

Laïcité : la fin de l'exception française ?

*

Philippe Portier

Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Etudes (Paris-Sorbonne)

*

**Société Bretonne de Philosophie - Les Champs Libres
Samedi 22 mars 2008**

Tous les pays européens ont connu la même aventure démocratique. Entre le XVIII^e et le XX^e siècle, ils ont les uns et les autres, portés par l'idéologie des Lumières, mis en place une nouvelle intelligence du politique, dont le propre est d'avoir soustrait le règne des hommes à la loi divine qui le subjuguait hier encore. Cette « sécularisation » s'est opérée sur le fondement d'une double rupture. L'une concerne la conception du sujet. Dans le temps de la chrétienté, l'homme est conçu comme une « créature » de Dieu, en situation de dépendance vis-à-vis de l'Être qui l'a portée à l'existence. Avec la modernité, il devient, selon la formule de Thomas Hobbes, « un Dieu pour lui-même », désormais livré à ses seules déterminations. L'autre regarde la conception du pouvoir. On le pensait naguère comme l'expression même de la volonté divine, et on l'enjoignait de conduire les êtres sur le chemin du salut et de la vertu. Voilà qui fixait un cadre au déploiement du droit positif : L'Etat devait se fixer nécessairement, avec le secours et parfois sous le contrôle de l'Eglise, dans le respect de l'ordre divin-naturel. Rien de tel dans l'ordre nouveau des choses. Rapportée dorénavant à son origine humaine (le « contrat social »), l'autorité politique s'assigne, de manière toute immanente, d'ouvrir à ses assujettis, en protégeant les libertés premières dont ils disposent (les libertés de conscience et d'expression, les droits de propriété et de commerce), la possibilité de construire à leur gré, sans autre contrainte que celle imposée par l'ordre public, les normes de leur existence terrestre¹.

En Europe, cette dissociation du politique d'avec l'ordre divin ne s'est pas incarnée partout cependant dans les mêmes formes pratiques. Les histoires nationales ont pesé en la matière². Dans la plupart des pays, le pouvoir séculier a maintenu des liens avec les institutions religieuses. Tantôt, comme en Belgique, aux Pays-Bas ou en Allemagne, selon la formule de

¹ P. Manent, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Gallimard, 2007.

² Voir l'étude très éclairante de J.-P. Willaime, « Les formes de la laïcité dans l'Union européenne », *Cahiers Français*, n°340, septembre-octobre 2007, p. 26-31.



« coopération ». Tantôt, comme au Danemark, en Angleterre ou en Grèce, selon la formule de « confessionnalité ». Dans le premier cas, l'Etat établit des relations de partenariat (tendancielle) égalitaire avec plusieurs confessions. Dans le second, qu'on trouve dans des pays plus homogènes religieusement, il privilégie une religion particulière, qu'il dote d'immunités et de responsabilités spécifiques³. La France est, pour sa part, entrée dans la modernité de manière plus brutale, comme ont tenté de le faire aussi, mais sans succès durable, le Portugal des années 1910 ou l'Espagne des années 1930. Assise sur une « culture de la généralité » qui se défie des corps intermédiaires, elle a choisi de s'établir, à partir de la III^e République, dans le schéma d'une « laïcité » strictement séparative⁴. On en sait le contenu, qu'ont dessiné ensemble les textes des années 1880 sur l'école et la grande loi du 9 décembre 1905 : il faut, pour faire droit aux axiomes de liberté et d'égalité, reléguer l'expression religieuse dans la seule société civile, à l'écart de l'espace public d'Etat où les régimes précédents lui avaient permis de s'installer.

