

Philippe Portier

L'Église catholique face au modèle français de laïcité

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

Philippe Portier, « L'Église catholique face au modèle français de laïcité », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 129 | janvier - mars 2005, mis en ligne le 09 janvier 2008, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/1115> ; DOI : 10.4000/assr.1115

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/1115>

Document généré automatiquement le 11 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Philippe Portier

L'Église catholique face au modèle français de laïcité

Pagination de l'édition papier : p. 117-134

Histoire d'un ralliement

- 1 La Révolution de 1789 n'est pas seulement un événement politique. Sans doute introduit-elle, en substituant au pouvoir du monarque celui du peuple en corps, un changement dans le mode de production de la décision gouvernementale. Elle fait cependant davantage : elle ouvre sur un nouveau système de civilisation. Avec elle, le « principe de catholicité », à quoi s'adossait l'Ancien Régime, s'efface pour laisser place au « principe de modernité »¹.
- 2 Fruit d'un processus où se mêlent les apports de la philosophie des Lumières et les aspirations d'une bourgeoisie en quête d'autonomie, la modernité implique un double basculement. Le premier touche au statut du politique. Dans l'ordre catholique, le prince reçoit de Dieu même les insignes de sa puissance. Ce mode d'institution, qu'illustre la cérémonie du sacre, ne le délie pas de toute obligation. Au contraire. Par l'onction sainte, il reçoit mission d'ordonner l'existence de ses sujets aux prescriptions du droit éternel. Les lois qui, sous l'Ancien Régime, interdisent le divorce, condamnent le blasphème ou proscrivent la liberté de culte, s'inscrivent dans cette axiomatique de la vérité : elles rappellent les êtres au respect des devoirs que le Créateur leur impose. Dans le monde moderne, l'autorité est rendue à son immanence. C'est du peuple, et du peuple seulement, qu'elle procède désormais. L'exercice du pouvoir, bien sûr, n'en reste pas indemne. S'extrayant de toute dépendance vis-à-vis de la loi divine, l'État se voit chargé ici, non point de conduire les êtres à la perfection de leur nature, mais d'assurer simplement, en permettant à chacun de jouir de ses droits natifs (liberté de conscience, droit de propriété, liberté de circuler...), la paisible coexistence des autonomies en acte. Le second basculement concerne le statut du religieux. Sous l'Ancien Régime, l'Église prend l'aspect d'une institution englobante. S'il tente, par divers dispositifs gallicans, d'en limiter l'indépendance, le prince lui reconnaît cependant de multiples prérogatives : l'institution catholique tient l'état civil, contrôle le système d'éducation, et décide seule des fonds – le « don gratuit » – qu'il lui faut, chaque année, verser à la Couronne. Surtout, elle certifie, indirectement, les normes éthico-juridiques sur lesquelles s'appuie la vie sociale du Royaume : le droit étatique – on pense ici à la législation sur la famille ou la religion – emprunte à la loi canonique la plupart de ses déterminations. L'âge moderne réduit l'Église, en revanche, à n'être qu'une institution sectorielle. Elle perd son monopole d'expression. Au nom de la liberté d'opinion, affirmée à l'article 10 de la Déclaration des droits, la puissance publique donne droit de cité également à d'autres communautés de croyances, en même temps qu'elle interdit toute discrimination envers leurs membres pris isolément. Parallèlement, l'Église se voit retirer le privilège de véridiction qu'on lui accordait hier encore. S'il admet, parfois, qu'elle prenne part à la mise en forme de l'éthique commune de la société, l'État n'entend plus considérer sa parole autrement que comme une opinion, dont il peut fort bien, dans sa souveraineté, ignorer la teneur².
- 3 Cette épistémè moderne s'est incarnée, au XIX^e siècle, dans deux régimes successifs d'articulation de la relation Églises/État. Le premier prend la forme d'un système d'association. À son fondement, on trouve, après la décennie révolutionnaire³, le Concordat de 1801, complété lui-même par les « articles organiques » que lui adjoint unilatéralement Napoléon Bonaparte en 1802⁴. Ce dispositif, qui perdurera jusqu'en 1880-1905, récuse le principe, cher à l'Ancien Régime, d'unité de foi. N'entendant pas se mêler des « intérêts spirituels » de ses administrés, l'État accepte d'accueillir sur son sol, en donnant à chacune d'entre elles la même possibilité d'expression, une pluralité de confessions religieuses. À certains de ces cultes – l'Église catholique, la religion protestante (sous ses deux espèces, réformée et luthérienne), et, à partir de 1808, la religion juive –, il accorde cependant le bénéfice d'une reconnaissance

particulière qui leur vaut d'être subventionnés par la puissance publique et, à mesure qu'on avance dans le siècle, de plus en plus insérés – l'Église romaine en tout cas – dans l'appareil d'éducation. Cette reconnaissance est liée à une certaine conception de l'harmonie sociale : de Portalis à Thiers, on tient volontiers, tout en voulant rapporter les lois à la seule « raison naturelle », que la religion, en ce qu'elle défend de tout concevoir et de tout oser », est nécessaire, pour peu qu'elle accède aux requêtes de la société révolutionnée, à l'établissement de la morale collective. Initié sous la III^e République, le second système repose, quant à lui, sur une formule de séparation. Celle-ci, en quoi s'incarne la « laïcité française », marque un « seuil » supplémentaire dans le processus de relégation du religieux. Son propre est, en effet, tout en les délimitant des contraintes gallicanes où les tenait le modèle précédent d'organisation, d'exclure les Églises de l'espace public. Elles étaient hier, avec les prérogatives financières, protocolaires, éducatives qui découlaient de cette situation, « reconnues » par l'État. Voulu conduire jusqu'à son terme la logique révolutionnaire d'autonomie du politique, la législation républicaine les réduit, à partir de la loi du 9 décembre 1905 (elle-même annoncée, dès les années 1880, par toute une série de mesures partielles visant à la déconfessionnalisation des lieux publics, du droit de la famille et, surtout, du système scolaire)⁵, à n'être plus que des associations de droit privé. Corrélativement, elle leur enlève toute mission officielle dans le dispositif étatique de régulation de l'ordre social, et les prive de tout soutien budgétaire. Comme on sait, ce schéma d'organisation de la relation Églises/État a, dans ses grandes lignes, persisté jusqu'à nos jours. On y voit souvent d'ailleurs l'une des manifestations les plus tangibles de l'« exception » française en Europe⁶.

4 Comment l'Église catholique a-t-elle négocié ce tournant laïque ? On voudrait rappeler ici qu'elle n'est pas demeurée, à travers le siècle qui vient de s'écouler, dans une posture inchangée. Deux étapes se sont succédé. Un premier moment, au cours duquel triomphe dans la société politique une interprétation « restrictive » du principe de laïcité, la voit s'installer dans une relation d'affrontement avec l'État républicain : le magistère rejette en bloc alors, sans dissimuler sa nostalgie de l'« État catholique », les « injustes lois de laïcité » mises en place entre 1880 et 1908. Cette phase perdure *grosso modo* jusqu'à la fin de la Troisième République. La seconde époque, de 1945 à 2005, marquée quant à elle par une application plus souple du régime de séparation – ce que Jean-Paul Willaime appelle la « laïcisation de la laïcité » – établit l'Église dans une position d'ouverture : répudiant le modèle de confessionnalité qu'elle défendait naguère, elle admet alors comme totalement « légitime » le système juridique issu de la loi de 1905. On aura soin de noter cependant que ce ralliement au cadre « institutionnel » de la laïcité ne vaut pas adhésion aux principes philosophiques qui l'ont initialement fondée. Les républicains ambitionnaient d'édifier une cité « souveraine d'elle-même ». L'Église contemporaine demeure attachée encore à une politique de l'hétéronomie : sans doute l'État n'a-t-il plus aujourd'hui à privilégier telle confession particulière, du moins doit-il se montrer attentif aux propositions de sens des institutions religieuses et, même, se laisser informer, dans ses élaborations normatives, par les valeurs « sacrées » dont elles sont porteuses.

