

Laïcité et liberté religieuse dans le discours de l'épiscopat français

Constantes et variations



On ne peut entrer dans l'examen de la conception catholique de la liberté religieuse sans faire référence au basculement civilisationnel qu'introduit, quelque part autour de 1700, l'avènement de la modernité libérale.

L'ordre qu'elle institue fait fond, d'une part, sur une définition nouvelle du sujet. On pensait l'existence humaine, hier, à partir du paradigme de la dépendance : chacun se trouvait rivé à la normativité que Dieu avait établie. La liberté n'avait rien alors d'une auto-affirmation de soi. Elle trouvait sa signification première dans le fait d'adhérer, sous l'égide de l'Église romaine, aux « prescriptions de la loi éternelle ». Le monde moderne fait prévaloir, au contraire, une axiomatique de l'autonomie : tandis que se défait l'ordre finalisé de la nature, l'homme devient à lui-même son propre centre. Dans ce schéma, les droits, au sein desquels figure même la liberté de choisir son propre itinéraire spirituel, prévalent sur les devoirs. L'âge moderne prend appui, d'autre part, sur une conception inédite du pouvoir. L'Ancien Régime l'inscrivait dans la « grande chaîne de l'être » : institué par un décret de la providence, le prince avait mission de conduire ses sujets sur le chemin du bien et du salut, en unifiant leurs actions et leurs paroles sous les principes de l'ordre catholique. Rien de cette politique de l'homogène ne demeure dans la civilisation nouvelle. Tout se passe « comme si Dieu n'existait pas », *etsi Deus non daretur*, selon la formule de Grotius. Fruit de la volonté des hommes, l'État ne se donne plus pour visée que de permettre à ses administrés d'exercer leurs libertés natives. Cette immanentisation le saisit jusque dans l'espace religieux : abdiquant sa mission rectrice, il se satisfait désormais de garantir à chacun le droit d'opiner souverainement sur le terrain métaphysique.

Une question reste en suspens : comment faire vivre ensemble des individus ainsi possiblement divisés de croyances ? Considérant

son antique solution religieuse, fondée sur l'unification autoritaire des croyances, tout à la fois illégitime et inefficace, l'Occident s'est rangé, à des rythmes différents selon les pays, du côté de la « solution laïque¹ ». Celle-ci s'attache, d'une part, à une cause finale : elle impose aux autorités étatiques de donner à ses assujettis la possibilité de jouir, dans la paix, de leur liberté de conscience, sans jamais discriminer telle ou telle fraction en leur sein à raison de ses convictions religieuses. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 en a posé la prémisse dans son article 10 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi ». Le régime laïque suppose, d'autre part, un mode opératoire. Le pouvoir ne peut s'engager au service de la liberté de conscience que s'il affirme sa propre neutralité à l'égard de toute conception compréhensive du bien, ce qui l'entraîne à se séparer des doctrines portées par les institutions religieuses. S'instaure ainsi ce que le politiste américain Alfred Stepan a appelé une « double distance » : aucune des deux puissances ne doit vouloir subjuguier l'autre, sachant cependant que l'organisation générale de l'existence commune dépend, au bout du compte, du droit édicté par l'État souverain².

Thème

En dépit de régressions que lui ont fait subir les régimes dictatoriaux de l'entre-deux-guerres, ce régime de laïcité est demeuré la structure de base des États de l'Ouest européen. Comment l'Église a-t-elle réagi devant cette « excommunication politique du religieux³ » ? Chaque pays a construit sa propre configuration juridique qui peut appeler des réactions différentes de la part du magistère catholique. Nous avons choisi de fixer l'analyse ici sur le cas de la France, en reprenant les textes que l'épiscopat a consacrés depuis les années 1880, le plus souvent sous l'inspiration du corpus romain, à la laïcité issue de la Troisième République. De cette analyse s'extraira l'idée d'une évolution relative de la position catholique. Dans un premier temps, jusqu'aux années 1960, la laïcité hexagonale appelle un discours explicitement intransigeant : considérant qu'on ne peut accepter un régime qui accorde à l'erreur les mêmes droits qu'à la vérité, les autorités ecclésiales affichent leur fidélité au modèle de l'État confessionnel qu'elles ne

1 Émile POULAT, *La solution laïque et ses problèmes*, Paris, Berg International, 1997, p. 8.

2 Alfred C. STEPAN, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations'",

Journal of Democracy, Volume 11, Number 4, October 2000, pp. 37-57.

3 Jean-Marc FERRY, *Les lumières de la religion*, Entretiens avec Élodie Maurot, Paris, Bayard, 2013.

confondent d'ailleurs pas avec le modèle concordataire. À partir du concile Vatican II, le discours se construit autrement : l'Église adhère alors au schéma de l'État constitutionnel, sans céder pour autant à l'indifférentisme moral et au subjectivisme juridique qui, dans le monde libéral, lui sont consubstantiels.

La nostalgie de l'État catholique

La Troisième République marque un seuil supplémentaire dans le processus de laïcisation engagé depuis la Révolution de 1789⁴. Le régime concordataire, constitué sous Napoléon Bonaparte, maintenait encore, quoique sous la souveraineté de l'État, une relation organique entre la sphère politique et la sphère religieuse : en son sein, les cultes – quatre d'entre eux du moins⁵ – se trouvaient officiellement reconnus et subventionnés ; ils intervenaient de surcroît au cœur même de l'enseignement public. La législation républicaine s'emploie à partir de 1879 à dissocier les institutions : elle installe les Églises, en dehors de la sphère étatique, dans les espaces de la société civile. On sait aujourd'hui que l'Église a conquis, dans cette recomposition normative, une autonomie inédite. Ce n'est pas ainsi, pourtant, que son magistère voit, à l'époque, son nouveau sort juridique : sa théologie de l'État catholique, qui ne l'empêche pas de reconnaître la légitimité de la Constitution républicaine⁶, le porte à le saisir comme le signe d'une marginalisation qu'il lui faut, pour le bien du pays et le salut des âmes, absolument endiguer.

