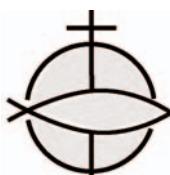


Documents ÉPISCOPAT

BULLETIN DU SECRÉTARIAT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE

CONCORDAT ET LAÏCITÉ DANS LA FRANCE D'AUJOURD'HUI



Bulletin publié
sous la responsabilité
du Secrétariat général
de la Conférence
des évêques de France

Directeur de publication :
Père Stanislas LALANNE,
secrétaire général
de la Conférence
des évêques de France

*Un colloque célébrant le bicentenaire de la ratification
du Concordat de 1801 s'est tenu à Strasbourg et à
Metz, en septembre 2001.*

*Le Concordat de 1801 n'est plus, en Vieille France, qu'un
souvenir historique. Mais l'histoire a voulu qu'en Alsace et en
Moselle, il soit encore aujourd'hui réalité vivante.*

*Mgr Joseph DORÉ (archevêque de Strasbourg) chargé de conclure
ces deux journées de travail, mit en relief l'originalité du
Concordat qui permet la mise en œuvre positive d'une vraie laï-
cité.*

*Nous le remercions de nous avoir autorisé à diffuser le texte
de sa conférence pour en faire bénéficier les lecteurs de
Documents Épiscopat.*

Intervenir à la fin d'un parcours aussi riche que celui que nous venons d'accomplir à travers ces deux journées n'est pas une chose simple. Répéter n'a évidemment aucun intérêt. Résumer est superflu. Repartir pour une nouvelle exploration est exclu.

Il n'en reste pas moins qu'être original pour ne pas répéter est difficile, quand tant de choses ont déjà été dites de tant de points de vue et par tant de personnes compétentes. Il est bien certain par ailleurs que prendre la parole en fin de parcours requiert néanmoins qu'on fasse le point et que cela ne peut pas aller sans une opération qui, à certains égards, s'apparente quand même au résumé. Enfin, sans repartir pour un nouveau tour, il faut bien malgré tout s'efforcer d'opérer une ouverture de la perspective qui soit susceptible d'appeler à la poursuite du débat, sinon immédiatement à sa relance. Opération compliquée, assurément !

Encore faut-il ajouter que la complexité d'une intervention conclusive se redouble lorsque, conçue par les programmeurs précisément pour permettre à l'intervenant auquel elle incombe de gérer au moins mal tant d'exigences contradictoires, elle le place en fait devant un cahier de charges énorme... C'est bien le cas pour moi au terme de ce colloque qui se veut une célébration du bicentenaire du Concordat, puisque le programme m'invite à traiter, ni plus ni moins, le sujet suivant : *Concordat et laïcité en France*. Concordat d'un côté, laïcité de l'autre : ces deux chantiers sont déjà tout à fait considérables, et il me faut de surcroît les mettre en rapport l'un avec l'autre : comment cela ne redoublerait-il pas la difficulté ? Grâce à Dieu, le titre précise quand même : *Concordat et laïcité en France*, dans la France d'aujourd'hui. C'est encore une chance que je n'aie pas à en traiter « *überall in der Welt* » ! [partout dans le monde].

Pour me motiver dans cette entreprise risquée, mon expérience personnelle intervient évidemment. Je suis heureux de faire écho par là, à ma manière, à la façon dont Mgr Raffin parla à Strasbourg, s'exprimant lui-même à partir de sa propre pratique. Je suis en effet originaire de ce qu'on appelle en Alsace aussi bien qu'en Moselle, « la France de l'intérieur », et plus précisément encore je suis venu en Alsace après vingt-six ans de vie dans la « laïcité parisienne ». C'est à bien des reprises que, en conséquence, j'ai été l'objet d'étonnements et de questionnements, depuis mon arrivée en Alsace, de la part de mes relations antérieures : « Mais enfin, comment ça va, toi, avec le Concordat ? Est-ce que tu t'y retrouves ? Est-ce que tu n'es pas trop dépayssé ? »

Au fond, mon propre parcours et les rencontres qu'il m'a permises m'ont bel et bien conduit à m'interroger quasiment comme le fait la commande que j'ai reçue pour cette conférence : qu'en est-il, au vrai, des rapports entre *Concordat et laïcité dans la France contemporaine* ? Et c'est bien pourquoi, au fond, j'ai répondu positivement à la requête à laquelle j'ai été ainsi soumis. Cette raison fondamentale d'acceptation se nourrit du reste d'au moins trois éléments dont l'évocation rapide me fera passer de cette allusion biographique introductory au sujet même et au problème même qui sont en cause dans mon intervention.

Premier élément : tout le monde sait, et l'on n'a pas manqué de nous le redire durant ce colloque même si Mgr Tauran y a mis un bémol, que François Cacault joua auprès de Pie VII, puis auprès du cardinal Consalvi, un rôle important à un moment décisif pour la signature du Concordat qui nous occupe durant ces deux jours^[1]. Pie VII lui aurait même déclaré alors : « Ami vrai, nous vous aimons comme nous avons

[1] Bonne présentation de l'ensemble des « négociateurs et signataires » du Concordat dans le précieux petit ouvrage de B. ARDURA, *Le Concordat entre Pie VII et*

Bonaparte, Cerf, 2001. Sur François Cacault lui-même, voir les pages 36-38.

aimé notre propre mère. » Or, ce François Cacault est né à Nantes, fut député de la Loire-Inférieure – c'est ainsi qu'on disait à l'époque – au conseil des Cinq Cents en 1798, et mourut en 1805 à Clisson qui est, comme on sait, une des capitales du muscadet... Et le Nantais d'origine que je suis peut ici égrener plusieurs souvenirs : les cours d'histoire de l'Église au grand séminaire de Nantes, où M. Audouin, p.s.s, nous expliquait ce que fut « le trait de génie » de Cacault ; et aussi la belle collection de tableaux réunie en Italie par notre homme, puis acquise par la ville de Nantes et désormais exposée au musée Dobrée.