Une stratégie de résistance

5 L'appel à la séparation de l'Église et de l'État n'est pas, au XIX^e et au début du XX^e siècle, une spécificité du camp anticlérical. Il s'exprime aussi à l'intérieur de l'espace ecclésial, au sein en particulier du libéralisme catholique. On en connaît les grands inspirateurs : Lamennais, au début des années 1830, avec son journal *L'Avenir* ; et dans les années 1850-1870, Montalembert (déjà présent dans l'aventure mennaisienne) ou Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans⁷. Ce courant entend réévaluer la position de l'Église romaine dans le jeu des pouvoirs : il faut en finir, estime-t-il, avec la « théologie de l'alliance des deux sociétés ». Lamennais le dit dans *L'Avenir* en 1830 : « Nous demandons premièrement la liberté de conscience ou la liberté de religion, pleine, universelle, sans distinction comme sans privilège, et, par conséquent, en ce qui nous touche, nous catholiques, la totale séparation de l'Église et de l'État, séparation écrite dans la Charte et que l'État et l'Église doivent également désirer »⁸. Le même propos revient dans le discours que Montalembert prononce lors du Congrès catholique

de Malines en 1863 : « Il faut, soutient-il, renoncer au vain espoir de voir renaître un régime de privilège ou une monarchie absolue favorable au catholicisme (...). La force publique doit me protéger contre celui qui m'empêcherait d'aller à l'Église ; mais la force publique qui voudrait me mener à l'Église malgré moi serait à juste titre aussi ridicule qu'insupportable ». De là découle ce programme, que le directeur du *Correspondant* oppose aux « catholiques intolérants » (qui refusent la première partie de la formule) tout autant qu'aux « libéraux inconséquents » (qui n'en acceptent pas la première) : il est temps désormais d'instaurer « l'Église libre dans l'État libre »⁹. Justifiée à la fois par une raison théologique (le Christ n'a jamais « contraint » personne à le suivre) et par une raison stratégique (la séparation permettrait à l'Église de se défaire des entraves qui la limitent dans son action), cette position sera celle de quelques-uns des « cardinaux verts » qui, autour de Ferdinand Brunetière, prendront position, en 1905-1906, en faveur de la loi du 9 décembre.

6 Or, cette conception n'est nullement, sous la III^e République, celle de la hiérarchie catholique – ni celle d'ailleurs, jusqu'aux années 1920, de la majorité du peuple fidèle. L'Église alors se trouve en phase avec le *Syllabus* de Pie IX (1864) : l'opinion suivant laquelle « l'Église doit être séparée de l'État ; et l'État séparé de l'Église est funeste et pernicieuse »¹⁰. On le voit, en premier lieu, dans les discours pontificaux. Léon XIII, dont le règne court de 1878 à 1903, ouvre le feu. Il est présenté parfois comme un pape libéral. À tort. S'il défend, dans son texte fameux *Inter sollicitudines* (1892), le principe d'un ralliement à la République, il demeure attaché simultanément à la théologie thomiste, repensée par Bellarmin, des deux sociétés, ou des deux pouvoirs¹¹. Toutes ces encycliques le rappellent, de *Diuturnum* à *Libertas* en passant par *Immortale Dei* : l'État est, par la volonté de Dieu même, distinct de l'Église ; il ne peut pour autant en être juridiquement séparé. Il lui revient, pour le bien-être temporel de ses sujets, comme pour leur devenir spirituel, de reconnaître à la religion romaine le statut de religion officielle, et d'ordonner ses prescriptions juridiques à la vérité dont elle est le véhicule. De cette thèse dite de l'« État catholique » (qui débouche en pratique sur une politique d'exclusion, ou au mieux de simple tolérance, à l'égard des opinions non catholiques) procède un jugement qu'on devine : en voulant laïciser les lois et les mœurs, en voulant fixer le religieux dans la seule sphère privée des individus, le gouvernement français commet une faute qui « crie vengeance vers le ciel », d'autant d'ailleurs qu'au rebours de ses homologues belge ou américain, engagés eux aussi dans des politiques dissociatives, il conduit son entreprise sur un mode foncièrement irrégulier. Ce fragment, extrait d'*Immortale Dei*, résume la ligne constante du discours papal : « Il faut nécessairement qu'une sage union intervienne entre l'Église et l'État (...). Les sociétés humaines ne peuvent en effet, sans devenir criminelles, se conduire comme si Dieu n'existait pas ou refuser de se préoccuper de la religion comme si elle leur était chose étrangère ou qu'elle ne pût leur servir à rien. Quant à l'Église, qui a Dieu lui-même pour auteur, l'exclure de la vie active de la nation, des lois, de l'éducation de la jeunesse, de la société domestique, c'est commettre une grave et pernicieuse erreur »¹². Pie X confirme la sentence. Élevé au siège de Pierre en 1903 (il y restera jusqu'en 1914), il se trouve confronté à ce qui s'annonçait depuis 1880 : la grande séparation. Sa réaction s'exprime dans l'encyclique *Vehementer nos* promulguée le 11 février 1906 : on y lit que la loi du 9 décembre 1905 introduit, dans le sillage des « mesures injustes » adoptées dans les années 1880 (autorisation du divorce, « dé catholicisation » de l'enseignement...) et au début des années 1900 (mise sous surveillance, puis dispersion des congrégations), un régime proprement « inique » de relations entre l'Église et l'État. La condamnation s'appuie sur deux séries de raisons. Des raisons de droit, d'une part. Si la loi est inacceptable, c'est *principalement*, explique le pape, parce qu'elle transgresse la loi de Dieu. Celle-ci convoque les hommes à l'édification d'un État catholique ; celle-là en prend l'exact contre-pied : en décrétant la séparation, « elle bouleverse l'ordre très sagement établi de Dieu dans le monde, ordre qui exige une harmonieuse concorde entre les deux sociétés »¹³. En outre, elle contredit le droit des gens. Celui-ci dispose que la société internationale doit être régie par les principes de dialogue et de confiance. En révoquant unilatéralement, sans nulle négociation avec le partenaire d'hier, le traité concordataire de 1801, elle démontre qu'elle s'inscrit, quant à elle, dans la logique toute contraire de la contrainte