Philippe
Portier

Les républicains avaient renoué, dès les années 1830, avec l'idée de séparation des Églises et de l'État⁷. Le thème devient central à la fin du Second Empire avec le programme de Belleville présenté en 1869 par Léon Gambetta. Ce projet, qui fait corps avec la reconnaissance des autres séparations libérales – celle du public et du privé et celle de l'État et de la société civile⁸ –, s'affirme sur le fondement d'une critique du modèle napoléonien. Aux yeux des acteurs politiques qui accèdent au pouvoir en 1879, le Concordat

4 Nous nous permettons de renvoyer à Philippe PORTIER, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, PUR, 2016.

5 Les quatre cultes « reconnus » sont les cultes catholique, réformé, luthérien et juif.

6 À rebours de l'Action française, Léon XIII a, dans son encyclique *Inter*

Sollicitudines (1891), entendu reconnaître le régime républicain sans en baptiser pour autant toutes les législations.

7 La Convention thermidorienne avait en 1795 placé la séparation au principe de son régime public des cultes.

8 Michael WALZER, "Liberalism and the art of separation", *Political Theory* 12 (3):315-330 (1984).

attente au principe d'égalité sous l'égide duquel ils entendent placer le lien social. Il établit, en effet, une différence, injustifiable en régime moderne, entre les citoyens : les incroyants, et même, étant donné le poids social du catholicisme, les fidèles des cultes minoritaires, protestants et juif, sont tenus, sous sa règle, dans un statut de seconde zone. La prééminence catholique est d'autant plus inacceptable que l'Église, contrairement aux attentes de Portalis, le juriconsulte de Napoléon Bonaparte, s'est, avec une intensité croissante au cours du siècle, rétractée sur une foi d'intransigeance, en tout hostile aux requêtes des temps nouveaux. Les républicains dénoncent en particulier le *Syllabus errorum* de 1864, dans lequel Pie IX dénonce, comme « erreur majeure de notre temps », la proposition suivant laquelle « le Pontife Romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne ». En séparant les institutions, on prépare la voie, tout au contraire, au retour des citoyens à leur autonomie individuelle et collective. On n'objectera pas, comme le font les catholiques, que le rejet de la religion en dehors de la sphère publique conduira à l'abolition de la morale : les républicains font valoir, à la manière kantienne, que la conscience humaine peut accéder au bien indépendamment de tout support dogmatique, par un effet seulement de son travail propre de réflexion.

Thème

La séparation ne fait pas l'objet, dans le camp des nouveaux dirigeants, d'un consensus programmatique. Les uns, au nom de la « liberté de pensée », militent en faveur d'une politique d'éradication ou, comme Émile Combes au début du siècle⁹, de stricte surveillance du fait religieux. Les autres, au nom de la « liberté de conscience », tels Jules Ferry dans les années 1880 ou Aristide Briand en 1904-1908, en faveur d'une simple privatisation des cultes qui ne remettrait pas en cause leur liberté d'administration. C'est cette dernière option qui l'emporte. On le voit au niveau de la sphère scolaire. Huit lois interviennent dans ce domaine entre 1879 et 1886. Elles excluent l'Église, ses dogmes et ses clercs, de l'école publique qu'elles entendent placer sous la seule loi de la raison universelle. Il reste que, tout en soumettant en 1880 et plus encore en 1902-1904 les établissements congréganistes à des mesures liberticides, elles laissent subsister les écoles privées, même celles qui demeurent sous tutelle des autorités diocésaines. La loi du 9 décembre 1905, après vingt-cinq ans de controverses,

⁹ Jean BAUBÉROT, *Les sept laïcités*, Paris, Éditions de la MSH, 2015.

exclut, quant à elle, les Églises de la sphère étatique : « La République, affirme son article 2, ne reconnaît, ne subventionne, ni ne salarie aucun culte. » Cette séparation de corps se fait cependant à l'amiable : se plaçant, dès son article 1^{er}, sous le signe de la « liberté de conscience », la loi « garantit » le « libre exercice des cultes ». Cette liberté concerne les institutions : l'article 4 de la loi précise que les associations culturelles, qui seront les supports de l'activité ecclésiale, pourront s'organiser « conformément aux règles du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice », ce qui ouvre sur la reconnaissance de la structure hiérarchique de l'Église romaine. L'abrogation des règles concordataires leur permet en outre de pouvoir disposer d'une liberté complète, inconnue auparavant, de communication et de nomination. Mais la liberté de culte concerne aussi les personnes : selon une règle protectrice qui s'applique *a contrario* aux citoyens non religieux, l'article 31 de la loi sanctionne pénalement les individus qui auront « déterminé les fidèles à s'abstenir d'exercer un culte, à faire partie ou à cesser de faire partie d'une association culturelle, à contribuer ou à s'abstenir de contribuer aux frais d'un culte. »


Cette laïcité de teneur lockéenne¹⁰, qui se trouve renforcée par trois lois complémentaires en 1907 et 1908, n'a pas suscité d'emblée l'adhésion de l'Église catholique. D'abord, celle-ci refuse la séparation de l'Église et de l'école. De Rome, des textes importants viennent rappeler que ladite raison universelle, sur laquelle veut se fonder l'école républicaine, n'a rien de cette neutralité que lui prête le nouveau régime : parce qu'elle est sans Dieu, elle est contre Dieu. Le thème est développé en particulier dans les encycliques du pape Léon XIII, *Arcanum divinae* en 1880 et *Nobilissima gallorum gens*, spécialement destinée à la France, en 1884. Dans ce dernier document, le pontife, après avoir rappelé que « l'Église a toujours condamné ouvertement les écoles mixtes ou neutres », en appelle à replacer l'école, même publique, sous l'égide de l'Église, sans faire la distinction entre les jeunes gens qui toutes, à raison même du jugement de Dieu qui décidera de leur salut, relèvent de sa juridiction : « L'Église gardienne et vengeresse de l'intégrité de la foi, et qui, en vertu de la mission qu'elle a reçue de Dieu, son auteur, doit appeler à la vérité chrétienne toutes les nations et surveiller avec soin les enseignements donnés à la

Philippe
Portier

10 Conseil d'État, Rapport public 2004, française, Études et documents, n° 55, *Un siècle de laïcité*, La documentation Paris, 2004.

jeunesse placée sous son autorité¹¹. » L'épiscopat français, dont l'ultramontanisme s'accroît avec le siècle, va dans le même sens. C'est le cas à la Chambre des députés de Mgr Freppel, évêque d'Angers, dont les allocutions dénoncent sans nuance l'« école sans Dieu de Monsieur Ferry ». On trouve à la base les mêmes attaques. Mgr Trégaro, depuis son siège de Sées, considère en 1885 que la nouvelle législation scolaire plonge la société dans « un moment barbare vide de sens », qui voit « les droits sacrés des pères de famille foulés au pied, les consciences chrétiennes violées, les droits de l'Église, qu'elle tient de Dieu lui-même, publiquement méconnus, le salut des âmes grandement compromis¹² ». Cette vision intégraliste de l'éducation va se perpétuer durant de nombreuses décennies, comme l'indique encore l'encyclique de Pie XI *Divini illius magistri* promulguée en 1930.