Deuxième élément qui m'a personnellement motivé pour une réflexion approfondie sur les rapports entre Concordat et laïcité : non seulement, comme le veut précisément ce concordat, c'est par l'intervention articulée du Saint-Siège et du Gouvernement français que j'ai été nommé archevêque de Strasbourg, mais encore était présent, lors de mon ordination, en même temps qu'un représentant spécial du Président de la République, le ministre de l'Intérieur de l'époque en personne, à savoir M. Jean-Pierre Chevènement. Or, on l'a rappelé, celui-ci tint dans cette circonstance – c'était le 23 novembre 1997 – à nous rassembler à la préfecture de la région Alsace pour nous adresser une allocution importante, maintes fois citée depuis, que j'ai pour ma part assez souvent relue, et dans laquelle il abordait précisément la question qui nous occupe aujourd'hui^[2]. Le passage le plus significatif a été cité par M. Schneider dans sa conférence : « *Ce legs de l'histoire – le Concordat lui-même – doit être compris. Il s'agit sans doute d'une particularité régionale, d'une exception dans l'exception française. Ses raisons sont connues : attachement des*

autorités religieuses, mais aussi de la population alsacienne et mosellane, à la tradition du Concordat. »

Troisième motivation personnelle : le proche cinquième anniversaire de mon arrivée en Alsace tombera l'année même, 2002, où nous fêterons le millénaire de la naissance de Léon IX, pape et saint originaire d'Alsace-Lorraine, en l'honneur duquel nous allons effectivement vivre, bien entendu, de grandes célébrations. Or, ce Léon IX a entre autres ceci de particulier qu'il avait, des rapports entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, une conception tout à fait intéressante pour une réflexion comme celle à laquelle nous sommes ici invités. Désigné en effet comme pape, dans un contexte d'ailleurs très troublé à la Cour de Rome, par son cousin l'empereur Henri III lors d'une diète à Worms en décembre 1048, Brunon d'Eguisheim hésita longuement, estimant qu'il y avait là une intrusion de l'instance politique dans le champ ecclésial. Il ne finit par accepter d'être intronisé, le 12 février 1049, qu'après avoir été accueilli et acclamé par le peuple de Rome et ses pasteurs, alors qu'il s'était présenté à lui non pas déjà avec les habits pontificaux, mais vêtu en simple pèlerin, s'avançant les pieds nus sur les bords du Tibre^[3].

François Cacault, Jean-Pierre Chevènement, Léon IX : voilà, n'est-ce pas, de bonnes raisons pour moi de traiter mon sujet ! Je le ferai en quatre temps : tout d'abord, sous le titre « Un concordat parmi d'autres », je rappellerai, au terme de notre parcours, quelques points susceptibles de nous donner une image globale de cette convention particulière appelée « concordat ». Ensuite, je passerai à la laïcité : j'en évoquerai très rapidement la signification et

[2] La Documentation catholique, n° 2173, du 4 janvier 1998, p. 12-16.

[3] Pierre-Paul BRUCKER, *L'Alsace et l'Église au temps du pape Saint Léon IX (Brunon d'Eguisheim) 1002-1054*, deux tomes, Leroux, Strasbourg 1889 : T.1, p.197. Le texte de base, auquel tous se réfèrent, est la *Vie du Pape Léon IX*, du moine Wibert.

la portée multiformes. J'aurai ainsi présenté successivement les deux ordres de réalité que mon titre invite à mettre en rapport : le Concordat d'un côté, la laïcité de l'autre.

Je passerai alors à la confrontation des deux. En un premier temps (partie III), je progresserai du Concordat vers la laïcité,

sous le titre « Le Concordat comme mise en œuvre effective et positive d'une vraie laïcité ». Puis, en un second temps (partie IV), j'adopterai le cheminement inverse : de la laïcité vers le Concordat, sous le titre « La laïcité comme terrain d'une possible concorde ».

I. UN CONCORDAT PARMI D'AUTRES

C'est assez clair : dans l'opinion générale, tant en Alsace-Moselle que dans la « France de l'intérieur », on a quasiment oublié le pluriel du mot « concordat ». On ne dit jamais que « le concordat », et l'on pense toujours, alors, au seul concordat de Napoléon Ier. Or, en réalité, il y a bel et bien eu, dans l'histoire, une série de concordats. Adopter systématiquement une initiale majuscule dans le cas de celui d'entre eux qui nous concerne ici, sera une bonne manière de rendre attentif à ce point comme il convient de le faire.