Ce régime de laïcité, où s'est dite longtemps une part de la singularité française, est-il aujourd'hui encore semblable à ce qu'il fut ? Les interprétations varient. Certains commentateurs saisissent encore notre régime national de régulation du croire comme une exception par rapport au standard européen. Les régimes voisins cultivent certes leur idiosyncrasie. Du moins accordent-ils aux identités religieuses, dans la diversité de leurs formules d'organisation, une reconnaissance à laquelle la France demeure toujours résolument hostile. Les indices ? Ils sont légion, depuis le refus opposé à la mention de l' « héritage chrétien » de l'Europe dans le préambule de la charte européenne des droits de l'homme jusqu'à l'interdiction, affirmée par la loi du 15 mars 2004, d'admettre « le port des signes religieux ostensibles » dans les écoles publiques⁵. D'autres, au contraire, insistent sur l'harmonisation des systèmes. Sur ce terrain du moins, relèvent-ils, l'identité française se dilue. Des traits se maintiennent certes de l'ordre précédent des choses, dans le droit comme dans la parole publique. Ce sont des rémanences, rien de plus, dans un univers qui s'agence de plus en plus volontiers, loin des verticalités républicaines, dans l'indifférenciation « démocratique » des sphères. En France, comme dans les autres démocraties, « le public se privatise tandis que le privé se publicise »⁶. C'est à cette seconde option que les développements qui suivent voudraient apporter leur soutien, en défendant, non point la thèse de la « fin » de l'exception française, mais celle du moins de son atténuation progressive.

Séparer l'Eglise et l'Etat

Avec l'accession au pouvoir de Napoléon Bonaparte, la France remise la « passion irrégieuse, première allumée et dernière éteinte »⁷ dans laquelle s'était engloutie la décennie révolutionnaire. Le Premier consul tient en effet qu'on ne pourra stabiliser la société, ni

³ Pour une typologie en ce sens, S.Monsma et C.Sopper, *The Challenge of Pluralism : Church and State in Five Democracies*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1997.

⁴ Il faut cependant préciser que la France s'est inspirée de pays qui avaient adopté déjà un régime de séparation, comme les Etats-Unis, le Canada, ou plus encore le Mexique.

⁵ A. Renault, *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock, 2005.

⁶ M. Gauchet, *La religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1999, p.65..

⁷ A. deTocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, in *Oeuvres complètes*, tome 2, Paris, Gallimard, 1952, p.83.

discipliner le peuple, sans ré-associer le politique et le religieux, et renoue de là avec la politique concordataire. Sans rejeter certes le principe moderne de souveraineté, le système qu'il instaure en 1801-1802 établit un régime des « cultes reconnus » permettant au catholicisme, « religion de la majorité des Français », au protestantisme (sous ses espèces réformée et luthérienne) et, à partir de 1808, au judaïsme de participer, avec le soutien (notamment financier) de l'Etat, à la régulation publique de l'ordre social. Ce régime d'alliance se renforcera tout au long du XIXe siècle.

Même si elle y voit parfois la possibilité de soumettre le catholicisme au contrôle de l'Etat, la génération qui accède au pouvoir en 1877 n'entend pas demeurer dans cette coopération institutionnalisée. C'est certes en se réclamant du principe d'isonomie qu'elle justifie sa position. La Révolution de 1789 avait fait franchir un seuil à la civilisation en bannissant toute distinction de droit entre les individus. L'ordre concordataire va tout à rebours. Il privilégie les croyances des confessions qu'il reconnaît, celles notamment du culte catholique auquel il accorde la part du lion, et de là rejette aux marges du corps social les fidèles des cultes non reconnus et des citoyens sans religion. On rêvait d'une communauté des égaux ; c'est sur la hiérarchie des êtres que repose derechef le vivre ensemble. Mais c'est plus encore en excipant du principe d'autonomie que les républicains expriment leur refus du système napoléonien. Du rationalisme de Kant, du positivisme de Comte, les républicains retiennent qu'il n'est de cité humaine que celle des « êtres éclairés ». Or, constatent-ils, le régime d'association ne répond nullement à cette exigence. Par le fait d'avoir réinstallé, selon un cours qui n'a fait que s'accroître au fil du temps⁸, le catholicisme romain au cœur des dispositifs de socialisation, et notamment de l'école, il a favorisé au contraire la diffusion d'une éthique de la soumission et de la crédulité, en tous points contraire à la visée d'émancipation prônée par les Lumières. Cet anti-catholicisme n'est pas récent chez les thuriféraires français de la modernité. Il se conforte en cette fin de XIXe siècle, à la faveur de la restauration « intransigeantiste » où s'engage alors l'Eglise romaine, repérable notamment dans les propositions du *Syllabus* (1864) qui en appelle à replacer le politique sous tutelle de la loi divine.