et de la défiance. Des raisons de fait, d'autre part. Grégoire XVI le disait déjà, et Léon XIII après lui : on peut parfois accepter l'« hypothèse » du droit commun, lorsque la « thèse » de la confessionnalité de l'État est, en raison par exemple de la division religieuse de la société civile, impossible à mettre en œuvre. C'est à condition toutefois que l'institution catholique soit préservée dans son autonomie. Or, soutient Pie X, la séparation française ne répond pas à ce critère. Ses initiateurs – Briand au premier chef, mais aussi Jaurès ou Pressensé – peuvent bien se présenter au nom de la défense de la liberté des cultes. Le système qu'ils instaurent est en réalité tout aussi « persécuteur » que celui proposé par Combes en 1904 : non seulement il dépossède l'Église, au bénéfice de la puissance publique, de ses propriétés ancestrales, mais, en voulant confier l'administration des biens culturels à des associations possiblement dégagées de toute tutelle épiscopale, il subvertit de surcroît la constitution hiérarchique dont Dieu l'a pourvue¹⁴. L'injonction suit de peu l'exégèse. En août 1906, par l'encyclique *Gravissimo officii*, Rome signifie aux évêques, qui avaient commencé à élaborer des statuts-types, son refus de voir se constituer dans les diocèses les « associations culturelles » prévues par la loi de 1905¹⁵. Politique de l'absence : il n'est plus dès lors aucune structure d'Église susceptible de recueillir les biens dévolus dans le système antérieur aux menses, aux fabriques et aux autres « établissements publics du culte »¹⁶. Le règne de Pie XI (1922-1939) introduit-il une césure dans la succession papale ? Sans doute pas. Certes, en son encyclique du 18 janvier 1924, *Maximam gravissimamque*, le pape, dans un contexte marqué par le souvenir de la fraternité des tranchées et le rétablissement des relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège, autorise les évêques à créer « à titre d'essai », afin de gérer le *dominium* religieux de leur ressort, des associations culturelles d'un nouveau type, les « associations diocésaines ». Fruit d'un accord avec le gouvernement, cette prise de position ne saurait être analysée cependant comme un signe de « ralliement » à la législation laïque. Juridiquement d'abord, même si le Conseil d'État, par son avis du 13 décembre 1923, les a déclarées conformes à la loi Briand, les « diocésaines » sont, aux yeux du pape, très différentes des « culturelles » initialement instituées. Celles-ci introduisaient, hélas, la démocratie dans l'Église. Celles-là, à l'inverse, en se plaçant sous la direction exclusive des évêques, respectent, suivant la loi de Dieu, son « organisation inégalitaire ». Doctrinalement surtout, justifiée par la visée pratique de combler le vide juridique des deux décennies précédentes, la décision de Pie XI n'emporte en soi aucune infidélité à la théologie bellarminienne de ses devanciers. Il le répète sans trêve, de *Quas primas* à *Divini illius Magistri* (encyclique dans laquelle la laïcité scolaire se trouve condamnée avec une particulière virulence), dans ses textes majeurs. Il le dit de même dans l'encyclique plus ponctuelle citée plus haut : « Nous nous souvenons dans l'amertume de notre cœur des tristes jours où a été formé le projet néfaste de séparer les intérêts de la République et les intérêts de l'Église (...) Ne voulant pas nous écarter de la voie tracée par notre prédécesseur, nous confirmons la réprobation de la loi inique de séparation »¹⁷.

- 7 L'acrimonie à l'endroit du régime de laïcité n'est pas moindre du côté de l'épiscopat. Les évêques gallicans, et parfois libéraux, du XIX^e siècle cèdent la place progressivement à des générations ultramontaines peu enclines à transiger avec « le libéralisme, le progrès et la civilisation moderne ». Les années 1880-1910 constituent bien sûr un premier moment d'affrontement. Attachés à l'idée que la société ne peut perdurer, ni les hommes se sauver, en dehors de la puissance structurante du religieux, les évêques prennent position dès les années 1880 contre les lois laïques qui prétendent, au nom d'une conception fallacieuse de l'autonomie du sujet, expulser Dieu des espaces scolaire, domestique et politique. Leur protestation, qui s'amplifie encore au début du siècle au moment des expulsions des congréganistes, trouve son acmé après le vote de la loi de séparation. Cet avertissement, en janvier 1906, de Mgr Gouraud, évêque de Vannes, exprime une attitude alors communément partagée, au moins dans les diocèses de chrétienté : « Nous ne voulons pas la guerre, mais nous l'acceptons s'il le faut pour sauvegarder les droits de Dieu »¹⁸. Cette condamnation ne restera pas théorique. Elle alimentera les mobilisations du peuple fidèle contre les inventaires des biens de l'Église en 1906¹⁹ ou contre ces arrêtés municipaux qui entendent proscrire, avant que le Conseil d'État ne tranche le débat en un sens libéral, les manifestations religieuses, et notamment les processions

sur la voie publique. La seconde partie de la III^e République ne voit pas l'épiscopat modifier son attitude. S'il accède à la demande de Pie XI de constituer les associations diocésaines, il persiste à vouloir s'opposer aux « injustes lois de laïcité ». En 1939 encore, alors que, sous le gouvernement Daladier, se fait jour, comme lors de la Première Guerre mondiale, une nouvelle « union sacrée »²⁰, le cardinal Verdier, archevêque de Paris, n'hésite pas, devant l'assemblée des directeurs d'œuvres, à dénoncer « une législation anticléricale, anticatholique et laïque qui n'a pas changé d'un iota »²¹. Lui fait écho un an plus tard, cette remarque du cardinal Gerlier, primat des Gaules, où s'annonce le soutien de l'Église au premier Vichy : « À force d'être laïcisée, la France risquait de mourir »²². Les deux prélats s'inscrivent, sur un mode atténué certes, dans le prolongement de la « Déclaration sur les lois dites de laïcité et les mesures à prendre pour les combattre » publiée par l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France le 10 mars 1925. L'époque, après la période d'apaisement qu'avait entraînée la victoire du Bloc national aux élections de 1919, est marquée par un sursaut anticléricale. Issu du Cartel des Gauches, le gouvernement Herriot (1924-1925) reprend alors les combats de l'avant-guerre : il déclare vouloir rompre toute relation diplomatique avec le Saint-Siège, reprendre l'expulsion des congréganistes et, surtout, appliquer les lois laïques aux départements, encore régis par le Concordat, d'Alsace-Moselle. La réplique épiscopale – jugée excessive dans sa forme, mais non dans son fond, par le pape Pie XI – se fait alors très vive : rejetant pêle-mêle la « loi scolaire », la « loi de divorce », la « laïcisation des hôpitaux », la « loi de séparation » de 1905, elle touche en fait, au-delà des problèmes ciblés par le pouvoir radical, à l'ensemble du dispositif laïque mis en place depuis les années 1880. Les évêques, d'abord, en dénoncent le contenu : ces lois, écrivent-ils, « ne sont pas des lois (...). Elles ne sont que des corruptions de la loi, des violences plutôt que des lois ». Le verdict procède d'un double motif. Un motif jusnaturaliste bien sûr : « Les lois de laïcité sont injustes parce qu'elles sont contraires aux droits formels de Dieu (...). Substituant au vrai Dieu des idoles (la liberté, la solidarité, l'humanité, la science), tendant à déchristianiser toutes les vies et toutes les institutions, elles sont l'œuvre de l'impiété, qui est l'expression la plus coupable de l'injustice, comme la religion catholique est l'expression de la plus haute justice »²³. Un motif conséquentialiste intervient également : « Elles sont injustes parce qu'elles sont contraires à nos intérêts spirituels et temporels (...). Le laïcisme, dans toutes les sphères, est fatal au bien public et privé »²⁴. Les prélats, ensuite, en exigent le retrait : « Il ne nous est pas permis d'obéir à de telles lois. Nous avons le droit et le devoir de les combattre et d'en obtenir l'abrogation par tous les moyens honnêtes »²⁵. Ainsi se trouve légitimée l'action de défense religieuse engagée par la Fédération des Religieux Anciens Combattants du père Doncœur et, plus encore, par la Fédération Nationale Catholique du général de Castelnau. Les nombreuses démonstrations de force que celles-ci organiseront tout au long des années 1920 (avec le soutien de Pie XI qui voit dans la FNC « le modèle même de l'Action catholique ») n'aboutiront pas, sans doute, au retrait des lois laïques des années 1880-1905 ; du moins entraîneront-elles l'abandon, qu'on saura bientôt définitif, des projets radicaux.