Deuxième donnée. Si, en vertu de ce qui vient d'être dit, on doit conserver l'emploi du terme au pluriel, il faut immédiatement préciser : *Historia concordatorum, historia dolorum ecclesiae !* Car, quels que soient leur nombre et leur diversité à travers l'histoire, tous les concordats ont en commun de tenter de proposer des solutions à une situation conflictuelle caractérisée, des problèmes plus ou moins graves de frontières et de juridiction entre les parties qui les contractent, à savoir l'Église catholique d'un côté et tel État souverain de l'autre. Mais précisément, c'est à plusieurs reprises dans l'histoire que, une telle situation conflictuelle se présentant, on a recouru à la solution d'un concordat^[4]. Évoquer rapidement cette évo-

lution dans sa diversité permettra de mieux situer le Concordat, le concordat, le nôtre.

1. DES PRÉCÉDENTS SIGNIFICATIFS

« Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu »^[5]. La consigne évangélique est on ne peut plus claire, assurément, dans son énoncé : Jésus proclame très nettement le principe de la séparation des deux royaumes, celui de Dieu et celui de César, le champ ecclésial et le domaine politique. Et de fait, l'histoire de l'Église montre à souhait que le non-respect de ce principe peut avoir et a de graves conséquences. César se déclare *divus imperator* : l'empereur est dieu, et corrélativement les disciples de Jésus sont condamnés comme athées puisqu'ils se refusent à reconnaître le dieu-empereur.

Avec Constantin s'ouvre une autre période. Certes, il ne peut plus être question pour l'empereur devenu chrétien de prétendre à la divinité. Il ne se comporte pas moins comme chef de l'Église : le *basileus* de Constantinople convoque et préside les conciles ! Plus largement, on peut dire que le pouvoir politique exerce une pression constante et forte sur le pouvoir spirituel. Certes, si l'hégémonie qui prétend s'exercer là sur l'Église

[4] Voir le Code de droit canonique, *Précis Dalloz*, sous la direction de Patrick Valdrini, Paris, 1989, p.517 et ss. Et cf. *Libertés religieuses et régimes des cultes en Droit français*. Préface de Mgr Joseph Duval, président de la Conférence des évêques de France, éd.

Cerf, Paris 1996, 250 p.
[5] Mc 12,17 et par. Le développement qui suit a bénéficié des précieuses indications de M. le chanoine René Levresse, chancelier de l'archevêché de Strasbourg.

ne se veut plus « divine », elle ne prétend plus, non plus, être étrangère à la foi chrétienne et à partir de là s'imposer à elle, puisqu'elle est exercée par une autorité qui se réclame expressément de cette foi ; mais étant bel et bien, et dans toute sa prétention, d'ordre politique, elle entend bien intervenir à ce titre-là dans le champ ecclésial lui-même.

Arrivent Charlemagne et la suite des Carolingiens. Leur politique et leurs agissements sont au fond les mêmes que ceux du *basileus byzantin* : ils se comportent en maîtres de l'Église. D'un côté, ils se mêlent à la fois de la nomination des évêques et de la convocation des conciles. De l'autre, ils font certes place à l'Église, à ses ministres et à ses diverses institutions ; mais ils lui/leur demandent de se consacrer à l'exercice de la fonction spécifique dont tous les membres de la société ont conscience d'avoir besoin pour que leur soit assuré le service religieux sur l'indispensabilité duquel ils s'accordent, et pour qu'ainsi les populations que rassemble et gouverne le politique soient dûment pourvues au plan spirituel. Ici, non seulement l'autorité ecclésiastique ne s'impose pas au pouvoir politique, mais les deux ne sont même pas sur un plan qu'on pourrait dire d'égalité, ou de concurrence. À vrai dire, on considère que, tout compte fait, le bien de l'Église est de servir assez largement le bien du temporel...

Une telle immixtion des rois et des empereurs dans les affaires ecclésiastiques, qui avec le temps avait de surcroît eu pour effet corrélatif une effective allégeance du « spirituel » au « temporel », ne pouvait durer indéfiniment pour l'Église. En particulier, l'extension du phénomène des nominations des évêques par la puissance séculière conduisit bientôt à des crises graves, pour aboutir à ce qu'on a pu appeler la « querelle des investitures ».

Dans ce contexte, l'Église du XII^e siècle put se ressaisir. Elle se sentit et s'avéra assez forte pour exiger et obtenir de l'empereur un accord sur la nomination des évêques. Ce fut le concordat de Worms (1122). Il ne marqua assurément qu'un petit pas, mais il n'en commença pas moins à positionner l'Église en corps autonome face au pouvoir impérial, lorsque les deux entraient en conflit. Une avancée se trouvait du même coup marquée dans le sens d'une séparation des deux pouvoirs.

Bien entendu, avec ce concordat opportun, la partie n'était pas définitivement gagnée pour autant : rois et empereurs tentèrent de résister, voire de reconquérir du terrain, tandis que, de son côté, l'Église s'efforçait de maintenir voire de renforcer ce qu'elle estimait être ses prérogatives dans le champ qui était le sien. Elle le fit, entre autres, à travers deux nouveaux concordats qu'on peut retenir comme assez significatifs de la problématique d'ensemble des rapports entre pouvoir politique et hiérarchie ecclésiale. D'un côté, le concordat de Vienne, signé par l'empereur du Saint Empire romain germanique le 14 février 1448 (et qui était en vigueur en Alsace jusqu'à la Révolution) : l'autorité politique y obtient d'assurer les nominations aux postes importants un mois sur deux. Par exemple, l'empereur nomme les prévôts des Chapitres tous les deux mois, et les autorités religieuses interviennent pour leur part, en alternance, au cours des mois qui sont dès lors désignés comme les mois « papaux ».... D'un autre côté, le concordat de Bologne, conclu, lui, en 1516. On a avec lui le type même d'un concordat gallican, c'est-à-dire cautionnant le modèle d'une Église nationale : le roi de France s'y fait reconnaître de tels droits sur l'Église du pays, que l'Église de France apparaît alors presque comme une Église autocéphale.

