait pas jusqu'au bout » É. Poulat (*Une mémoire française*, *op. cit.*, p. 215).

(144) Jean-Paul WILLAIME (également signataire de l'appel de TC), *Identités religieuses en Europe*, *op. cit.*, p. 306.

(145) Paola FLORES D'ARCAS, « Jean-Paul II, pape de la vérité et du malentendu », *Dieu, fin de siècle*, Paris, Aubier/Libération, 1994, p. 47.

*Veritatis splendor* (1993) affirme en effet que l'Église défend « sans édulcoration et sans compromis (...), les normes morales et universelles fixées par Dieu », et en particulier le respect de la vie dès la conception (§ 86 et 96). Mais elle comporte cette précision : valides « dans leur substance », ces règles « doivent être précisées et déterminées, selon les circonstances historiques, par le magistère de l'Église » (n° 53). Lorsque en 1996, à Reims, le pape a appliqué ce principe (146), le président de la CEF, J. Duval et O. de Berranger l'ont approuvé (147). Deux fils croisés sont donc nécessaires à qui se risque dans le labyrinthe du discours de la hiérarchie catholique sur ses relations avec l'État (148). L'un passe notamment par 1925 et 1987 (l'heure paraît propice ou semblerait venue), l'autre par 1982-1984 (ce n'est pas le moment d'indisposer les législateurs laïques) et 2002 (l'hostilité au catholicisme pourrait resurgir). Le *Syllabus* d'aujourd'hui, comme celui d'hier, étant inséparable de son mode d'emploi, nous objecterons seulement sur ce point à É. Poulat que les concessions apparentes ne s'opposent pas à la tradition mais en sont partie intégrante (149).

---

(146) À propos du baptême de Clovis, mais aussi de l'avortement, sujet qui avait donné lieu, selon Jean-Paul Willaime, aux « accents du *Syllabus* » : le 1/09/96, dans une lettre aux évêques polonais, le pape avait qualifié de crime contre l'humanité la légalisation de l'avortement dans un pays où avaient été établis des camps de la mort ; le 22/09 suivant, en France, le pays des droits de l'homme, il a expliqué qu'en matière de morale exprimer un avis ne revient pas à vouloir l'imposer et souhaité « un dialogue serein et respectueux de toutes les familles d'esprit pour rendre plus positifs les débats actuels » (cf. *LM*, 3/09 et 24/09/96).

(147) Joseph Duval a même indiqué la véritable raison du changement, celle qui explique chaque repli sur « l'hypothèse » : la position catholique exprimée sans précautions aurait suscité l'agressivité ; mais il a dénié l'importance du changement (le message n'avait pas été « modifié » mais « précisé », afin qu'« une exigence n'apparaisse pas comme une condamnation » (*LC*, 24/09/96). O. De Berranger pour sa part s'est félicité que le pape ait alors « rejoint la sensibilité française » et que plus généralement il sache, lors de ses voyages dans le monde, « se laisser enseigner » – donc qu'il adapte son langage au pays où il se trouve – (*L'évêque et l'économiste op. cit.*, p. 138).

(148) Danièle HERVIEU-LÉGER en 1986 (« *Vers un nouveau christianisme* », *op. cit.*, p. 293), Émile POULAT en 1994 (*L'ère postchrétienne op. cit.*, pp. 30 et 274) ont souhaité des études empiriques permettant de savoir dans quelle mesure l'Église catholique a changé d'attitude à l'égard de la laïcité. Les volontaires ne semblent pas s'être précipités.