La séparation de l'Église et de l'État suscite le même type de réaction. Sans solution de continuité avec la doctrine posée par Pie IX dans son encyclique *Quanta Cura* (1864) et Léon XIII dans son encyclique *Immortale Dei* (1885), Pie X intervient fortement dans son encyclique *Vehementer nos* publiée le 11 février 1906¹³ : la loi du 9 décembre 1905 exprime « la violence des ennemis de la religion à l'encontre des droits d'une nation catholique ». Cette violence s'exprime au niveau procédural : le législateur a attenté aux règles les plus élémentaires du *jus gentium*, en mettant fin de manière discrétionnaire à un traité bilatéral – le concordat –, sans qu'aucune négociation n'ait eu lieu. Mais l'attentat vaut aussi, et plus encore, sur le plan substantiel. La séparation des deux sociétés, appelées pourtant par Dieu même, ainsi que le rappelle la théorie de la *societas perfecta*, à une « harmonieuse concorde », indique une volonté de rupture avec la loi chrétienne sans le secours de laquelle les êtres ne peuvent espérer accéder ni à la béatitude éternelle, ni à la prospérité temporelle. L'analyse connaîtra un prolongement en août 1906 dans l'encyclique *Gravissimo* qui enjoint aux évêques de refuser les associations culturelles. L'épiscopat fait écho au souverain pontife. Ses trois assemblées de 1906-1907 rejettent le régime séparatiste, comme on le voit

11 LÉON XIII, *Nobilissima Gallorum Gens* (February 8, 1884) | LEO XIII (vatican.va) 

12 Cité par Brigitte BASDEVANT-GAUDEMÉT, *Le jeu concordataire dans la France du XIX^e siècle. Le clergé devant le Conseil d'État*, Préface de Jean Imbert, 1988, p. 74.

13 PIE XI, *Vehementer nos*, 11 février 1906, *Le Discours Social de l'Église Catholique de France* (DSECF), Paris, Cerf, p. 77. Textes rassemblés par Denis Maugelest, 1995, p. 60 s.

dans la déclaration du 31 mai 1906 : « Avec vous, Très Saint Père, nous condamnons les faux principes de la séparation possible de l'Église et de l'État [...]. Elle est portée par des doctrines fausses et pernicieuses, attentatoires au droit divin, au droit naturel, au droit ecclésiastique et au droit des gens¹⁴ ».

On n'extraira pas de cette position hostile au modèle séparatiste l'idée selon laquelle l'Église souhaiterait faire retour au système concordataire. Celui-ci est sans doute un « moindre mal ». En raison notamment des Articles organiques de 1802, il affiche cependant trois faiblesses qui en font un prototype de la législation républicaine : il limite la liberté de l'Église en la soumettant au contrôle juridictionnaliste de l'État ; il accorde à chacun la liberté de choisir son propre chemin métaphysique et admet donc sur le sol national, sans tenir compte des requêtes de la vérité, la pluralité confessionnelle ; surtout, il réduit la religion à n'être qu'un « culte », en refusant de lui reconnaître la fonction, que Dieu lui a confiée, de déterminer les normes sociales et juridiques de la société tout entière. En fait, tout en étant explicable aussi par des raisons de stratégie internationale¹⁵, le rejet par le magistère du schéma séparatiste est déterminé primordialement par son attachement à la théologie de l'État catholique, portée déjà par Bellarmin au XVII^e siècle, et renouvelée par Taparelli d'Azeglio au XIX^e¹⁶. Conçue pour faire pièce aux principes modernes de souveraineté étatique et de liberté subjective, cette doctrine intègre l'institution étatique et l'institution ecclésiale dans un système de coopération hiérarchique. L'État et l'Église, expliquent ses tenants, constituent deux « sociétés parfaites », chacune autonome dans son ordre : la fin de l'État est de gérer le temporel en travaillant à la prospérité de la société, celle de l'Église d'administrer le spirituel en ouvrant aux hommes les voies du salut. Rien là pour autant d'une dualité égalitaire : parce que la fin surnaturelle est supérieure à la fin terrestre, et que les décisions étatiques peuvent, en permettant l'expansion du péché, faire obstacle au

Philippe
Portier

14 Assemblée de l'épiscopat, « La liberté retrouvée de l'Église de France », 31 mai 1906, *DESCF*, p. 77. Ils accepteront finalement une forme d'associations culturelles à l'instigation de Pie XI en 1924.

15 Maurice LARKIN, *L'Église et l'État en France. 1905 : la crise de la Séparation*, Toulouse, Privat, 2004. Il s'agissait, explique l'historien en s'appuyant sur les archives, d'éviter que les autres pays

catholiques tombent aussi dans la sécularisation par un effet de domino.

16 Voir à ce sujet Roland MINNERATH, *Le Droit de l'Église à la liberté : Du Syllabus à Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1997 ; Philippe PORTIER, « Église et politique », in Dominique Iogna-Prat, Frédéric Gabriel, Alain Rauwels (dir.), *Dictionnaire de l'Église*, Paris, PUF, 2023.

salut, le pouvoir politique doit demeurer, lorsqu'il agit, dans le cercle des vérités que l'Église définit. C'est ici que la question de la liberté de conscience (et de religion) se trouve posée : l'État ne peut nullement lui faire accueil, sauf conditions particulières qui rendraient acceptable, à titre exceptionnel, une certaine tolérance religieuse¹⁷.