2. LA SPÉCIFICITÉ DU CONCORDAT DE 1801

Sur l'arrière-plan de ces quelques précédents bien rapidement évoqués, le concordat de 1801 peut apparaître dans toute sa spécificité. Tout le développement historique, qui vient d'être évoqué à trop grands traits, manifeste que le problème de fond est ici celui de la réglementation des rapports entre puissance séculière d'une part, et réalité ecclésiale, autorité ecclésiale, de l'autre. Et les deux derniers exemples cités manifestent à l'évidence une Église de fait dominée, avec tout de même son accord puisqu'il y a concordat, par le pouvoir politique. La domination en question ne vaut naturellement pas dans l'administration des sacrements considérés comme tels, ni dans la conversion des cœurs, ni dans la sainteté devant Dieu ; mais elle joue bel et bien dans le fonctionnement effectif de l'Église et de ses représentants à l'égard et au sein de la société globale.

Or, la spécificité, l'originalité, l'intérêt principal du concordat de 1801 tiennent justement au fait qu'il s'agit au fond, avec lui, du premier concordat de l'histoire qui traduit et promeut une authentique séparation de l'Église et de l'État. « Convention entre le Gouvernement français et Sa Sainteté Pie VII, échangée le 23 fructidor an IX » (soit le 10 septembre 1801) : le titre même de « convention » traduit bien l'idée d'un accord entre des autorités qui se tiennent respectivement pour habilitées l'une comme l'autre, qui se reconnaissent mutuellement comme partenaires. Il y a bien deux parties ; elles sont toutes les deux représentées par des plénipotentiaires qualifiés ; elles mènent ensemble une négociation argumentée. On est loin d'un diktat imposé par une force autre que celle de la

volonté même des contractants. Il s'agit d'une convention bilatérale, adoptée au terme d'une véritable discussion qui, à travers de vrais débats, a rendu possible un accord authentiquement négocié^[6].

Le préambule parle d'ailleurs d'une « reconnaissance mutuelle ». Cela veut dire que si l'Église reconnaît l'État avec sa compétence et son autorité propres, elle se trouve elle aussi reconnue. Non pas certes comme religion de l'État français, mais bel et bien comme la « religion de la majorité des Français », ce qui est bien évidemment une manière authentique de reconnaissance publique. Il y a assurément séparation entre politique et religion, entre État et Église ; mais le fait religieux catholique est reconnu comme tel. Dans l'espace public, toute la place n'est pas occupée par la seule puissance politique, par l'État. Les fidèles catholiques sont traités comme des citoyens. La religion catholique peut s'exprimer dans le domaine public, elle n'est aucunement privatisée.

Moyennant quoi, du reste, les deux parties sont nettement gagnantes. Après la débâcle de la Révolution qui l'a mise hors-la-loi et après la promulgation de la Constitution civile du clergé qui voulait la mettre sous contrôle absolu, l'Église est maintenant l'objet d'une reconnaissance officielle. Certes, il lui a fallu consentir certains sacrifices, dont plusieurs importants, des démissions d'évêques par exemple. Mais le culte catholique est désormais libre et public ; et, point capital bien sûr, le schisme est surmonté entre les évêques et le pape. Si l'on a assurément dû renoncer à une restitution complète des biens ecclésiastiques, on a du moins gagné, entre autres, une rétribution du clergé. Aussi le Pape s'estime-t-il à bon droit fondé à « attendre le plus grand bien

[6] Ce point est bien mis en valeur par l'ouvrage de B.ARDURA déjà signalé, spécialement par son chapitre II, précisément intitulé « Une difficile négociation ».

et le plus grand éclat de l'établissement du culte catholique en France »[7].

Quant à l'État, il est gagnant lui aussi. Il récolte, pour sa part, la reconnaissance de sa légitime démarcation par rapport à toutes sortes de références religieuses directes

qui seraient normatives pour lui. Il récolte aussi la chance d'une unification du pays et donc d'une plus grande tranquillité intérieure, d'une meilleure concorde nationale. Les dix-sept articles associés donnent des indications qui permettent de régler un certain nombre de problèmes pratiques[8].

II. UNE LAÏCITÉ MULTIFORME

Le concordat signé le 15 juillet 1801 fut dénoncé unilatéralement par le Gouvernement français, après qu'en 1814 la Restauration eut érigé le catholicisme en religion de l'État, puis que le Second Empire eut lui-même accordé un certain nombre de faveurs supplémentaires au culte catholique.