- 8 On ne considèrera pas la catholicité française de l'entre-deux guerres comme un bloc totalement homogène. Nombre de questions la divisent : celle, par exemple, de la condamnation en 1926 de l'Action française ; celle, quelques années plus tard, des guerres d'Éthiopie ou d'Espagne ; celle aussi de la laïcité. Tous les fidèles ne se retrouvent pas en effet dans le modèle, défendu par le magistère, de confessionnalité. C'est le cas, par exemple – si l'on excepte le petit reste des catholiques libéraux et la fraction émergente des « chrétiens de gauche » rassemblés autour du mouvement sillonniste Jeune République – des catholiques se réclamant de la Démocratie chrétienne, représentée alors, dans le champ politique, par le Parti démocrate populaire et, dans le champ intellectuel, par la revue *Politique*. C'est le cas également, à mesure qu'on avance dans les années 1930, des adhérents de l'Action catholique spécialisée. Explicable, en partie, par le déplacement du programme de la gauche vers le traitement de la « question sociale » (et la secondarisation parallèle de la « question religieuse »)²⁶, leur position d'ouverture se trouve thématifiée dans les travaux que produit Jacques Maritain à partir d'*Humanisme intégral* (1936)²⁷. Il est vain, explique le philosophe

néo-thomiste, de vouloir aujourd'hui restaurer la chrétienté traditionnelle : la cité doit s'édifier non point sur le principe, étatiquement garanti, d'« unité de foi », mais sur le fondement de la coexistence des différentes familles d'opinion, ce qui suppose de reconnaître l'égalité et la liberté des cultes. Est-ce là abdiquer devant le relativisme propre à la démocratie libérale ? Aucunement, répond Maritain. Si la chrétienté sous son aspect « sacré » est appelée à s'effacer, elle doit subsister cependant sous sa forme « profane » : il s'agit que le religieux chrétien « anime » derechef, en collaboration avec d'autres traditions, la délibération collective et, de là, conduise la loi à se réinscrire progressivement dans l'orbite du droit divin-naturel. C'est en appui sur cette pensée que va s'opérer, après la Seconde Guerre mondiale, la réconciliation de l'Église avec le régime français – amendé il est vrai – de séparation.

Une stratégie de reconnaissance

9 Permanence ou continuité ? En matière de laïcité, les choses semblent clairement établies : le discours de l'Église a changé. Comme l'écrit Jean-Marie Mayeur : « L'Église n'est plus la même (...). Lire le présent avec les lunettes du passé, c'est se condamner à n'y rien comprendre. On est loin aujourd'hui du célèbre manifeste de l'Assemblée des cardinaux et archevêques dénonçant en 1925 les lois de laïcité »²⁸. Le virage s'amorce sous la IV^e République pour s'accroître sous la V^e. La période voit l'institution catholique remiser son discours en défense du modèle bellarminien et reconnaître même, bientôt, le « caractère éminemment positif » de la séparation. Cette mutation – qui accompagne l'évolution de la laïcité elle-même, « continûment plus favorable, au fil des ans, au fait religieux et notamment à l'Église catholique »²⁹ – se fait cependant à son rythme, tout romain : elle opère suivant une ligne progressive de développement, que jalonnent deux grandes étapes.

10 Un premier moment qui nous conduit jusqu'au concile Vatican II (1962-1965) signale une adaptation de fait. Le modèle implicite de référence demeure celui de l'État confessionnel, mais, « parce qu'on ne peut demander aux Français ce qu'on exige des Espagnols » (Pie XII), la hiérarchie consent à passer compromis. Admettant que la « fille aînée de l'Église » s'est établie durablement dans la pluralité des croyances, elle tient qu'on ne saurait s'opposer, sans péril pour l'ordre public, au système juridico-politique qui l'organise. Le langage scolastique rend compte de cette position : en « thèse », l'État catholique demeure l'horizon souhaitable ; en « hypothèse », étant donné les circonstances, il est plus raisonnable de faire droit, pourvu certes qu'il se soumette à une certaine normalité de fonctionnement, au régime, qui s'incarne dans la séparation, de laïcité. Le mouvement prend corps dès 1945. En novembre, dans une lettre collective où ils exposent les conditions de la reconstruction de la nation, les évêques admettent le principe d'une « juste laïcité »³⁰. Bien sûr, expliquent-ils, l'Église ne peut faire sienne la laïcité persécutrice où l'État « impose à tous une conception matérialiste et athée de la vie humaine et de la société », non plus d'ailleurs que la laïcité positiviste qui entraîne le pouvoir civil à « s'émanciper de toute morale supérieure ». Rien ne fait obstacle en revanche à l'acceptation de la laïcité comme système de distinction de l'Église et de l'État ou, « dans les sociétés divisées de croyances », comme « régime de liberté de foi ». Cette ouverture n'est pas dissociable du contexte dans lequel elle se produit. Elle a à voir d'abord avec le climat de la Libération. Les évêques sont alors, pour une bonne part d'entre eux, discrédités par leur soutien au régime de Vichy, ou par leur passivité à son endroit³¹. Leur légitimité aurait été plus atteinte encore s'ils avaient persévéré, en défendant le principe de confessionnalité de l'État, dans une attitude d'opposition à l'« esprit de liberté » qui souffle alors de toutes parts. Elle a à voir aussi avec l'évolution de la catholicité. Son axe dominant s'est déplacé. Réunie autour du Mouvement Républicain Populaire, influencée par les élaborations de Jacques Maritain et d'Emmanuel Mounier, réconciliée par l'expérience de la Résistance avec « ceux qui ne croient pas au ciel »³², elle souscrit volontiers désormais au système laïque pourvu qu'il s'organise, à distance de son anticléricalisme initial, en un « régime de coexistence paisible des différentes familles de pensée »³³. L'instauration de la V^e République voit la hiérarchie, munie cette fois de la caution de Pie XII³⁴, reprendre le même discours. À l'été 1958, le courant intégriste, que représente alors la revue *Itinéraires*, dénonce l'adjectif « laïque » que le texte de la Constitution attache derechef à la notion de République. Il n'est qu'un État possible :

l'État catholique. Du coup, assène-t-il, « celui qui votera oui participera consciemment ou inconsciemment à la proclamation solennelle de principes impies »³⁵. Les responsables de l'Église de France écartent immédiatement l'argument. À leurs yeux, la déclaration de laïcité ne suffit pas à invalider le projet des constituants : « Ni l'absence de référence à Dieu, ni l'utilisation du terme laïque ne peuvent empêcher les catholiques de se prononcer librement sur le texte proposé »³⁶. Deux arguments justifient cette posture. Le premier renvoie au partage de l'idéal et du réel. Le modèle confessionnaliste serait souhaitable sans doute. L'état de l'opinion ne permet malheureusement pas, sauf à provoquer un désordre contraire au but recherché, de le réinstaurer. Il importe donc de promouvoir – « prudemment » – un système de droit plus recevable par la société : « Le texte doit être jugé dans son ensemble en tenant compte de la situation actuelle du pays et en se plaçant dans la perspective du bien commun »³⁷. Le second prend appui sur la distinction entre laïcité et laïcisme. Le projet gaullien, disent les prélats, n'exprime nul « rejet de principe de la religion chrétienne, ni de volonté systématique de méconnaître les libertés religieuses essentielles »³⁸. Au contraire. En appelant au « respect de toutes les croyances » – « ce qui est un élément nouveau dans le texte constitutionnel »³⁹ – il donne à l'Église toute assurance de s'organiser et de se développer à son gré. On ne saurait oublier bien sûr qu'en se situant de la sorte « sur le terrain du droit commun », la hiérarchie ne s'interdit nullement, sur tel point particulier, de revendiquer. Sa conception très extensive des « libertés religieuses essentielles » l'entraînera par exemple, tout au long de la période de référence, à susciter et à conduire des mobilisations d'importance en faveur de la « représentation proportionnelle scolaire ». Elles déboucheront, avec les lois Marie et Barangé de 1951, avec la loi Debré surtout de 1959, sur une remise en cause radicale, très favorable à l'enseignement privé, du dispositif légal antérieur.