La consécration de la liberté religieuse

Une deuxième période s'ouvre avec le concile Vatican II. L'Église connaît alors un processus de sécularisation interne qui la conduit à accepter la différenciation des sphères issue de la modernité : on ne récusé plus désormais, dans les rangs catholiques, la séparation Église/État ni la séparation public/privé. Le système de l'État catholique était tendu tout entier vers l'unité de foi ; le nouveau régime théologique, en faisant droit à la liberté religieuse, admet l'expression publique de toutes les croyances et même de toutes les incroyances, dès lors qu'elles demeurent dans le cadre de l'ordre public. Cette évolution se traduit par une adhésion au régime français de laïcité et à la liberté de choix qui l'accompagne.

Tout commence, il est vrai, avant les années 1960. L'épiscopat, en concordance avec les textes romains, avait encore, à l'orée de Vichy, dénoncé cette laïcité républicaine qui, tout en récusant la « royauté sociale du Christ » (selon l'un des grands thèmes de Pie XI), avait réduit l'acte de foi à n'être que le produit d'un choix de la conscience privée, et la religion à n'être qu'un culte sans aucune valence socio-politique¹⁸. La fin de la Seconde Guerre mondiale le voit changer de discours. Lors du débat constitutionnel qui s'ouvre en 1945, les forces dominantes, notamment le Parti communiste, entendent présenter le nouveau régime comme une « République laïque », ce qui adviendra finalement dans le texte promulgué en 1946. Or les évêques prennent alors une position tout à fait inédite, en faisant le partage, dans leur lettre collective du 13 novembre 1945¹⁹, entre différentes significations du mot laïcité. Bien sûr, expliquent les prélats, on ne

17 Comme aux États-Unis. On le relève dans l'encyclique de Léon XIII, déjà citée, *Nobilissima Gallorum gens*.

18 Le cardinal Gerlier, archevêque de Lyon, avait, le 4 juillet 1940, tenu même un discours de l'expiation : « Victorieux, nous serions probablement

restés emprisonnés dans nos erreurs. À force d'être laïcisée, la France risquait de mourir ».

19 Assemblée des cardinaux et archevêques de France, « La personne, la famille, la société », 13 novembre 1945, *DSECF*, p. 261.

saurait admettre la laïcité « persécutrice » qui – comme dans les pays communistes, ou même comme dans la France des années 1903-1910, où s'était imposé aussi un état d'esprit « totalitaire » – viserait à imposer à la nation tout entière une « conception matérialiste et athée de la vie humaine et de la société ». On ne doit pas souscrire davantage à la laïcité « positiviste » qui, établissant l'État en puissance absolue, dissocierait, au mépris de la prévalence de la loi de Dieu, le droit politique du droit naturel. L'épiscopat ne s'en tient pas là cependant. On le voit s'accommoder de deux autres acceptions possibles du concept, qui lui permettent d'entrer en dialogue avec la modernité qu'il récusait hier encore. La première renvoie à la distinction des puissances, défendue depuis toujours par le magistère, et à laquelle Pie XII donnera en 1958, dans son discours à la colonie des Marches, le nom de « juste et saine laïcité ». La seconde touche à la préservation des libertés : le régime de laïcité est, à défaut d'un système meilleur, conforme à la pensée de l'Église si, dans son espace, « l'État laisse chaque citoyen pratiquer librement sa religion » et accorde à l'Église « la liberté pour remplir la mission spirituelle et sociale que lui a confiée son divin Fondateur ».

Philippe
Portier

Si le magistère épiscopal se distingue du discours d'hier, c'est parce qu'il tient, sans vouloir la répudier, que l'idée d'État chrétien n'est plus guère congruente à la situation du temps. Elle est en distorsion d'abord avec les attentes du monde catholique : les équilibres, en son sein, se sont transformés en effet sans que les évêques, discrédités par leur fidélité maréchaliste, puissent faire autrement que de s'y adapter. Hier, la théologie de l'État catholique ne heurtait pas la communauté des fidèles, sauf en ses marges libérales. L'après-guerre révèle une résistance à ce modèle d'unification. Le catholicisme de la base est ailleurs dorénavant du côté des organisations qui, comme le Mouvement Républicain Populaire ou la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens²⁰, entendent, tout en voulant infuser les valeurs chrétiennes dans la sphère temporelle, faire droit à la pluralité des points de vue que la société abrite. C'est la ligne défendue par Maurice Schumann, l'un des porte-parole du MRP, lorsqu'il affirme le 3 septembre 1946, lors du débat sur la constitutionnalisation du principe de laïcité,

20 Sur ce moment de bascule et les années qui suivent, Denis PELLETIER, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2019. Voir

aussi Philippe PORTIER, *Un siècle de construction sociale. Une histoire de la CFTC*, Paris, Flammarion, 2019.

qu'il faut « adhérer à la doctrine de la neutralité, ou, pour mieux dire, de l'impartialité de l'État à l'égard des croyances de tous les membres de la communauté nationale ». Mais la théologie de l'État confessionnel est en décalage aussi avec les structures de la société française. En 1906, les évêques considéraient que « le sentiment de la foi était resté inviolable au fond de l'âme française ». Rien de tel à la Libération, comme le leur indique une série d'enquêtes sociologiques dont certaines sont issues des rangs mêmes de l'institution ecclésiastique : ils se trouvent confrontés à une société désormais marquée, selon leur expression, par la « division de croyances ». Dans ces conditions, il n'est donc pas hors de propos de faire droit, puisqu'on ne peut faire autrement, à la formule laïque, en l'insérant même dans le texte constitutionnel : en attendant le retour de la population à l'unité de foi sans laquelle il n'est guère possible de revenir à l'idéal de l'État confessionnel, elle est probablement, pour peu qu'elle fasse place à la liberté de religion, le seul système capable d'articuler dans l'ordre les différentes composantes de la société française.