A ce refus s'attache un projet. C'est sur la seule puissance de l'Etat, loin des médiations sacrales instituées par les régimes précédents, que doit s'établir l'ordre nouveau des choses. Dans cette perspective, les républicains rappellent le pouvoir à son devoir de neutralité religieuse. Rien, dans ses principes d'organisation, non plus que dans l'attitude des fonctionnaires qui le servent, ne doit venir rappeler un quelconque assujettissement à une confession particulière. Parce qu'il en va de sa souveraineté, mais aussi de la liberté des citoyens qu'il dirige, l'Etat devra se penser comme une instance universelle, rassemblant la société autour seulement de la raison commune, acceptable par tous. Sauf chez certains qui, comme Viviani, souhaitent voir « s'éteindre, dans le ciel, des lumières qu'on ne rallumera plus », cette option ne débouche pas sur la volonté d'éradiquer le sentiment religieux. Jules Ferry exprime ainsi, dans les années 1870, ce point de vue majoritairement partagé : « Anticlérical oui, antireligieux jamais ! ». S'il faut tenir l'institution religieuse, et son idéologie rétrograde, à l'écart de la sphère publique, on ne saurait en revanche empêcher les Français qui le souhaitent de se retrouver dans ses croyances et ses rituels. Parallèlement, les

⁸ On pense en particulier à la loi Falloux de 1850, qui donne de fait un droit de contrôle à l'Eglise sur les écoles publiques.

républicains attribuent à l'Etat une mission de régénération morale⁹. Tel est le sens de la formule de Charles Renouvier : « L'Etat est le foyer de l'unité morale de la nation. Il a charge d'âmes comme les Eglises, mais à un titre plus universel ». Il s'agit que, par sa loi et son école, il œuvre à la production et à la diffusion d'une raison collective, par laquelle les individus pourront, loin des enfermements d'hier, se transmuier en citoyens autonomes, attentifs à leurs droits certes, mais conscients aussi de leurs devoirs à l'égard du corps social. A travers cette « direction des intelligences », on retrouve le grand dessein initié par la Révolution d'articuler enfin « le nombre et la raison ».

Comment donner forme juridique à ce projet politique ? Les républicains s'engagent dès les années 1880 dans la séparation de l'Eglise et de l'école. Ils s'emploient, d'une part, à marginaliser le réseau des écoles privées. Il ne s'agit pas certes de supprimer la liberté d'enseignement ; mais de rendre difficile son exercice. La bataille des congrégations enseignantes en fournit témoignage. C'est Jules Ferry lui même qui l'ouvre au début des années 1880, en obtenant la dissolution de la compagnie de Jésus et l'assujettissement des autres congrégations à un régime d'agrément. Combes, dans une conjoncture que l'affaire Dreyfus a rendue plus conflictuelle encore, relance le processus deux décennies plus tard. Devenu chef du gouvernement après les élections de mai 1902, il fait fermer dès juillet plus de 3000 écoles qui n'avaient pas reçu l'autorisation ministérielle exigée par la loi Waldeck-Rousseau du 1^{er} Juillet 1901. La loi du 5 juillet 1904 porte le mouvement à son acmé, qui interdit les religieux d'enseignement et donne un délai de dix ans à toutes les congrégations pour mettre fin à leurs activités d'enseignement. Ces dispositions (qui laissent subsister cependant les établissements diocésains) demeureront jusqu'au régime de Vichy. Les républicains s'attachent, d'autre part, à « décléricaliser » le réseau des écoles publiques. Ils procèdent à la laïcisation des personnels, en retirant aux ecclésiastiques, par la loi Goblet de 1886, le droit d'enseigner dans les établissements publics et en formant, dans les écoles normales, un corps d'enseignants tout acquis à l'idéologie nouvelle. Ils procèdent surtout à la laïcisation des enseignements. La loi Ferry du 28 mars 1882 proscriit le catéchisme de l'enceinte des écoles primaires, et substitue à « l'instruction morale et religieuse » de la période antérieure une « instruction morale et civique », fondée, malgré la référence aux devoirs envers Dieu, sur la seule « morale indépendante », elle-même articulée autour des valeurs d'autonomie et de solidarité.