Ce n'est pas le lieu de retracer ici en détail le chemin historique par lequel on aboutit à la situation qui se trouve visée lorsqu'on fait état d'une « exception française » que l'on désigne volontiers par le mot « laïcité », mot dont il est d'ailleurs difficile de trouver l'équivalent dans d'autres contextes historico-culturels ou socio-politiques. Mais c'est un fait que, de même que le terme « concordat » mérite d'être examiné dans la diversité de ses significations et applications effectives à travers l'histoire si l'on veut avoir des chances de bien percevoir la portée de celui de 1801, de même le mot 'laïcité' sera mieux compris, et sa valorisation positive aujourd'hui sera saisie, si l'on fait l'effort de l'approcher selon la polysémie qui le marque de fait, mais qu'on a de part et d'autre, très souvent et beaucoup trop, tendance à négliger. En réalité, historico-

sémantiquement, à s'en rapporter aux sens différents que le mot a pris à travers le temps, on peut et doit distinguer, me semble-t-il, trois types de laïcité[9].

1. UNE HISTORIQUE LAÏCITÉ DE COMBAT

Cette première forme de laïcité est souvent appelée « laïcisme » du côté catholique. Il faut bien reconnaître que nous avons là la première acception historico-conceptuelle du mot « laïcité » ; et rien ni personne ne pourra faire qu'en son origine, la laïcité n'ait été de fait voulue et vécue comme un combat contre l'Église catholique. La thèse est qu'en particulier en vertu de sa structure hiérarchique, le catholicisme exerce/exercerait une emprise majeure sur les esprits, et qu'il faut donc le priver des moyens auxquels il recourt pour exercer pareille hégémonie. La spoliation des biens matériels, d'ailleurs bien moins considérable en 1905 qu'en 1789, a certes été vécue par les catholiques comme une agression caractérisée, à la fois « *effraction sacrilège et vexation administrative* »[10] ; mais elle n'avait rien à voir avec ce qui fut éprouvé dans l'ordre spirituel, qui était à la fois

[7] Voir, plus largement, l'allocution prononcée par Pie VII dans le Consistoire secret du 24 mai 1802, *in Concordat et recueil des bulles et brefs de N.S.P. le pape Pie VII sur les affaires actuelles de l'Église de France*, publié par SE Mgr le cardinal CAPRARA, Le Clerc, Roudouneau, Lenormant, Paris, an X [1802], p. 5-6.

[8] On en trouvera commodément le texte *in* B. ARDURA, *op.cit.*, p.74-76.

[9] Sur l'ensemble de la question de la laïcité, on ne peut que recommander le lecteur de l'excellente étude d'Émile POULAT, « La laïcité qui nous gouverne. Au nom de l'État », *Documents Épiscopat*, n° 8/9-juin 2001.

[10] Émile Poulat, art. cit., p.17.

beaucoup plus considérable dans la forme et en extension, et beaucoup plus grave quant au fond.

À ce niveau-là, la laïcité se donna la forme d'un combat. Combat d'abord contre les « clercs », mais en même temps contre toute manifestation publique du « culte », puisque ce dernier est évidemment lié à l'exercice du ministère des clercs. Quand on parle de culte, on est en effet immédiatement renvoyé aux ministres qui l'assurent, et donc quand on persécute les ministres du culte, on porte du même coup atteinte à l'ensemble de la religion dont ils sont les représentants et les responsables. « *Le cléricalisme, voilà l'ennemi* » : la parole de Gambetta est des plus significatives, mais il ne faut pas en être dupe. Derrière le cléricalisme est bel et bien visé tout l'ensemble doctrinal du catholicisme puisque, relevant déjà d'un magistère et, en-deçà encore, se rapportant à une révélation, le catholicisme renvoyait de fait à une instance autre que celle de la seule raison, et méritait par conséquent d'être rejeté comme dogmatiste, autoritaire, obscurantiste. Ferdinand Buisson en 1903 : « *On ne fait pas un républicain comme on fait un catholique. Pour faire un catholique, il suffit de lui imposer la vérité toute faite* »[11].

Anticléricalisme donc, mais qui, attaquant les ministres du culte, s'en prend de fait globalement au « culte » catholique, compris non pas simplement comme ce qui se pratique dans les églises au titre des cérémonies rituelles, mais au sens où le conçoit l'Alsace-Moselle, c'est-à-dire comme l'institution globale de la vie religieuse, selon l'éventail des diverses « confessions ». Anticléricalisme immédiatement porté, par conséquent, à dériver vers un combat contre toute révélation, toute doctrine de foi, toute attitude croyante.

Il serait facile de faire le lien avec d'autres aspects patents de cette laïcité de combat, par exemple avec la lutte contre l'école confessionnelle ou encore avec la lutte contre les religieux, largement liée à la lutte contre cette dernière. Car, si la IIIe République n'a pas cru pouvoir engager son œuvre d'autonomisation totale de l'État sans laïciser l'école, elle estima plus précisément ne pas pouvoir atteindre un tel objectif sans éconduire systématiquement les congréganistes, c'est-à-dire les religieux enseignants. Pourquoi cela ? Parce qu'on raisonnait ainsi : comment des êtres qui ont consenti à s'aliéner non seulement face à une révélation transcendante, mais entre les mains mêmes de supérieurs auxquels ils vont jusqu'à vouer obéissance, pourraient-ils ratifier eux-mêmes un exercice vraiment authentique et autonome de la raison ; et par conséquent, et à plus forte raison, comment pourraient-ils éduquer d'autres êtres à un tel exercice[12] ?