Thème

On peut s'étonner cependant que ce discours de 1946, qu'on retrouvera trait pour trait en 1958, maintienne la « thèse » de l'État catholique. Les évêques se trouvent limités en fait par le discours romain qui, comme le montre l'allocution *Ci riesce* prononcée par Pie XII devant la Convention des juristes italiens en 1953, demeure attaché encore à la théologie bellarminienne²¹. Il n'en va plus de même quelques années plus tard. La doctrine pontificale évolue déjà sous Jean XXIII, dont les encycliques *Mater et Magistra* et *Pacem in Terris* proposent de penser le fonctionnement de la société en plaçant en son centre les droits de la personne, plus que ceux de la vérité. La rupture est plus nette encore avec la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae*. Dans le texte préparatoire qu'il avait adressé aux pères conciliaires, le cardinal Ottaviani, en charge du Saint-Office, avait défendu le principe de l'État catholique. Or sa proposition ne sera pas retenue : sous l'influence du cardinal Bea, qui a œuvré également à la déclaration *Nostra aetate* consacrée aux religions non chrétiennes, l'assemblée romaine va défendre, quant à elle, le droit à la liberté religieuse. À ce droit qui la dissocie de la théologie bellarminienne, elle attache deux caractéristiques. Elle l'analyse, d'une

21 Pie XII, Allocution aux juristes catholiques italiens, 6 décembre 1953, *Documents Pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*,

1953, éd. Saint-Augustin 1955, p. 614. Il met en évidence cependant la nécessité de faire droit au pluralisme.

part, comme un droit individuel dont l'objet est de permettre au sujet, catholique ou non, de choisir à son gré, sans nulle contrainte de la puissance publique, son propre chemin de foi : « En matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. » Elle la comprend, d'autre part, comme un droit collectif. Les croyants doivent pouvoir s'associer avec d'autres dans le cadre de « sociétés » régies selon leurs propres normes. Ces sociétés, ajoute-t-elle, doivent pouvoir organiser le culte à leur gré ; elles doivent également pouvoir diffuser leurs doctrines *ad extra*, par leurs écoles, leurs associations et leurs médias. Cette conception large de la liberté vaut aussi pour les non-croyants²².

À cette reconfiguration doctrinale, qui vient disqualifier la formule de l'État chrétien, correspond une réorientation pratique : la laïcité était un régime de moindre mal ; elle devient un régime souhaitable, relevant maintenant, selon la formule néo-thomiste, de la thèse et non plus simplement de l'hypothèse. Cette ouverture s'applique à tous les régimes démo-libéraux de régulation des cultes. Elle vaut aussi pour le système hexagonal, d'autant, explique le magistère, qu'avec le temps, il s'est délesté de ses restrictions initiales. Les évêques français sont évidemment sur cette ligne. On le relève par exemple dans l'entretien que Mgr Marty, alors président de la Conférence des évêques de France, accorde en 1971 aux *Informations catholiques internationales* : « En France, la séparation de l'État est un fait nouveau, mais suffisamment ancien pour être accepté par tous. Cette séparation n'exclut pas un respect mutuel²³. » Cette position se trouve réaffirmée en 1996 dans la lettre *Proposer la foi dans la société actuelle* de la Conférence épiscopale : « 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 politiques²⁴ ». En 2013, le cardinal Ricard, reprenant une analyse qu'il avait développée en 2005 lorsqu'il était président de la Conférence, le confirme dans un entretien à *La Croix* : « Cette laïcité de l'État

Philippe
Portier

22 Sur ce point, Roland MINNERATH, ouvrage déjà cité.

23 Cardinal François MARTY, Entretien, *ICI*, 1^{er} juin 1969, p. 15-19.

24 Conférence des évêques de France, « Proposer la foi dans la société actuelle », Paris, Bayard, 1996, p. 46.

a été acceptée par l'Église catholique, après une longue évolution tout au long du XX^e siècle. Elle a permis d'arriver à un certain équilibre des relations État-Église catholique. C'est pour cela que, lors de l'anniversaire du centenaire de la loi de Séparation de 1905, l'Église catholique en France n'a pas demandé une révision de la loi²⁵. » Ces prises de position se trouvent avalisées par les pontifes romains : la laïcité française, qui était hier une violence, se voit dotée, de Paul VI à François, d'un certificat de catholicité. On le relève dans la lettre que Jean-Paul II adresse au cardinal Ricard le 11 février 2005, au moment de la célébration du centenaire de la loi de Séparation : « Le principe de laïcité auquel votre pays est très attaché, s'il est bien compris, appartient aussi à la doctrine sociale de l'Église²⁶. »

On ajoutera cependant que cette acceptation du droit libéral ne vaut pas reddition à la philosophie qui le fonde. Trois éléments au moins indiquent une distance²⁷. Le premier tient à la signification de la croyance religieuse. Les libéraux relient l'option métaphysique à la liberté de choix du sujet : la religion pourrait ne pas être ; dans leur système de pensée, on ne trouve d'ailleurs aucune référence au « désir naturel de voir Dieu », ni au devoir moral de rechercher la vérité. Le catholicisme voit les choses différemment. Il se peut qu'accidentellement les hommes ne cultivent aucune croyance. Leur finalité substantielle est cependant de rejoindre la transcendance. La formule décrit un fait ; elle impose aussi une obligation, d'autant plus impérieuse que l'adhérence religieuse est, pour l'Église, le fondement même d'une société harmonieuse. C'est ce que voulaient signifier les pères conciliaires dans la déclaration *Dignitatis humanae* : « Ce n'est pas sur une disposition subjective de la personne, mais sur sa nature même, qu'est fondé le droit à la liberté religieuse. » Le deuxième tient au statut de la loi positive. Les libéraux l'inscrivent dans un ordre artificialiste : le droit procède de la seule souveraineté des individus. Rien de tel dans le discours de l'Église : enracinée dans un substrat d'origine divine, la loi reçoit mission de permettre au sujet, non point d'affirmer son *imperium* sur sa propre existence, mais de répondre aux finalités que lui impose sa nature. À cette

25 Cardinal Jean-Pierre RICARD, *La Croix*, 16 avril 2013.

26 Jean-Paul II, « Lettre aux évêques de France à l'occasion du centenaire de la loi de 1905 », 11 février 2005, *Documentation catholique*, 2005, p. 202.