11 La période post-conciliaire marque un saut qualitatif. On passe de l'accommodement de fait à l'acceptation de droit. Renonçant à la distinction traditionnelle entre la thèse et l'hypothèse, le magistère considère la séparation juridique non comme une situation pratique imposée par les circonstances, mais comme un régime parfaitement légitime en sa substance même. On le voit sous le pontificat de Paul VI. Les grands évêques du temps – Mgr Marty, Mgr Etchegarray, Mgr Matagrin – n'hésitent pas à saisir la laïcité comme la condition d'une double émancipation. Émancipation de l'État sans doute qui a pu, grâce à elle, affirmer sa souveraineté et mieux préserver les libertés ; émancipation de l'Église surtout qui a gagné, dans cette transformation, une indépendance lui permettant de mieux accomplir sa mission. Parfois même, comme au début des années 1970, les prélats vont, pour marquer davantage encore la distinction des domaines, jusqu'à décliner les invitations qui leur sont adressées d'assister aux cérémonies officielles. Cette attitude, qui signale la prégnance alors de la « stratégie de l'enfouissement », ouvre, mais cette fois à l'initiative de l'Église, sur ce que René Rémond appelle à l'époque une « seconde séparation »⁴⁰. Sous le pontificat de Jean-Paul II, on insiste davantage certes sur la visibilité de l'Église. On ne remet pas en question, pour autant, l'adhésion *de jure* au régime français de laïcité. Les citations sont légion. En 1986, par exemple, deux ans après le retrait du projet Savary, Mgr Vilnet rappelle ainsi que « la séparation a libéré la religion » et que « l'Église vit désormais [sa présence au monde] en dehors de tout esprit de reconquête d'une situation qui fut, en d'autres siècles, exclusive ou privilégiée pour le catholicisme »⁴¹. En 1996, le rapport Dagens, adopté par la Conférence des évêques de France, exprime la même idée : « La séparation de l'Église et de l'État (...) offre aux catholiques de France d'être des acteurs loyaux de la société civile. Affirmer cela revient à affirmer le caractère positif de la laïcité, telle qu'elle est devenue après plus d'un siècle d'évolutions culturelles et politiques »⁴². À ce ralliement, on peut trouver deux raisons principales. La première tient à la doctrine de l'Église, qui s'est transformée à travers le siècle. Les années 1940-1950 avaient vu toute une part de l'intelligence catholique adopter, en matière de relations Église/État, de nouvelles perspectives. On a cité les noms de Jacques Maritain et d'Emmanuel Mounier. Il faut leur adjoindre ceux d'Yves Congar, de Jean Lacroix, de Joseph Vialatoux, eux-mêmes en phase avec les travaux venus d'Outre-Atlantique de John Courtney-Murray : parce qu'il en va, disent tous ces auteurs, de la liberté – constamment proclamée par le Christ en son

séjour terrestre – de l'acte de foi, il est temps désormais de répudier le confessionnalisme de l'âge théocratique et d'adhérer enfin au système de laïcité, pourvu bien sûr qu'il s'organise dans le respect des croyances religieuses⁴³. Or, cette thèse n'est pas demeurée dans l'enclos de la théologie de recherche. À la faveur de Vatican II, dans une conjoncture marquée à la fois par les progrès de l'œcuménisme et l'approfondissement de la réflexion sur les droits de l'homme⁴⁴, elle pénètre le discours du magistère lui-même. La constitution *Gaudium et spes* et, de manière plus précise encore, la déclaration *Dignitatis humanae* témoignent de cette mutation doctrinale. Ces documents conciliaires consacrent, d'une part, la liberté publique de croyance. Jusqu'alors, l'Église n'hésitait pas, au nom des « droits de la vérité », à déclarer légitimes les censures opposées par l'État à l'expression sociale des « opinions erronées ». Elle considère dorénavant que « tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse, nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir, dans de justes limites, contre sa conscience »⁴⁵. Les pères de Vatican II répudient, d'autre part, la théorie de l'État catholique. On ne saurait accepter, expliquent-ils, que l'Église romaine bénéficie de la protection exclusive (ou même privilégiée) de la puissance publique. Il s'agit désormais que « tous les cultes, dès lors que leur exercice ne porte pas atteinte à l'ordre public, puissent disposer d'un droit égal d'expression »⁴⁶. Cette novation théologique ne rend pas obligatoire certes l'adoption du régime de séparation. Elle en fait du moins, dès lors qu'il répond à l'exigence d'égalité et de liberté des croyances, un modèle légitime de régulation du religieux qu'il n'y a plus lieu de récuser *a priori*, et dont on peut même, comme le signale le cardinal Lustiger, « trouver l'origine dans les valeurs chrétiennes ». La seconde raison touche à la pratique de la laïcité. Les évêques, comme d'ailleurs l'autorité pontificale, considèrent que le système français n'est pas demeuré, malgré le maintien de la loi de 1905, dans sa configuration originelle. Il était au départ un instrument de lutte contre la religion, qu'il voulait cantonner dans la seule sphère privée des individus. Il est devenu progressivement – les accords de 1923-1924 marquant, du point de vue de la hiérarchie actuelle, une césure décisive – un cadre juridique très propice au développement de la mission de l'Église. D'abord, disent les prélats, il a apporté au catholicisme une autonomie que les régimes précédents lui avaient refusée. Mgr Tauran le rappelait il y a peu : « Aucune des deux puissances, pas plus la spirituelle que la temporelle, n'accepterait aujourd'hui de renouer les liens, pesant parfois comme des chaînes, que la séparation a brisés »⁴⁷. Surtout, par touches successives, il a rétabli l'Église dans une reconnaissance dont on avait voulu, au départ, la priver. Financement des écoles confessionnelles et même, indirectement, des activités culturelles, association des communautés de croyances à diverses missions d'expertise, de médiation, de commémoration : le régime laïque s'est parfaitement accommodé, depuis l'avènement en particulier de la V^e République, d'une « référence publique à la foi »⁴⁸. Mgr Dagens le relevait dans son rapport de 1996 devant la Conférence des évêques de France : « La laïcité se présentait à l'origine comme une idéologie conquérante et anticatholique ; (...) elle est devenue 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 »⁴⁹.