2. LA LAÏCITÉ DE FAIT

De cette forme historico-conceptuellement première de laïcité qu'on peut donc appeler « laïcité de combat », on doit distinguer soigneusement une deuxième forme, que la formule « laïcité de fait » caractériserait assez justement, et qui correspondrait assez précisément à ce que les sociologues nomment, pour leur part, « sécularisation »[13].

Pour prendre les choses par le biais politique, on peut rappeler que la devise « Une foi, une loi, un roi », ou bien le principe *Cujus regio, hujus religio*, a longtemps régi les rapports entre l'État et l'Église/les Églises. Là est bien l'inspiration de la fameuse révocation de l'Édit de Nantes en octobre 1685. Mais il ne faut pas oublier de préciser qu'en prenant une telle position,

[11] Cité p.60 de l'ouvrage mentionné à la note suivante...

[12] De bonnes remarques dans Gaston PIETRI, *La laïcité est une idée neuve en Europe*, auquel je me réfère un peu plus loin, comme l'on verra. Ici, spécialement le chapitre V, « Les Églises et le système éducatif », p.59-70.

[13] Voir, par exemple, l'article « Sécularisation » in Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris, 1998, p.1081-1083.

Louis XIV ne faisait en réalité qu'appliquer à la nation dont il était le roi, et au bénéfice du catholicisme dont il se réclamait, les règles qui avaient cours (et cour !) ailleurs en Europe. Le culte catholique n'avait droit de cité dans aucun des pays réputés protestants, puisque la paix d'Augsbourg y avait imposé en 1555 le principe rappelé tout à l'heure : « *Cujus regio, hujus religio* ».

Qu'advient-il, cependant, lorsque l'autorité du roi, l'autorité du prince, est remplacée par la souveraineté du peuple, et lorsque les dirigeants politiques sont issus de la volonté générale, et non plus de présumés décrets divins ni de prétendues authentications ecclésiastiques ou sacrales ? Il est clair que dans ce cas, la société ne cherche plus ni fondement ni garantie ni contrôle du côté de Dieu, ni, et encore moins, du côté de ceux qui s'en estiment les représentants. Compte seule désormais la volonté du peuple, et de ceux qu'il délègue et députe pour la déterminer et en conduire la réalisation. On assiste, autrement dit, à une « immanentisation totale » du pouvoir dans la société. Loin que la religion intervienne en position de régulation ou de contrôle, elle se voit au contraire assigner de l'extérieur son statut, et définir ses limites. À ce moment-là, l'autonomie du politique est par conséquent consommée par rapport au religieux. On est dès lors tout à fait fondé à parler, en l'occurrence, de « laïcité » ; mais il s'agit désormais d'une laïcité de fait, d'une sécularisation des processus et des réalités du pouvoir. Sécularisation en vertu de laquelle la réalité dite justement « séculière » – ici d'ordre politique – a conquis une autonomie, une indépendance de fait assez totale par rapport à la sphère du religieux, quelles que soient d'ailleurs la nature et la forme de ce religieux.

Il est clair que ce qui vaut ainsi de fait dans l'ordre politique, vaut pareillement, *mutatis mutandis*, et dans le champ scientifique et dans le domaine socio-économique, aussi bien que dans le domaine socio-culturel. Là aussi, laïcité de fait égale sécularisation. Cela ne veut pas nécessairement dire que la religion ou l'Église seraient condamnées à la disparition ou à l'insignifiance en raison de l'autonomisation de réalités qui jusque-là étaient articulées par rapport à elles. Mais cela veut dire que, dans un tel contexte, l'Église, la religion, la foi n'auront de titre à une reconnaissance, ne se verront finalement « reconnaître » en un partenariat authentique, ne gagneront une crédibilité, que si elles parviennent à se positionner face à des instances que non seulement elles reconnaissent émancipées, mais au regard desquelles elles admettent qu'il leur incombe de savoir et de pouvoir faire leurs preuves^[14].

3. UNE INCERTAINE LAÏCITÉ DE DROIT

Il faut faire un pas de plus et reconnaître que, au-delà d'une laïcité de combat et d'une laïcité de fait, il y a encore à faire état de ce j'appellerai maintenant une laïcité de droit. On doit entendre par là une laïcité qui se définit à la fois par un corps doctrinal et par une pratique administrative. En ce qui concerne le corps doctrinal, Émile Poulat précise qu'il consiste en : « lois, décrets, arrêtés et circulaires des pouvoirs publics, décisions du Conseil constitutionnel, arrêts et avis du Conseil d'État, jurisprudence des tribunaux ». Quant à la pratique administrative, Poulat ne la mentionne qu'en ajoutant : « avec ses aspects discrétionnaires »^[15].

Quand on s'en rapporte de fait à ce qui apparaît dans le champ juridique ainsi conçu, on est immédiatement renvoyé,

[14] L'écclésiologie contemporaine et la théologie actuelle de la mission nous ont amplement éclairés sur ces points. Voir, en particulier, sur le second point, le récent ouvrage de Maurice PIVOT, *Un nouveau souffle*

pour la mission, Éditions de l'Atelier, Paris, 2000 (que j'ai eu la joie de préfacer).

[15] Émile POULAT, art. cit., p.5.

dans l'espace du moins qui est celui de la laïcité à la française, au principe de « séparation ». Au sens de 1905, date à laquelle elle est déclarée légale, la séparation ne reconnaît plus aucun caractère public ni à l'Église catholique ni à aucun culte. Elle ne prétend pas pour autant les supprimer, et elle ne déclare aucunement l'intention de les contraindre ou de les juguler. Elle se contente de les « privatiser », ou, du moins, de faire comme si elle pouvait le faire...