27 Pour une analyse du libéralisme sur ces points, Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Folio, 2009.

conception s'attache un interdit : fût-elle assise sur la volonté unanime des citoyens, une loi qui irait à l'encontre du droit naturel ne serait plus une loi, mais une violence. On le relève dans cette proposition de Mgr Jean-Pierre Ricard, qu'il reprend de la doctrine permanente, même après Vatican II, de l'Église : « L'indépendance de l'État ne saurait cependant le soustraire à l'autorité d'un ordre moral qui s'impose à lui et à celle de principes fondamentaux dont le respect garantit son autorité²⁸. » Le troisième élément porte sur le statut de l'Église romaine. Les libéraux en font une structure associative à laquelle s'impose l'ordre normatif que l'État définit. Le magistère développe une autre vision des choses. S'il accepte les cadres juridiques que la législation positive lui impose, c'est en maintenant sa compréhension traditionnelle de l'Église : produit de la volonté de Dieu, et non, comme chez Locke, de celle des croyants, l'Église demeure, à ses yeux, une « société parfaite » dont la coopération avec l'État est une condition *sine qua non* de la réalisation du bien commun. Le cardinal Ricard l'écrit ainsi, en rappelant même que l'institution ecclésiale dispose d'un pouvoir indirect sur les affaires temporelles : « Le Concile souligne l'indépendance mutuelle de l'Église et de la communauté politique. Mais cette indépendance n'implique pas ignorance ou hostilité. Au contraire, elle appelle connaissance mutuelle et collaboration. [...]. L'Église a toute légitimité pour intervenir si elle pense que l'ordre moral [...] est menacé²⁹. »

Philippe
Portier

La condamnation de l'agnosticisme juridique

Le gouvernement français a noué, avec l'accord enthousiaste de Jean-Paul II, un dialogue officiel avec l'Église catholique depuis une vingtaine d'années, dans le cadre de l'Instance Matignon³⁰. Dans son allocution des Bernardins en avril 2018, Emmanuel Macron a même justifié ces rencontres en employant le lexique de la *societas perfecta* : « L'État et l'Église appartiennent à deux ordres institutionnels différents, qui n'exercent pas leur mandat sur le même plan. Mais tous deux exercent une autorité et même une juridiction. » La forme n'a cependant pas emporté le fond. Cette coopération des institutions n'a évidemment pas signé un retour à la superposition des doctrines : l'examen des débats

28 Mgr Jean-Pierre RICARD, « Enseigner dans un contexte marqué par la laïcité », *Église catholique en Gironde*, avril 2013.
29 *Ibid.*

30 Sur ce point, Philippe PORTIER, *L'État et les religions en France*, op. cit., 3^e partie.

récents révèle que les autorités politiques se distinguent souvent de l'ordre normatif défini par le magistère. Cette neutralisation politique du religieux s'exprime dans un double mouvement – le premier concernant les choix moraux, le second les droits religieux – auquel l'Église a tenté d'opposer son veto.

C'est d'abord à un desserrement des disciplines morales que nous confronte l'analyse de la production législative de ces dernières décennies. Certes, dès son moment originaire au XVIII^e siècle, la Révolution moderne a opéré autrement que sous l'Ancien Régime le partage des compétences entre l'Église et l'État : portée par l'idée de souveraineté du politique, elle a subordonné la communauté religieuse aux dispositifs du droit étatique. Spinoza, dans son *Traité théologico-politique*, pose ainsi la règle du nouveau régime : « Nous voyons combien il est nécessaire tant pour l'État que pour la religion de reconnaître au souverain le droit de reconnaître ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas. » Il reste que la laïcisation du cadre institutionnel ne s'est pas accompagnée immédiatement d'une complète sécularisation de la norme juridique. Dans bien des domaines, celle-ci est demeurée attachée à la culture traditionnelle, la « morale de nos pères » dont parlait Jules Ferry. Les politiques de l'intime en portent témoignage. Sous la Troisième et la Quatrième Républiques encore, le droit sanctionne l'avortement et la publicité pour la contraception, et, même s'il en admet le principe depuis la loi Naquet de 1884, soumet le divorce à des restrictions telles qu'il en est devenu hypothétique. Quoique séparés dans l'ordre politique, l'Église et l'État se trouvent ainsi unis, dans l'ordre moral, par un pacte implicite de gouvernement, construit sur l'assise d'une conception partagée de la dignité humaine. Or depuis les années 1970, ce contrat s'est effiloché : les politiques de la sexualité ont, avec les lois sur la contraception, l'avortement, la procréation médicalement assistée, le mariage entre personnes du même sexe, pris leur autonomie à l'égard de l'éthos chrétien. Il en a été de même en droit de la famille, avec la reconnaissance du divorce par consentement mutuel. Comme l'indique le débat en cours autour de l'euthanasie, la mort elle-même, longtemps intouchable, est devenue l'objet d'une politique libérale qui, en donnant au mourant le choix de l'ultime moment, renforce encore la souveraineté de l'humain sur sa propre existence.

Ce mouvement législatif trouve à se justifier en s'adossant au principe kantien d'autonomie de la volonté : chacun doit pouvoir

se construire à son gré, sur l'assise de sa seule conscience constituante, en se défaisant des reliquats de la civilisation d'hier. C'est là d'ailleurs, ajoutent souvent ses tenants, la visée même de la laïcité. Signée notamment par Elisabeth Badinter et Catherine Kintzler, une tribune de *L'Express* en faveur de l'évolution de la législation sur la fin de vie l'affirmait en décembre 2022 : « Les combats laïques sont multiples et touchent à la fois à la liberté des individus et à l'égalité des citoyens. Ils trouvent racine dans l'idéal d'émancipation humaine, collective comme individuelle, et se nourrissent de l'autodétermination³¹. » L'Église catholique ne se reconnaît nullement dans cette approche-là de la séparation des ordres³² : si l'on ne peut contraindre les êtres humains à vivre dans l'univers passé de l'unité de foi, on ne saurait pour autant leur imposer de se dissocier de la constitution ontologique, où se reflète l'ordre de Dieu, qui tout à la fois les définit et les protège. On l'a vu notamment au moment de la réforme du statut du mariage en 2012-2013. Soulignant « la gravité de l'enjeu du mariage homosexuel qui bouleverserait en profondeur les fondements de la société », Mgr Vingt-Trois, alors président de la Conférence des évêques de France, a formulé ainsi son *non possumus* : « Une vision de l'être humain sans reconnaître la différence sexuelle serait une supercherie qui ébranlerait un des fondements de notre société et instaurerait une discrimination entre les enfants³³. » Le débat sur la fin de vie a provoqué la même réaction : ni la liberté de conscience, ni l'idée de laïcité, ni même la volonté benthamienne d'échapper à la souffrance, ne peuvent conduire à ériger le sujet en souverain de la vie, fût-ce de la sienne. Mgr de Moulins-Beaufort l'a rappelé dans un entretien au *Parisien* en octobre 2022 : « Le suicide est une décision individuelle, mais le suicide assisté, lui, devient une décision collective. Peut-on encore bâtir une société lorsque le désir individuel s'impose au bien commun ? Je m'inquiète un peu de l'évolution de notre société dans laquelle la dignité est assimilée à l'autonomie. [...] On franchirait une ligne rouge avec l'aide active à mourir³⁴. »

Philippe
Portier

31 *L'Express*, 8 décembre 2022.