12 Faut-il voir alors dans l'époque récente un moment d'entente idéal entre l'Église et l'État ? Sans doute pas. Malgré son adhésion proclamée au principe de laïcité, l'épiscopat français s'est, au cours des trois ou quatre dernières décennies, maintes fois mobilisé, non sans susciter d'ailleurs la critique des chrétiens progressistes, contre des situations qui lui semblaient attenter à la doctrine (ou à l'intérêt) de l'Église. Le fondement de la mobilisation ? Elle trouve son principe dans une certaine approche – qu'on peut dire « ouverte » ou « élargie » (Mgr Vilnet) – de la laïcité. Les déclarations ci-dessus l'ont déjà suggéré : le magistère, depuis le Concile, peut bien affirmer la neutralité du pouvoir politique vis-à-vis des cultes, et leur égalité devant la loi ; il ne se reconnaît pas pour autant dans la dissociation absolue des instances. Il n'est de « saine laïcité », à ses yeux, que celle qui accorde aux différentes religions, dès lors qu'elles ne troublent pas l'ordre social, la « possibilité d'intervenir activement dans l'espace public »⁵⁰. Ajoutons que cette revendication de présence répond au bien même de la société

civile. Le discours de l'après-Concile demeure, sur ce point, dans la fidélité à l'intégralisme traditionnel. L'autorité politique ne peut se suffire à elle-même. Elle doit, pour servir l'intérêt commun, ordonner sa production normative aux règles divinement établies dont les Églises, et *au premier chef* la religion catholique, sont les grands conservatoires. Sans leur concours – qui est au bénéfice des droits de tous, croyants et incroyants –, elle aurait tôt fait de céder à la tentation de la démesure et d'attenter, on l'a trop vu en ce siècle, à la dignité des êtres qu'elle est censée protéger⁵¹. Le terrain de la mobilisation ? Si l'on excepte la question scolaire⁵², elle se cristallise autour du problème de l'organisation de la délibération politique. Tout en se félicitant de la mise en place progressive, aux niveaux local et maintenant national, d'instances de concertation – qu'elle souhaiterait, il est vrai, selon l'exemple allemand ou concordataire français, plus officielles encore –, l'Église de France a déploré, à plusieurs reprises, de n'avoir pas été suffisamment consultée, ni surtout écoutée, lors de l'élaboration de textes fondamentaux comme ceux ayant trait à l'avortement, à l'union homosexuelle ou, en 2004, à la bioéthique⁵³. Elle a regretté de même, par la voix notamment de Mgr Hippolyte Simon, que le gouvernement, trop attaché hélas à la dogmatique de la souveraineté du politique, ne l'ait pas suivie dans sa proposition d'insérer une « référence explicite à la transcendance » dans la future Constitution européenne⁵⁴. On aura soin de noter cependant que ces discordances, si elles révèlent une forte insatisfaction devant certaines législations, ne traduisent aucune volonté de remettre en cause le cadre juridique de la laïcité. C'est, au fond, de l'intérieur même du système qu'elles trouvent à s'exprimer⁵⁵.

13 Nous voici donc, au terme de ce parcours, renvoyés à l'hypothèse initiale. La relation nouée par l'Église catholique avec l'État laïque s'est, depuis les années 1880, modifiée en profondeur. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, elle se présente, selon la formule de Miguel de Unamuno, « agonistiquement, polémiqument, en fonction de la lutte »⁵⁶. Adossée au schéma confessionnaliste, l'Église marque alors de manière intransigeante son refus d'une séparation qui lui semble remettre en cause les droits de la vérité. Son opposition est d'autant plus vive que la pratique gouvernementale opère, au cours de la période de référence, suivant une conception assez strictement dissociative de la laïcité. Avec la IV^e République, et surtout la V^e, arrive le moment du ralliement. Dans un contexte nouveau, caractérisé par une « bienveillance » accrue de l'autorité politique à l'égard des institutions religieuses⁵⁷, on voit l'Église manifester son adhésion aux principes de liberté et d'égalité des cultes et au régime de laïcité dans lequel, en France, ils s'incarnent. Ce rapprochement institutionnel inscrit-il l'organisation catholique dans le même champ sémantique que l'État dont elle se veut le partenaire ? Aucunement. L'État républicain demeure rivé, pour sa part, à l'idée d'autonomie du politique. Porté par l'axiome moderne de l'« indétermination des fins », il persiste à vouloir asseoir sa normativité sur des « fondements non religieux et post-métaphysiques »⁵⁸. Sans doute, admet-il, aujourd'hui plus qu'hier, la présence des Églises – et tout particulièrement de l'Église catholique – dans l'espace public. Ce n'est pas dans le dessein évidemment de faire retour à une « politique de Dieu » : il s'agit, pour lui, de rendre justice à la différence religieuse, comme il fait droit par ailleurs à tant d'autres singularités, régionales, ethniques ou sexuelles. L'Église catholique reste favorable, quant à elle, au principe de suprématie du religieux. Dans les années 1930, l'abbé Journet, en phase avec la thèse intégraliste de la « nouvelle chrétienté », appelait à restaurer la « juridiction de l'Église sur la cité ». Contrairement à ce qu'affirme parfois le courant traditionaliste⁵⁹, le projet perdure. Bien sûr, le catholicisme romain a donné son congé, en adoptant la déclaration *Dignitatis humanae*, au modèle confessionnaliste qu'il défendait naguère. Il ne se retrouve pas pour autant dans les logiques relativistes de la démocratie libérale. Comme en témoignent les désaccords qu'on signalait plus haut à propos du Pacs, de l'interruption volontaire de grossesse ou de la procréatique, son univers de pensée relève aujourd'hui encore de la culture scolastique : il est, pense-t-il, au-dessus de la loi positive, au-dessus de la liberté du sujet, un « droit divinement institué, précédant toute décision de majorité » que l'Église, avec les autres traditions, a charge de déclarer⁶⁰. On aurait tort, comme l'a bien noté Émile Poulat, de minimiser cette distance philosophique : elle explique pourquoi, malgré leur adhésion au

même cadre de régulation, « malgré un réel apaisement et une indéniable évolution des esprits, la coupure est encore si profonde entre les milieux laïques et les milieux catholiques »⁶¹.

Notes

1 Sur ce point, Émile Poulat, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cujas-Cerf, 1988 ; *Id.*, « Du principe de catholicité au principe de laïcité », *Philosophie politique*, n° 4, novembre 1993, p. 73-87.

2 Pour une analyse de la genèse de cette nouvelle civilisation morale, Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977 ; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

3 Sur la politique religieuse de la Révolution française, marquée par l'adoption de plusieurs modèles de régulation de la croyance, Bernard Cousin *et alii*, *La pique et la croix, histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, Le Centurion, 1989 (coll. « Chrétiens dans l'histoire ») ; Michel Vovelle, *La Révolution contre l'Église*, Bruxelles, Complexe, 1988 ; Rita Hermon-Belot, *L'abbé Grégoire, La politique et la vérité*, Paris, Seuil, 2000.

4 Sur l'élaboration du Concordat, voir par exemple, Bernard Ardura *et alii*, *Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte, 15 juillet 1801*, Paris, Cerf, 2001 (coll. « Histoire ») ; sur son mode de fonctionnement, Jacques Lafon, *Les prêtres, les fidèles et l'État. Le mariage à trois*, Paris, Beauchesne, 1987 (Bibliothèque Beauchesne : religions, société, politique).

5 Sur la laïcisation engagée dans les années 1880, Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF, 2000, p. 80 *sq.*

6 Voir, par exemple, l'analyse de Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998, p. 60-65, (coll. « NRF essais »).

7 Sur la pensée libérale catholique, Marcel Prélot, Françoise Gallouedec-Génuys, *Le libéralisme catholique*, Paris, A. Colin, 1969 (Collection U) ; voir aussi Austin Gough, *Paris in Rome. The Gallican Church and the Ultramontane Campaign, 1848-1853*, Oxford, Clarendon Press, 1986 (*Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX^e siècle*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1996, 320 p. (traduction et préface de Michel Lagrée).

8 Félicité de Lamennais, *L'Avenir*, 7 décembre 1830, cité par Marcel Prélot et Françoise Gallouedec-Génuys, *op. cit.*, p. 85.