Prévue dans le programme de Belleville de 1869, la « grande séparation », celle de l'Eglise et de l'Etat, est annoncée dès les années 1880 par une série de mesures partielles : fin des prières publiques à l'orée des sessions parlementaires, décrochage des insignes religieux des locaux publics, sécularisation des cimetières. Elle n'advient totalement cependant, malgré plusieurs projets antérieurs, qu'avec la loi du 9 décembre 1905. Fruit de la réflexion de Briand et Jaurès, celle-ci fait fond sur deux principes majeurs. Le principe de « privatisation » s'exprime notamment à l'article 2, où il est précisé, en rupture avec le dispositif concordataire, que « la République ne reconnaît, ne subventionne, ni ne salarie aucun culte ». Dépossédées de leur légitimité institutionnelle antérieure, les religions se voient désormais contraintes de s'organiser, sans nul soutien financier, sur le fondement exclusif de statuts de droit privé. Le principe d'« indépendance » se manifeste, quant à lui, dès l'article 1^{er} de la loi. Tranchant avec le projet Combes de 1904, qui portait les revendications de la ligne la plus

⁹ F. Furet, *La Révolution, 1770-1880*, Paris, Hachette, 1988, p.506. L'auteur précise que la III^e République développe une « version pacifiée de la régénération révolutionnaire », où « la formation de l'homme nouveau s'accompagne du souci du respect des croyances ».

de dure du camp républicain¹⁰, il affirme : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées dans l'intérêt de l'ordre public ». Cette disposition, qui fait droit à la volonté du sujet de cultiver à son gré sa propre foi, se trouve confortée par d'autres éléments comme ceux qui permettent aux associations chargées de gérer les biens religieux de s'organiser «conformément aux règles générales du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice » (article 4) et d'intervenir dans la société civile. Certaines mentions peuvent inquiéter, comme la référence à l'« ordre public ». La jurisprudence du Conseil d'Etat en fera très vite une interprétation libérale, qui contribuera à l'apaisement des tensions avec l'Eglise.

On voit de là ce qui fait à l'origine la singularité de la laïcité française. Elle vise, non point à éradiquer le religieux ou à asservir les Eglises, mais à établir une relation de séparation stricte entre le privé et le public. Dans son cadre, la sphère publique fait signe vers l'universel : elle rassemble les êtres indépendamment de leurs confessions, sur l'assise d'une loi commune elle-même ancrée dans la raison naturelle. La sphère privée n'est pas pour autant absorbée par le politique. Elle s'affirme comme lieu juridiquement protégée, où peuvent s'exprimer les allégeances particulières, notamment religieuses, des individus. Ce modèle va demeurer en l'état jusqu'au milieu du XX^e siècle.

Associer le privé et le public

Avec la Constitution de 1946, et celle bientôt de 1958, la laïcité triomphe. Elle devient l'une des notes définitives de la République¹¹. Décrit-elle encore le même modèle d'articulation de la relation Eglises / Etat ? Certains traits du système initial., liés au maintien de la loi de 1905, demeurent bien sûr. Ils n'empêchent pas que des innovations, repérables dès les années 1960-1970, se fassent jour. Leur propre ? Ré-associer le privé et le public. On assignait à l'Etat hier de simplement préserver la liberté négative de conscience. On lui demandera dorénavant, sans qu'il lui faille pour autant abdiquer sa souveraineté, ni même retomber dans le cadre concordataire, d'accorder aux institutions (et aux identités) religieuses le bénéfice d'une reconnaissance véritablement positive.