32 Voir Denis PELLETIER, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, op. cit. ; Céline BÉRAUD, Philippe PORTIER, *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Éditions de la MSH, 2015.

33 Mgr VINGT-TROIS, Allocution à la Conférence des évêques de France, Lourdes, 3 novembre 2013, *Le Figaro*, 4 novembre 2012.

34 Mgr de MOULINS-BEAUFORT, *Le Parisien*, 30 octobre 2022.

Mais la politique gouvernementale comporte aussi, depuis deux décennies, un volet plus restrictif : en même temps qu'il a élargi les libertés morales, l'État a entrepris de restreindre les libertés religieuses. Initialement la laïcité a pris en France une forme libérale : elle s'est employée à associer la souveraineté du politique et la liberté du sujet, en laissant les cultes à leur (presque) complète liberté d'organisation et les croyants à leur pleine liberté d'expression, sauf dans l'espace étatique, lorsqu'ils agissaient en tant qu'agents de la fonction publique. Cette liberté s'est même faite « positive » dans les années 1960 : sans revenir sur les contenus de la loi de 1905, le pouvoir politique a adopté toute une série de mesures, notamment financières, visant non plus seulement à garantir la liberté de culte, mais à la soutenir. La loi Debré, par exemple, qui a permis à la puissance publique d'abonder largement les écoles privées sous contrat – très majoritairement catholiques –, a même été décrite, sans exagération, comme un texte « quasi concordataire³⁵ ». La République semble là faire droit à l'exigence posée par la déclaration *Dignitatis humanae* selon laquelle « le pouvoir civil, dont la fin propre est de pourvoir au bien commun temporel, doit reconnaître et favoriser la vie religieuse des citoyens. » Or, à partir des années 1990, sous l'effet de la montée en puissance d'un islam de plus en plus assertif (et de la profusion des textes qui en soulignent la dangerosité)³⁶, la législation s'est infléchie dans un sens sans cesse plus illibéral. Tout commence avec la loi du 15 mars 2004 qui, en rupture avec l'état antérieur de la jurisprudence, proscriit le port des signes religieux ostensibles dans les écoles publiques. Viennent ensuite la loi du 11 octobre 2011 qui interdit la dissimulation du visage dans l'espace public et celle du 8 août 2016 qui autorise les entreprises à sanctionner leurs salariés en cas d'affichage public de leurs croyances. La loi du 24 août 2021, dite « séparatisme », visant à « conforter le respect des principes de la République », qui modifie en profondeur la loi du 9 décembre 1905, est à plus large spectre. Ses dispositions concernent une myriade de domaines. Elles interviennent notamment en vue de réguler la liberté d'association : les organisations à objet culturel se trouvent soumises à des procédures – bien plus exigeantes qu'auparavant – d'enregistrement, d'organisation et de financement. La liberté d'enseignement se trouve

35 Florian MICHEL, Yann Raison du CLEUZIQU (dir.), *À la droite du Père. Les catholiques et les droites de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2022.

36 Philippe PORTIER, Jean-Paul WILLAIME, *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition*, Paris, Colin, 2021.

également restreinte : les écoles hors contrat se trouvent assujetties dorénavant à des surveillances alourdis, comme d'ailleurs l'éducation à domicile des enfants, soumise aujourd'hui, en rupture avec la législation précédente, à un régime d'autorisation. Ce ne sont là, répétons-le, que quelques exemples³⁷.

Les gouvernements successifs n'ont cessé de vouloir donner à l'Église catholique l'assurance que rien ne la concernait dans cette affaire. Gérard Darmanin, ministre de l'Intérieur, le déclarait encore dans un entretien à *La Croix* en octobre 2020, au moment où s'élaborait la loi sur le séparatisme : « Pour ce qui a trait à la laïcité, les catholiques n'ont rien à craindre ». Il rappelait, comme son prédécesseur Claude Guéant, que c'est à l'islam que sont destinées les nouvelles législations. Ces paroles apaisantes, répétées depuis le début des années 2000, n'ont pas eu l'effet escompté. L'épiscopat a sans cesse pris la parole pour dénoncer ces nouvelles dispositions qui lui semblent affecter les équilibres trouvés depuis 1905. Il a même, parfois, usé de l'action judiciaire en vue d'obtenir l'annulation de quelques-unes des mesures réglementaires qui ont limité les réunions publiques du culte durant la pandémie ou de celles qui, en application de la loi du 24 août 2021, ont soumis l'activité des associations culturelles à de nouveaux contrôles publics. À ce discours protestataire, on rattachera deux interventions significatives. La première intervention, due à Mgr Ricard, s'arrête sur la loi du 15 mars 2004 : « La loi du 15 mars 2004, déclare-t-il, se veut une application du principe de laïcité. Elle interdit le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics. On veut faire de l'école publique un sanctuaire de la République dans lequel les religions sont bannies. Une telle loi peut se comprendre si l'ordre public est troublé par des jeunes arborant des signes ostensibles et provocateurs. Si ce n'est pas le cas, nous sommes en présence d'une infraction au principe de liberté religieuse. » La seconde, produite par Mgr de Moulins-Beaufort, porte sur le texte du 24 août 2021 : « Nous avons appris à vivre en régime de séparation et à goûter la liberté qu'y trouve l'Église de vivre sa vie propre, non pas hors de l'État mais sans sa contrainte [...]. C'est au nom de cet attachement que nous exprimons aujourd'hui publiquement notre inquiétude devant le projet de loi "confortant les principes de la République". On voit bien ce

Philippe
Portier

³⁷ Pour une analyse plus complète, voir de la République », *Revue du droit des religions*, n° 13, mai 2022.