9 Charles de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre. Discours prononcé au Congrès catholique de Malines*, Paris, Douniol et Didier, 1863, p. 142.

10 Pie IX, *Syllabus*, proposition n° 55. Texte présenté dans Jean-Robert Armogathe, *Pie IX, Quanta cura et Syllabus*, Paris, Pauvert, 1967, p. 49-71.

11 Sur la théologie des deux sociétés, voir par exemple Roland Minnerath, *Le droit de l'Église à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1982 (coll. « Le Point théologique »).

12 Léon XIII, *Immortale Dei*, 1^{er} novembre 1885, in *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII*, T. 2, Paris, Bayard, s.d., p. 27.

13 Pie X, *Vehementer nos*, 11 février 1906, in *Actes de S.S. Pie X*, T. 2, Paris, Éditions des « Questions Actuelles », s.d., p. 127.

14 Pie X, *ibid.*, p. 135. La lecture de l'article 4 de la loi de 1905 qui dispose que les associations cultuelles « se conformeront aux règles générales d'organisation du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice » signale un législateur sans doute plus soucieux de la liberté interne de l'Église que ne le pense alors Pie X. Sur la genèse de cet article 4, Maurice Larkin, *L'Église et l'État en France, 1905 : La crise de la séparation*, Toulouse, Privat, 2004, chapitre 9 (coll. « Bibliothèque historique privat »).

15 Pie X, *Gravissimo officii*, 10 août 1906, in *Actes de S.S. Pie X*, T. 2, Paris, Éditions des « Questions Actuelles », s.d., p. 219-225.

16 On sait qu'à l'instigation de Briand encore, le pouvoir républicain réduira la difficulté un an plus tard par ce compromis : les lieux de culte (cathédrales, églises, chapelles) seront laissés à l'usage des fidèles et de leurs ministres sans titre juridique spécifique, les autres biens de l'Église seront confisqués en revanche. Rappelons que la loi du 13 avril 1908 ouvrira à la puissance publique la possibilité de financer la conservation des édifices cultuels dont elle est propriétaire.

17 Pie XI, *Maximam gravissimamque*, 18 janvier 1924, in *Actes de S.S. Pie XI*, T. 2, Paris, Bayard, 1931, p. 15, p. 19.

- 18 Mgr Gouraud, *La semaine religieuse du Diocèse de Vannes*, 20 janvier 1906.
- 19 Le transfert aux associations cultuelles des biens religieux détenus par les anciens établissements publics du culte supposait en effet un « inventaire » des propriétés ecclésiastiques. Sa mise en œuvre provoquera dans de nombreux diocèses une forte résistance des populations catholiques qui y voient une opération tout à la fois spoliatrice et sacrilège.
- 20 Jean-Marie Mayeur, *La question laïque, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1997, p. 123-160.
- 21 Cardinal Verdier, cité par Émile Poulat, *Notre laïcité publique*, Paris, Berg International, 2003, p. 110.
- 22 Cardinal Gerlier, cité par Marc Andrault, « Vers un nouveau concordat ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 123, juillet-septembre 2003, p. 17.
- 23 Assemblée des cardinaux et archevêques de France, Déclaration sur les « lois dites de laïcité », 10 mars 1925, *La Documentation catholique*, n° 282, 21 mars 1925, col. 707-712.
- 24 *Ibid.*, col. 708.
- 25 *Ibid.*, col. 710.
- 26 Sur ce point, Daniel Bourmaud, Marcel Morabito, *Histoire constitutionnelle et politique de la France (1789-1958)*, Paris, Montchrestien, 1993, 3^e éd., p. 352-359. Ce n'est pas là bien sûr l'unique facteur de l'évolution. Elle procède aussi d'une réflexion nouvelle au sein des mouvements sur les droits de la personne et sur le caractère désormais inéluctable de la pluralité religieuse.
- 27 Parmi les ouvrages importants de Jacques Maritain sur la question laïque, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936 ; *Christianisme et démocratie*, Paris, Hartmann, 1943 ; *L'homme et l'État*, Paris, PUF, 1953.
- 28 Jean-Marie Mayeur, *La question laïque (XIX^e-XX^e siècle)*, *op. cit.*, p. 200.
- 29 Émile Poulat, « La laïcité qui nous gouverne », *Documents-Épiscopat*, juin 2001, n° 8/9, p. 11.
- 30 Déclaration de l'épiscopat français sur « la personne, la famille et la société », 13 novembre 1945, *La Documentation catholique*, n° 955, 6 janvier 1946, p. 6-8.
- 31 Voir sur l'immédiat après-guerre, André Latreille, *De Gaulle, la Libération et l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1978 (coll. « Rencontres »).
- 32 Sur cette évolution, Philippe Portier, *Église et politique en France au XX^e siècle*, Paris, Montchrestien, 1994, 2^e partie (coll. « Clefs »).
- 33 Selon l'expression de Maurice Schumann, lors du débat sur l'article 1^{er} de la Constitution de 1946, déclarant le caractère « laïque » de la République française.
- 34 Dans son « allocution à la colonie des Marches à Rome » du 23 mars 1958, Pie XII déclare en effet ne pas s'opposer à une « saine laïcité ». Voir *La Documentation catholique*, n° 1275, 13 avril 1958, col. 456.
- 35 Cité dans *La Croix* du 5 septembre 1958.
- 36 Cardinaux de France, déclaration du 17 septembre 1958, *La Documentation catholique*, n° 1287, 28 septembre 1958, col. 1267.
- 37 *Ibid.*, col. 1267.
- 38 Mgr Jean Lefebvre, déclaration du 3 septembre 1958, *La Documentation catholique*, n° 1287, 28 septembre 1958, col. 1270.
- 39 Mgr J. Weber, déclaration du 16 septembre 1958, *La Documentation catholique*, n° 1287, 28 septembre 1958, col. 1271.
- 40 René Rémond, « Église et État : une seconde séparation ? », *Projet*, n° 64, 1972, p. 445-454.
- 41 Mgr Vilnet, « Les paradoxes de l'Église de France », *Esprit*, n° 4/5, avril 1986, p. 257.
- 42 Conférence des évêques de France, « Proposer la foi dans la société actuelle II », in *L'Église dans la société actuelle*, Paris, Bayard Centurion, 1996, p. 46. L'analyse vient d'être confirmée au plus haut niveau par le pape lui-même. Voir Jean-Paul II, « Lettre à Mgr Jean-Pierre Ricard, archevêque de Bordeaux et président de la Conférence des évêques de France et à tous les évêques de France », 11 février, *La Croix*, 13 février 2005. Le pape déclare ici que « la laïcité française permet à l'Église qui est en France de remplir sa mission propre avec confiance et sérénité et de prendre une part toujours plus active à la vie de la société » (n° 2).
- 43 Voir, sur cette question, les articles importants de Joseph Vialatoux et André Latreille, « Christianisme et laïcité (I) », *Esprit*, n° 10, octobre 1949, p. 520 sq ; « Christianisme et laïcité (II) », *Esprit*, n° 9, septembre 1949, p. 387 sq.