Le passage à cette « laïcité de reconnaissance »¹² s'observe sur les deux terrains que nous avons précédemment explorés. Le terrain, d'abord, de la laïcité scolaire. Revenons à l'enseignement privé. La III^e République avait rejeté toutes les demandes de financement que lui avaient adressées les associations catholiques : « A écoles publiques, fonds publics, à écoles privées, fonds privés »¹³. Il n'en ira pas de même des régimes suivants. Après Vichy (qui subventionnera, mais modérément), la IV^e République lance le mouvement avec les lois

¹⁰ Sur les deux tendances, l'une « intégrale », l'autre plus « libérale » au sein du camp républicain, J. Baubérot, *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF, 2007.

¹¹ Les deux Constitutions disposent que « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale ». La V^e République ajoutera qu'« elle respecte toutes les croyances ».

¹² Selon l'expression de J.-P. Willaime, « 1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions », *Archives des sciences sociales des religions*, n°129, janvier-mars 2005, p. 67-82.

¹³ J'excepte ici les dispositions, très limitées, de la loi Falloux ; et la loi Astier de 1919 qui concerne l'enseignement professionnel.

Marie et Barangé (1951). Mais c'est surtout avec le retour de de Gaulle aux affaires que le subventionnement prend une véritable ampleur. La loi Debré de 1959 ouvre aux établissements privés¹⁴, qui acceptent de passer contrat avec l'Etat, de recevoir, sans préjudice pour leur « caractère propre », des financements publics en vue de couvrir, pour une part substantielle, leurs frais de personnel et de fonctionnement. D'autres mesures viendront ensuite, tels les Accords Lang-Cloupet (1992-1993) qui, excipant du fait que l'école privée exerce une « mission de service public », instaurent la prise en charge par l'Etat des dépenses liées à la formation de ses maîtres. Quant à l'enseignement public, il s'est en partie « désanctuarisé ». On l'avait placé, sous la III^e et encore sous la IV^e République, à part des influences de la société civile. La V^e République, quant à elle, l'inscrit une logique plus libérale, en l'ouvrant aux différences culturelles (enseignement des langues régionales, ou « d'origine »), ou religieuses. Ouverture au religieux ? Les élèves ont acquis en effet, depuis le début des années 1960, le droit de disposer d'aumôneries dans les externats des lycées et collèges, ou encore celui, depuis les années 1980, de bénéficier d'autorisations d'absences (collectives et individuelles) pour raisons confessionnelles. L'éducation religieuse ne fait toujours pas partie certes, exception en Europe, des disciplines ordinaires ; depuis les années 1990, les cours d'histoire et de lettres se montrent néanmoins beaucoup plus accueillants qu'auparavant à l'étude des traditions spirituelles, selon une visée qui n'est pas simplement cognitive, mais également intégrative¹⁵.