(149) En 1981, Émile POULAT a parlé au passé de « l'alternance » thèse-hypothèse (« La monarchie pontificale et le pouvoir du pape », *Pouvoirs* n° 17, p. 48). Nous sommes amené ici à revenir sur la question (risquée) de la ruse. Selon Pierre Bourdieu, les évêques, comme la plupart des agents sociaux soumis à une double contrainte (dans leur cas celle du Vatican et celle de la République), adapteraient spontanément leur discours aux circonstances ; le double langage, ou le double sens, ne serait donc pas double jeu (« Le rire des évêques », dans *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, 1994, pp. 202 sq.). Il nous semble plus conforme à leur théorie comme à leur pratique de l'action politique, et finalement moins désobligeant, d'abord de reconnaître que pour eux l'adaptation est une forme de fidélité, ensuite de les rattacher à la minorité de ceux qui ont « les moyens d'être rationnels » (cf. *Réponses*, avec Loïc WACQUANT, Paris, Seuil, 1992, p. 107). On peut même avec Régis Debray distinguer au sein de cette minorité « la plus vieille institution du monde », qui donne, par sa capacité d'organisation et d'adaptation, « une belle leçon de réalisme politique » (*Le Figaro-Magazine*, 6/02/99, p. 35). Pierre Bourdieu relevait d'ailleurs dans le discours épiscopal des sous-entendus soigneusement calculés et des mots choisis pour concilier l'immuabilité de la doctrine avec les changements de la société (« La sainte famille, l'épiscopat français dans le champ du pouvoir », avec Monique DE SAINT-MARTIN, *Actes de la recherche en sciences sociales*, novembre 1982, pp. 2 ; 35). Il est vrai que l'ajustement le mieux étudié n'est jamais parfait et que l'implicite ou le balancement aboutit parfois à ce phénomène que nous avons déjà relevé : le retour de l'« inconscient institutionnel » derrière « les mots d'ordre du surmoi politique ».

S'agissant du politique, notre étude nous semble confirmer ce qu'a écrit, sur un plan plus général, R. Rémond : la laïcité « est en voie de perdre toute pertinence pour discriminer droite et gauche » (150). Par un mouvement inverse, celle-ci fait des concessions au catholicisme, celle-là ne semble pas disposée à les étendre. Quant à l'évolution de la société, elle paraît mener plutôt « vers un nouveau christianisme » (non clérical) et vers « un nouveau pacte laïque » (impliquant un large débat sur l'ensemble des problèmes religieux) (151) que « vers un nouveau concordat » (152). Mais pour A. Savary en 1984 comme pour M. Debré en 1959 un geste tel que la signature des accords Lang-Cloupet était inimaginable, et il a fallu soixante-dix-huit ans pour que la République et le Saint-Siège discutent à nouveau officiellement de la séparation. À long terme (celui-ci se situe dans cette perspective), il ne faut jurer de rien.

En ce qui concerne le court terme, É. Poulat a approuvé, comme H. Pena-Ruiz et la Ligue, l'accord pour ne pas toucher à une loi trop sensible (153), alors que R. Rémond a regretté qu'il faille se résigner au statu quo (154). Ni l'un ni l'autre n'ont fait d'objection à la façon dont la décision avait été prise et aux conditions de la rencontre. Il est vrai que si elle avait seulement eu pour but de consulter une religion parmi d'autres sur l'adaptation d'un texte centenaire qui les concerne toutes, on pourrait conclure à un progrès, par rapport à 1976, dans la pratique de la laïcité. Mais la primauté accordée par le gouvernement à la hiérarchie catholique et le changement de langage de celle-ci à son égard rappellent plutôt ces compromis – écrits (les « concordats ») ou tacites – que, selon M. Weber, ont conclu en tous temps et en tous lieux le « pouvoir séculier » et le « charisme sacerdotal » (traduisons : la religion dominante) (155).

Marc ANDRAULT

---

(150) René RÉMOND, « Droite et gauche, où est la différence ? », *Les Collections de l'histoire*, 4<sup>e</sup> trimestre 2001, p. 33.

(151) Il est difficile d'identifier au « nouveau pacte laïque » envisagé par Jean Baubérot la « nouvelle laïcité » souhaitée par l'épiscopat en 1987, comme le fait Gabriel RINGLET (*L'Évangile d'un libre-penseur*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 75).

(152) En 1996, selon un sondage LM/CSA (supplément au n° du 19/09/96 du quotidien), 8 % seulement des Français souhaitaient que l'État ait des relations privilégiées avec l'Église catholique.

(153) Émile POULAT, « Respecter le cadre de la loi de séparation », *LC*, 26/03/02.

(154) Le 27/01/02 sur *France-Culture*, propos reproduits par *TC* le 7/02/02.

(155) Max WEBER, *Sociologie des religions op. cit.*, p. 247. Rappelons à cette occasion que « l'éthique de responsabilité » opposée par cet auteur à « l'éthique de conviction », c'est d'abord « l'éthique du pouvoir », y compris religieux (cf. Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, « Éthique de la responsabilité, éthique du pouvoir ? », in *De quoi sommes-nous responsables ?*, textes réunis et présentés par Thomas FERENCZI, Paris Le Monde éditions, 1997, pp. 194-196).