qui fait le lien entre les deux fragments. L'un et l'autre présentent ce point commun de vouloir lutter contre une conception extensive de l'ordre public : le gouvernement peut sans doute parfois vouloir limiter la liberté d'expression, y compris sur le terrain religieux, ce ne peut être qu'avec la plus extrême prudence. Le droit et le devoir de rechercher Dieu sont des quasi-absolus qui, sauf dans l'hypothèse d'une nécessité impérieuse, n'appellent aucune négociation. Cette exigence vaut, depuis Vatican II, pour toutes les options religieuses, mais plus encore pour l'Église catholique dont la liberté est liée immédiatement à la volonté de Dieu, qui en a fait le véhicule même du salut³⁸. »

Cette mobilisation du magistère ne signe nullement une évolution de la doctrine de la liberté religieuse élaborée dans les années 1960. Elle en est bien plutôt une illustration. Elle exprime, d'une part, un renoncement à la théologie de l'État catholique : son dessein de faire droit à la liberté politique du sujet sur le terrain métaphysique – qui laisse sauve cependant l'obligation morale de rechercher Dieu – conduit l'épiscopat à soutenir fermement le régime de laïcité. C'est d'ailleurs ce que rappelait le pape François dans un entretien donné en 2016 au journal *La Croix* : « Un État doit être laïque. Les États confessionnels finissent mal. Cela va contre l'histoire. » Il reste que cette approche ne débouche sur aucune vision positiviste ou consensualiste du droit positif : celui-ci ne vaut que dans le cadre de l'ordre substantiel, venu de la volonté de Dieu, et dont l'Église a charge d'indiquer les contenus. Dans le même entretien, François reprenait lui aussi cette idée classique en se référant au concept de culture religieuse : « La petite critique, expliquait-il, que j'adresserais à la France est d'exagérer la laïcité. Cela provient d'une manière de considérer les religions comme une sous-culture et non comme une culture à part entière. Je crains que cette approche, qui se comprend par l'héritage des Lumières, ne demeure encore. La France devrait faire un pas en avant à ce sujet pour accepter que l'ouverture à la transcendance soit un droit pour tous³⁹. »

* * *

On rejoint de là l'hypothèse initiale. Un débat s'est construit sur le point de savoir si le concile Vatican II avait marqué un changement décisif dans l'histoire catholique de la philosophie

politique. Certains auteurs, comme Émile Poulat⁴⁰, ont analysé ses textes majeurs comme un prolongement de la structure léguée par le *Syllabus* ; des déclarations comme *Dignitatis humanae* ou *Gaudium et spes* se seraient en fait contentées de « couper le bois mort ». D'autres, au contraire, René Rémond par exemple⁴¹, ont pensé l'événement conciliaire sous l'angle d'une rupture par laquelle l'Église aurait rejoint l'univers libéral qu'elle dénonçait hier encore. Ce parcours d'un siècle nous incline à opter pour une solution intermédiaire : le discours des évêques français donne à voir à la fois des mutations et des constantes.

Au titre des mutations – qu'il faut rattacher au « fait du pluralisme » qui rend difficile de faire valoir publiquement les droits de la vérité mais aussi au travail propre de la théologie depuis Maritain et Congar –, on doit retenir trois éléments essentiels. D'abord, l'ouverture à la liberté d'expression, y compris sur le terrain religieux. L'Église hier, au moins en théorie, reléguait les croyances hétérodoxes en dehors de l'espace public. Elle admet désormais que chacun puisse faire valoir librement ses propres adhésions, au titre de la liberté et non point simplement de la tolérance. Ensuite, l'insistance sur la contention de l'État. La doctrine de l'État catholique s'accommodait de l'État fort, sans attacher une importance excessive aux droits de la personne. Les textes magistériels font droit désormais aux dispositifs de contrôle propres à l'État constitutionnel, en leur assignant une fonction de protection des autonomies individuelles. Enfin, la reconnaissance du régime de la laïcité. Le pouvoir politique n'est plus le serviteur d'une seule foi ; il a mission de rendre possible la coexistence des pluralismes convictionnels sans introduire une quelconque discrimination à l'égard des citoyens non catholiques ou même non religieux, ni les soumettre, sauf motif d'ordre public ou atteinte aux droits d'autrui, à la censure de ses appareils.

Ces mutations opèrent néanmoins sur fond de constantes lourdes. La première a trait à la constitution du droit. La loi positive ne peut toujours pas se construire à partir de la puissance de l'humain. Sa légitimité lui vient de sa conformité à un ordre des choses qui, même lorsqu'il s'exprime dans le langage moderne des

40 Émile POULAT, *Une Église ébranlée*, Paris, Casterman, 1980.

41 René RÉMOND, *Le catholicisme français et la société politique. Écrits de circonstance*, Paris,

Éditions de l'Atelier, 1995. Voir aussi la lecture approfondie qu'en donne Jean-Marie DONÉGANI dans la *Revue Française de Science Politique*, 1995, 45/4, 700-706.

droits, fait signe vers une conception organiciste de la coexistence collective. La seconde touche à la définition du religieux. Il ne se fixe pas aujourd'hui plus qu'hier dans le seul espace du privé, ou du culte, où veut l'assigner la modernité libérale. Le modèle catholique demeure intégraliste : la religion est appelée à infuser partout où s'ouvre un accès à sa propre normativité. Le troisième élément de continuité concerne le statut de l'Église. Quand le magistère énonce une parole publique, ce n'est pas en s'inscrivant dans les canons de la théorie habermassienne, marquée par l'égalité des interlocuteurs, de la délibération collective. Il introduit, sans le clamer *ad extra*, un écart qui place sa parole en surplomb de celle de ses partenaires, au nom même de sa mission salvifique.

Philippe Portier est directeur d'études à l'École pratique des hautes études où il occupe la chaire Histoire et sociologie des laïcités. Il est également professeur à Sciences Po Paris. Directeur du Groupe Sociétés, Religions et Laïcités (EPHE/CNRS) de 2008 à 2018, Premier Vice-Président de l'École Pratique des hautes études de 2018 à 2021, il est actuellement co-directeur de l'Observatoire Internationale du Religieux. Il a publié récemment, parmi d'autres textes, L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016 ; Un siècle de construction sociale. Une histoire de la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens, Paris, 2019 ; La religion en France. Entre sécularisation et recomposition, Paris, Armand Colin, 2021 (avec Jean-Paul Willaime).

Thème