La laïcité étatique offre un deuxième terrain d'observation. Réouvrons le dossier du financement des cultes. Malgré l'article 2 de la loi de 1905, la puissance publique n'hésite plus à soutenir les activités des institutions religieuses, non seulement leurs activités séculières (culturelles, sanitaires, sociales, sportives et, on l'a vu, éducatives), mais aussi, ce que proscribit expressément la loi de séparation, leurs activités cultuelles. Ce financement ne passe pas, comme en Allemagne par un impôt confessionnel, ni, sauf en Alsace-Moselle (encore régie par le Concordat), par une dotation budgétaire comme c'est le cas en Belgique. Les voies sont ici plus indirectes. La subvention passe tantôt par l'octroi d'avantages matériels : mise à disposition de terrains (par bail emphytéotique), location d'immeubles à prix modérés¹⁶, ouverture gratuite des antennes publiques aux émissions religieuses ; tantôt par tout un jeu de bonifications fiscales : les associations cultuelles sont ainsi exonérées, depuis les années 1960, des taxes sur le foncier qu'elle gère ; quant aux contribuables, ils bénéficient, depuis les années 1980, du droit de déduire du montant de leur impôt sur le revenu une partie des sommes qu'ils versent aux Eglises¹⁷. Qu'en est-il de l'intervention des religions dans l'espace public ? A l'instar des autres démocraties occidentales, la France s'achemine vers une formule de « corporatisme fluide » (ou de « pluralisme intégré »), qui tranche avec sa tradition « étatiste »¹⁸. On le voit au niveau de la politique religieuse, déterminée sur le fondement de relations institutionnalisées avec les cultes. On le voit même

¹⁴ En 1959, on pense surtout aux écoles catholiques qui représentent près de 95% du total des établissements privés. Mais les dispositions vont s'appliquer aux autres confessions, juive notamment, et depuis peu musulmane.

¹⁵ Voir, sur ce point, *La Lettre aux Educateurs* du Président Sarkozy à la rentrée 2007

¹⁶ La juridiction administrative intervient cependant, en s'appuyant sur l'article 2 de la loi de 1905, pour sanctionner les arrangements qui apparaîtraient de toute évidence comme une subvention déguisée. On l'a vu en 2007 à propos de l'édification de la grande mosquée de Marseille.

¹⁷ Le rapport Machelon de 2006, dont François Fillon a récemment déclaré vouloir mettre en œuvre certaines des dispositions, a clairement demandé de rationaliser et renforcer ces dispositifs de soutien.

¹⁸ Sur ces modèles, Ph. Portier, « Modernités plurielles ? Une approche longitudinale des régimes de régulation du croire dans les démocraties occidentales », in M. Milot, Ph. Portier, J.-P. Willaime, *Pluralismes, Citoyennetés et Religions*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, à paraître.

au niveau de la politique nationale : à travers les auditions parlementaires auxquelles elles sont désormais conviées, à travers les comités de réflexion, tel le Conseil national d'éthique, auxquels elles prennent part, les Eglises participent de plus en plus à la production de la norme, que leurs organisations sectorielles contribuent du reste à mettre en oeuvre, dans le cadre souvent de partenariats contractualisés avec l'Etat.

Cette forme de laïcité ne résulte pas d'un effet de balancier politique, même s'il a joué sous de Gaulle notamment. Depuis l'échec en 1984 du projet Savary (qui visait à intégrer le réseau des écoles privées au grand « service public unifié de l'éducation nationale »), la gauche se montre tout aussi accommodante que la droite à l'endroit des institutions religieuses. Elle a partie liée bien plutôt avec la reconfiguration de l'institution étatique¹⁹. La III^e République se défiait des forces de la société civile, où se logeaient à ses yeux l'utilité et la particularité. C'était à l'Etat seul, « conscience claire de la société » (Durkheim), d'assurer la rationalisation des existences individuelles et collectives. Dans ce système, évidemment, l'Eglise ne pouvait prétendre à aucune place officielle. En réponse à l'avènement de la « deuxième modernité », qui substitue au monde relativement stable et clos d'hier un univers complexe et mondialisé²⁰, la Ve République, à partir surtout de la fin des années 1960, installe un autre régime de gouvernement : parce qu'on ressent que l'Etat ne peut plus prétendre maîtriser à lui seul, ni sur le plan cognitif ni sur le plan pratique, la totalité des problèmes, on l'enjoint de multiplier, en vue d'une meilleure efficacité, les partenariats avec les institutions de la société civile. En engageant les Eglises dans des missions de service public, en les faisant, à raison des ressources de sens et de lien dont elles seraient porteuses, concourir à la construction de la norme, la « nouvelle laïcité » répond à sa façon à cet impératif gestionnaire. Ce n'est pas sa seule visée cependant : elle met le politique aussi dans la situation de faire droit à une exigence axiologique, celle d'accueillir, comme le réclament d'ailleurs les législations internationales, les demandes, de plus en plus nombreuses à la base, de reconnaissance culturelle.