ABRÉVIATIONS

Bibliographie

- CD* : *Le choix de Dieu*, Jean-Marie LUSTIGER, entretiens avec Jean-Louis MISSIKA et Dominique WOLTON, Paris, de Fallois, 1987.
- DC* : *La Documentation catholique*
- DD* : *Devenez dignes de la condition humaine*, J.-M. LUSTIGER, Paris, Flammarion Saint-Augustin, 1995
- DM* : *Dieu merci, les droits de l'homme*, Jean-Marie LUSTIGER, Paris, Critérion, 1990.
- JO, AN* : Journal officiel, Assemblée nationale, débats.
- LC* : *La Croix*
- LM* : *Le Monde*
- LV* : *La Vie*
- OC* : *Osez croire*, Jean-Marie LUSTIGER, Paris, Le Centurion, 1985.
- OCOV* : *Osez croire, osez vivre*, Jean-Marie LUSTIGER, Paris, Gallimard, 1986 (coll. « Folio »).
- OF* : *Ouest-France*
- PE* : *Pour l'Europe, un nouvel art de vivre*, Jean-Marie LUSTIGER, Paris, PUF, 1999.
- PLF 1* : *Proposer la foi dans la société actuelle*, CEF, Cerf, 1994 (premier rapport Dagens).
- PLF 2* : *Idem*, 1997 (second rapport Dagens).
- RDR* : *Une République des religions*, Guy BEDOUELLE *et al.*, dir., Paris, Éditions de l'Atelier, 2003.
- TC* : *Témoignage chrétien*
- VA* : *Valeurs actuelles*

Organisations

- ACA : Assemblée des cardinaux et archevêques
- CEF : Conférence épiscopale française
- CEMSU : Commission épiscopale du monde scolaire et universitaire
- COMECE, Commission des évêques de la Communauté européenne.
- FPF : Fédération protestante de France

*Résumé*

*La réception à Matignon par Lionel Jospin, le 12 février 2002, de représentants de la hiérarchie catholique conduits par le nonce, est aux yeux de celle-ci, une nouvelle étape « au-delà de la loi de séparation ». Conformément à une stratégie mise au point en 1925, la demande d'une interprétation souple a remplacé provisoirement, depuis 1990, celle que la CEF, dans un contexte jugé plus favorable, avait exprimée à partir de 1987 : la révision d'une loi qu'elle n'a acceptée en 1924 qu'à titre d'essai.*

*C'est à travers les institutions de l'Union européenne qu'elle tente aujourd'hui d'obtenir que la République laïque fonde ses valeurs sur Dieu, et par la pratique administrative, la jurisprudence ou une législation parallèle qu'elle voudrait se faire reconnaître un statut de service public. Un pragmatisme analogue conduit le pouvoir, après appréciation du rapport de force, à se montrer plus souple sur le second point que sur le premier.*

*Abstract*

*For the Catholic hierarchy, Lionel Jospin's reception at Matignon, on 12<sup>th</sup> February 2002, of their representatives led by the papal nuncio, is a new step "beyond the law of separation". In accordance with a strategy developed in 1925, a call for open interpretation has temporarily replaced, since 1990, the one which the French Episcopal Conference had advocated since 1987, in a then more favourable context : the revision of a law which they accepted, in 1924, on trial only.*

*It is through the European Union Institutions that they are now trying to get the secular Republic to base its values on God, and through administrative practices, case law or particular legislation that they would like to get official recognition of a public body status. A similar pragmatism induces the government, after appraising the forces in presence, to be more cooperative over the second issue than over the first one.*

*Resumen*

*La recepción en Matignon por Lionel Jospin, el de febrero de 2002, de unos representantes de la jerarquía católica conducidos por es nuncio es, a los ojos de la misma, una nueva etapa más "allá de la ley de separación". En conformidad con una estrategia definida en 1925, la petición de una interpretación flexible sustituyó provisionalmente, desde 1990, la que la Conferencia Episcopal Francesa, en un contexto considerado más favorable, había manifestado desde 1987: la revisión de una ley que no aceptó en 1924 sino a título de prueba.*

*A través de las Instituciones de la Unión Europea ella intenta hoy obtener que la Republica laica establezca sus valores en Dios, y por la práctica administrativa, la jurisprudencia o una legislación paralela quisiera le reconocieran un estatuto de servicio público. Un pragmatismo análogo conduce el poder, después de una valoración de la relación de fuerza, a mostrarse más flexible sobre el segundo punto que sobre el primero.*