- 44 Cette réflexion est largement redevable à l'encyclique de Jean XXIII, *Pacem in terris* (1963).
- 45 Vatican II, *Dignitatis humanae*, n° 2, § 2, in Denis Maugeness, éd., *Le discours social de l'Église catholique*, Paris, Centurion, 1985, p. 476.
- 46 *Ibid.*, n° 6, § 3-4, p. 479. Cette thèse a été confirmée par Jean-Paul II. Voir parmi tant d'autres textes, « Message pour la Journée de la Paix », 1^{er} janvier 1991, *La Documentation catholique*, n° 2020, 20 janvier 1991, p. 55.
- 47 Mgr Tauran, « Les relations Église-État en France. De la séparation imposée à l'apaisement négocié », *Documents-Épiscopat*, n° 17, décembre 2001, p. 10.
- 48 Jean-Paul II, « Lettre à Mgr Jean-Pierre Ricard », 11 février 2005, *loc. cit.*, n° 8. Pour une analyse de cette reconnaissance progressive du fait religieux par le droit français, Philippe Portier, « De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité » in Jean-Robert Armogathe et Jean-Paul Willaime, dirs., *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 1-25.
- 49 Conférence des évêques de France, « Proposer la foi dans la société actuelle II » in *L'Église dans la société actuelle*, *op. cit.*, p. 46.
- 50 Mgr Jean-Pierre Ricard, « Pour que la laïcité soit un art de vivre ensemble », 18 décembre 2003, *La Documentation catholique*, n° 2305, 4 janvier 2004, p. 36.
- 51 Conférence des évêques de France, « Proposer la foi à la société actuelle I », in *L'Évangile est attendu*, Paris, Bayard, 1994, p. 74-75. Cette alliance nécessaire de l'Église et de l'État, qui est l'un des leitmotifs du discours de l'avant-Concile, mais aussi du Concile (voir *Gaudium et spes*), est défendue avec force par Jean-Paul II dans la lettre du 11 février 2005, *op. cit.*, n° 3.
- 52 Les demandes de reconnaissance dans ce registre sont doubles. Pour ce qui a trait à l'école privée, elles s'expriment – on l'a vu en 1959 (loi Debré), en 1983-1984 (projet de loi Savary), en 1993-1994 (projet de loi Bayrou), – en demandes d'autonomie (il faut préserver le « caractère propre des établissements »), et de financement (il faut assurer la « liberté réelle » de l'enseignement). Pour ce qui a trait à l'école publique, elles se manifestent essentiellement en demandes de présence et de visibilité. Les « réserves » posées à l'encontre de la loi du 15 mars 2004 sur les signes religieux ostensibles à l'école répondent à ce dessein, comme d'ailleurs la défense récente des services d'aumônerie dans les établissements.
- 53 Voir, sur ces différents points, l'interview donnée par le Cardinal Philippe Barbarin, archevêque de Lyon, au *Monde*, 14 août 2004. Ce ne sont là, rappelons-le, que quelques-uns des motifs de désaccord. Un retour sur l'histoire de la V^e République montrerait que le magistère a manifesté sa distance à l'égard des différents gouvernements sur d'autres terrains également, en excipant toujours de l'écart entre les politiques suivies et la loi évangélique (ou naturelle) : on pense à ses interventions dans les années 1970-1990 sur le commerce des armes, le logement, le chômage, la dette des pays du Sud.
- 54 Mgr Hippolyte Simon, *Le Monde*, 8 mai 2003.
- 55 Même l'idée d'un « peignage » de la loi de 1905, évoquée par Mgr Vilnet au début des années 1990, est désormais écartée. Ajoutons que si elle se réjouit du maintien en Alsace-Moselle du système concordataire, l'Église ne demande pas ailleurs de financement direct des cultes. L'explication se situe en partie dans le régime très favorable qui lui est réservé en matière de fiscalité et d'entretien des édifices religieux.
- 56 Miguel de Unamuno, *L'agonie du christianisme* (1924), Paris, Berg international, 1996, p. 45 (coll. « Faits et représentations »).
- 57 Marcel Gauchet, « Quel rôle pour les institutions religieuses dans une société sortie de la religion ? », *Transversalités*, n° 87, juillet-septembre 2003, p. 13.
- 58 Jürgen Habermas, « Pluralisme et morale », *Esprit*, n° 7, juillet 2004, p. 8.
- 59 Voir, par exemple, Institut universitaire Saint-Pie X, *Christianisme et laïcité*, Paris, Éditions Certitudes, 2000.
- 60 Joseph Ratzinger, « Démocratie, droit et religion », *Esprit*, n° 7, juillet 2004, p. 28.
- 61 Émile Poulat, « Église catholique et société civile en régime de laïcité. Une histoire, deux mémoires », *Documents-Épiscopat*, n° 14-15, octobre-novembre 2003, p. 7.

Pour citer cet article

Référence électronique

Philippe Portier, « L'Église catholique face au modèle français de laïcité », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 129 | janvier - mars 2005, mis en ligne le 09 janvier 2008, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/1115> ; DOI : 10.4000/assr.1115

Référence papier

Philippe Portier, « L'Église catholique face au modèle français de laïcité », *Archives de sciences sociales des religions*, 129 | 2005, 117-134.

À propos de l'auteur

Philippe Portier
Université Rennes I

Droits d'auteur

© Archives de sciences sociales des religions

Résumé / Abstract / Resumen

Le régime français de laïcité se met en place, au tournant des xix^e et xx^e siècles, sur le fondement d'une séparation juridique entre l'État et les Églises. Cette séparation, qu'organise la loi du 9 décembre 1905, n'a depuis lors pas été remise en cause. Cet article s'interroge sur les réactions de l'Église catholique face à cette exclusion, qui l'a frappée au premier chef, de la sphère publique. Il montre que l'institution romaine n'est pas demeurée, à travers le siècle qui vient de s'écouler, dans une posture inchangée. Deux étapes se sont succédées. Un premier moment qui perdure jusqu'à la fin de la III^e République, la voit s'installer dans une relation d'affrontement avec l'État républicain : nostalgique de l'État catholique, elle rejette en bloc les « injustes lois laïques ». Une seconde période, à partir de 1945, établit l'Église au contraire dans une posture d'ouverture : elle admet alors comme « légitime » le système juridique issu de la loi de 1905, sans cependant reconnaître le principe de subjectivité politique sur lequel il s'appuie.

The French secular regime established appeared at the turn of late 19th century and early 20th century on the founding principle of the separation between state and church. This separation organized by the law of December 9th 1905 has maintained since then. This article is questioning the reactions of the catholic Church facing this exclusion, that hit it very strongly, from the public sphere. It shows that the Roman institution has, throughout the whole past century, non remained in an unchanged posture. Two periods have followed. During the first length of time, it established a struggling relation with the republican state which lasted until the end of the third republic. Being nostalgic of the catholic state, it entirely rejected the "unfair secular laws". The second period established the church in a more open position : it acknowledged as legitimate the system of separation made by the 1905 law ; however it did not admit the principle of political subjectivity that it is based upon.

El régimen francés de laicidad se establece entre los siglos xix y xx, sobre el fundamento de una separación jurídica entre el Estado y las Iglesias. Esta separación, que organiza la ley del 9 de diciembre de 1905, no ha sido cuestionada desde entonces. Este artículo se interroga sobre las reacciones de la Iglesia católica frente a esta exclusión de la esfera pública, que significó un fuerte sacudón. Muestra que la institución romana no permaneció anclada en una posición sin cambios a lo largo del siglo que acaba de pasar. Dos etapas se sucedieron. Un primer momento

que perdura hasta el fin de la III^a República la ve instalarse un una relación de enfrentamiento con el Estado republicano : nostálgica del estado católico, la Iglesia rechaza en bloque las “injustas leyes laicas”. Un segundo período, a partir de 1945, ubica por el contrario a la Iglesia en una postura de apertura : admite entonces como “legítimo” el sistema jurídico surgido de la ley de 1905, sin reconocer sin embargo el principio de subjetividad política sobre el que éste se apoya.