Mais le nouveau régime a à voir aussi avec la recomposition de l'institution catholique. Le rapprochement entre les deux sphères n'a été possible que parce que l'Eglise a opéré sa mue. Le modèle originel de laïcité s'était construit contre l'intransigeance de l'Eglise romaine. Cette posture réfractaire perdure dans le premier XX^e siècle. Dans les années 1900 bien sûr lorsqu'il s'agit de discuter et d'appliquer la loi de séparation, et aussi après la Première guerre mondiale lorsque, malgré l'accord de 1923-1924 sur les associations diocésaines, les évêques s'acharnent, comme dans leur déclaration de 1925, à dénoncer les « lois injustes de laïcité ». On la voit cependant s'effacer après la Libération. L'Eglise alors se transforme, faisant perdre au camp laïque l'ennemi qui donnait sens et « disparaître l'enjeu qui conférait à la scène politique sa transcendance »²¹. Les fidèles, d'abord, n'ont plus rien de cette « armée en ordre de bataille », que craignaient les fondateurs de la III^e République. Moins nombreux, ils sont emportés à partir des années 1960 dans un processus lourd de libéralisation. Quant aux évêques, il se sont peu à peu rangés, à mesure que s'opérait sa transformation interne, du côté de la laïcité. Ils acceptent le mot en 1945, et encore en 1958, au moment où s'élaborent les

¹⁹ J. Chevallier, *L'Etat post-moderne*, Paris, LGDJ, 2003.

²⁰ U.Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris Aubier, 2001.

²¹ M.Gauchet, *La religion dans la démocratie*, op. cit., p.103.

nouvelles Constitutions. Après Vatican II qui révoque la thèse de l'Etat catholique et défend la liberté de conscience, ils souscrivent à la chose, en partie²².

On ne regardera pas ce parcours comme parfaitement linéaire. Des résistances persistent. Dans l'opinion publique sans doute. La réaction en 1989 d'intellectuels de renom contre le « Munich de l'école républicaine » a été la partie la plus visible d'un discours de défiance qui marque aujourd'hui encore, comme l'a montré la mobilisation de 1994 contre la remise en cause de la loi Falloux²³, une partie de la société française. Dans la production législative de même. On pense à la loi de 2001 sur l'« abus de faiblesse mentale » dans les groupes sectaires, ou encore, même si on peut lui voir une autre signification²⁴, à la loi de 2004 sur les signes religieux à l'école publique. On aurait tort cependant de prendre la partie pour le tout. La tendance lourde depuis les années 1960 est bien, renforcée encore par la présidence de Nicolas Sarkozy, celle, non seulement d'un apaisement des tensions entre le politique et le religieux, mais d'une ré-articulation de leurs compétences en vue de régir autrement le monde social. Peu à peu, rejoignant le standard européen, la France déserte, sur ce terrain du moins, le théâtre de l'exceptionnel qu'elle s'était bâti au moment de son entrée dans la modernité.

²² En partie, car la théorie catholique du droit demeure articulée, non point autour des principes libéraux, mais autour des principes néo-thomistes. Sur ce point, Ph. Portier, *La pensée de Jean-Paul II, vol. 1, La critique du monde moderne*, Paris, Editions de l'Atelier, 2006.

²³ La loi Falloux (1850) avait limité assez drastiquement l'aide des collectivités publiques aux charges d'investissement des établissements privés du second degré. La loi Bayrou, que le Conseil constitutionnel a refusée d'entériner en s'appuyant d'ailleurs sur le principe d'égalité et non sur le principe de laïcité, visait à permettre des subventions plus importantes.

²⁴ P. Weil, « Lever le voile », *Esprit*, Janvier 2005, p. 45-53.