C'est précisément cela que signifie et veut réaliser de fait, à l'époque où elle fut déclarée et depuis, la « séparation ». Occupant totalement et gérant souverainement lui-même le domaine public, l'État déclare vouloir séparer de lui le fait religieux, et du coup l'expulser. Il ne lui laisse pas d'autre champ que celui du privé, dans lequel il le rejette totalement. C'est, ni plus ni moins, reléguer et enfermer le religieux dans la conscience individuelle ; c'est l'assigner à résidence dans le seul « sanctuaire intime de la conscience ». On peut dire qu'on a justement là l'essence de ce qu'on appelle « le régime de séparation » : « *La religion n'est plus considérée officiellement comme faisant partie des institutions qui structurent la société globale* » (J. Beau-bérot)[16].

Évidemment, qu'on le veuille ou non, il faudra bien « admettre » (si l'on ne veut pas dire « reconnaître » !), que la privatisation du religieux ne se décrète pas si facilement. Et donc, s'il s'avère que « les cultes » connaissent de fait une dimension sociale, le traitement de celle-ci par les pouvoirs publics s'avérera délicat. De deux choses l'une : ou bien l'on conviendra de recourir à la force – à la force justement déclarée elle aussi « publique » – pour contrôler cette dimension, la juguler ou même la réprimer ;

mais on risque alors de sortir du droit dans lequel on veut pourtant s'établir ; ou bien il n'y aura plus qu'à se lancer dans la recherche d'accommodements susceptibles de tenir compte « quand même » du fait religieux, et même de lui faire place... sans pour autant le « reconnaître » vraiment, puisqu'on a décrété la chose impossible et même impensable ! La conséquence sera que, sans sortir du domaine du droit et même pour n'en pas sortir, on ne remettra certes pas en cause le cadre principe, « la loi », mais on prendra des dispositions aptes à en permettre, sur un point ou sur un autre, une application modulée.

De fait, ce qui est énoncé comme « le droit », et qui prétend rejeter totalement le religieux dans le privé, ne s'applique pas tout à fait dans la situation ! Il y a tout de même du religieux qui s'exprime, qui est présent, qui est actif dans l'espace public ! Cela étant, comment peut-on faire, et comment fait-on ?

Par exemple, comment contester que les édifices cultuels peuvent effectivement continuer d'être mis à la disposition de ce pourquoi ils ont été construits, et non pas être rasés ou systématiquement dévolus à des usages pour lesquels il faudrait bien les reconnaître totalement inadaptés ? Il y a en France des dizaines de milliers d'églises et de chapelles et quatre-vingt-dix cathédrales : va-t-on, peut-on, pouvait-on et pourra-t-on, sinon les supprimer ou les fermer, du moins les interdire de/au culte ? Autre exemple : s'il faut certes juguler les comportements sectaires, la grande question que soulève la mise au point de procédures qui peuvent les contenir est celle de savoir comment ne pas compromettre du même coup l'adhésion de citoyens libres et responsables à telle ou telle communauté

[16] Jean BEAUBÉROT, *Le retour des Huguenots*, Labor et Fides, Genève, 1985, p.301-302, cité par G.Piétri, *op.cit.*, p.19.

« d'élection », c'est-à-dire librement choisie par eux (et religieuse ou non, bien entendu !). Ou encore, comment se donner la possibilité de traiter avec l'islam, dont on voit bien qu'il a tout de même une surface sociale importante, sans lui reconnaître des représentants autorisés ?

Il faut bien l'admettre : en consentant ainsi les accommodements devenus nécessaires (ou même en s'y résignant), on va quand même, et bien que ladite « séparation » l'interdise de soi, reconnaître de fait aux cultes au moins une certaine forme d'existence publique. Le moyen de faire autrement ?... Mais alors, à multiplier de la sorte, à cause de la nécessité flagrante, les entorses factuelles au principe de privatisation – plus exactement, au principe de séparation tenu pour équivalent à un principe de privatisation –, comment, combien de temps, au prix de quelles contorsions, sera-t-il possible de le maintenir en toute cohérence, et justement comme principe ?

*
**

Concordat « à la Napoléon » d'un côté, laïcité « à la française » de l'autre : je viens de présenter successivement les deux réalités sur lesquelles mon titre m'invitait à réfléchir. J'ai abouti dans le premier cas à manifester l'intérêt du Concordat, l'intérêt spécifique du concordat spécifique de 1801, au regard d'une opinion largement ignorante et néanmoins réticente. Et dans le second cas, j'ai pu faire apparaître certaines limites dans l'appréciation aujourd'hui globalement favorable portée sur la laïcité

telle qu'elle apparaît de fait à la fois dans sa définition juridique et dans sa mise en œuvre concrète.

Il s'impose maintenant de mettre ces deux réalités en rapport. Car, d'un côté, si le Concordat présente un réel intérêt, il n'en est pas moins à l'heure actuelle en vigueur dans une Alsace et une Moselle qui sont partie intégrante d'un ensemble national français dans lequel fonctionne de fait un certain régime de laïcité et de séparation – la question se pose donc, d'une cohérence entre les deux systèmes. Et, de l'autre côté, si la laïcité de séparation privatisante comporte des limites de plus en plus patentnes, on peut après tout faire l'hypothèse qu'elle soit susceptible de s'auto-améliorer en regardant du côté de ce dont elle n'est pas tout à fait parvenue à faire disparaître l'intérêt. À savoir : soit le Concordat lui-même, soit un certain nombre de dispositions et de procédures qui, certes sans concordat et même hors concordat, font tout de même place à du religieux dans la société. Instituent même, quoi qu'on en dise (ou en taise), une possibilité effective d'existence publique pour une religion/des religions déclarée(s) par ailleurs, par le droit toujours en vigueur, purement et simplement reléguable(s) et à reléguer dans le sanctuaire intime de la conscience...

Ayant maintenant examiné les deux éléments en cause, le Concordat puis la laïcité, le moment est venu pour nous de faire le parcours de l'un à l'autre, puis de l'autre à l'un. Comme je l'ai annoncé, j'irai d'abord du Concordat vers la laïcité.

*
**

III. LE CONCORDAT COMME MISE EN ŒUVRE EFFECTIVE ET POSITIVE D'UNE VRAIE LAÏCITÉ

Si le Concordat a été dénoncé unilatéralement par l'État français en 1905, une telle décision n'a pas valu pour l'Alsace-Moselle, pour la raison qu'elle était Reichsland de 1870 à 1918 et donc, bien sûr, en 1905. Tout le monde souligne que cela veut dire d'abord et avant tout ceci : sur cette portion du territoire français, le concordat de 1801 a bel et bien survécu, au total, à deux siècles, à trois guerres dont deux mondiales (qui ont justement concerné tout particulièrement la Moselle et l'Alsace) et à huit régimes politiques.

Par ailleurs, on ne saurait négliger le fait qu'un sondage commandé par l'Institut de droit local, par la section « Société, droit et religion en Europe » du CNRS et par les *Dernières Nouvelles d'Alsace* (DNA) en octobre 1998[17] – cela ne fait pas encore deux ans ! – et largement répercuté dans la presse locale au moins, révélait que, en Alsace, près de neuf personnes sur dix voient « plutôt un avantage » aux aspects les plus connus du Concordat, comme le rappelait le chroniqueur religieux Jacques Fortier dans les DNA[18].

Enfin je crois opportun de souligner que ce concordat, qui a subsisté à travers tant d'avatars pendant deux siècles et qui est resté l'objet d'une si large adhésion aujourd'hui, a fait, à partir de 1998, l'objet d'une réflexion confiée à une « mission » décidée par le ministre de l'Intérieur et exécutée par le préfet Bonnelle[19]. Son but était très clai-

rement de faire des propositions sur ce qu'on peut appeler une amélioration du « fonctionnement » du Concordat, mais pas du tout sur le Concordat lui-même (dans l'intention ou de le remettre partiellement en cause ou, à plus forte raison, de préparer sa suppression)[20].

Ces trois éléments suffisent à suggérer d'entrée de jeu l'importance que revêt très concrètement pour nous, maintenant et aujourd'hui, le Concordat. Cela dit, comme je viens de le rappeler, celui-ci vaut pour un ensemble Alsace-Moselle qui est lui-même membre de la nation française, qui fait partie de l'État français. Le régime étant dans cet espace socio-politique celui de la « séparation », les mentalités alsaciennes et mosellanes elles-mêmes sont assez largement imprégnées par un esprit de laïcité (avec l'interférence des trois sens reconnus à ce terme). La question se pose donc de savoir si, comment et jusqu'à quel point, dans l'exception française, l'Alsace-Moselle fait et est fondée à faire, à son tour, exception. La réponse est bien entendu positive au niveau des faits eux-mêmes. Ma thèse sera néanmoins la suivante : tel que je le vois concrètement compris et vécu, le Concordat peut tout à fait être tenu pour une mise en œuvre effective et positive d'une vraie laïcité. Pour tenter de le faire apparaître, et en prenant le mot « concordat » au sens large, j'examine brièvement les deux ou trois points les plus caractéristiques de son application, de son fonctionnement.

[17] *Dernières Nouvelles d'Alsace*, Sondage DNA/IDL/ISERCO, vendredi 9 octobre 1998.

[18] *Dernières Nouvelles d'Alsace*, dimanche 9 septembre 2001.

[19] Le Directeur général de l'administration, du ministère de l'Intérieur informait l'archevêque de Strasbourg de

cette décision par une lettre en date du 7 janvier 1998.

[20] Paru au *Journal Officiel* du 13 janvier 2001 (p. 637-639), un décret du 10 janvier 2001 promulgue le résultat de cette mission. Francis Messner l'analyse dans la *Revue de Droit local* (de l'Institut du Droit local alsacien-mosellan), n°32, avril 2001, p. 11-19.

1. LE TRAITEMENT DES MINISTRES DU CULTE

Il faut redire ici qu'à la base de la disposition concordataire concernant les traitements versés aux ecclésiastiques, il y a eu l'idée d'en faire le moyen de solder une dette : une telle rétribution pouvait valoir comme une compensation à la confiscation, à la nationalisation des biens ecclésiastiques. Et il faut ajouter que la séparation de 1905, qui en cela n'avait rien à voir avec ce qui s'était passé en 1789, ne fut pas une affaire d'argent, et donc que la laïcisation qu'elle comporta n'a pas spécialement porté sur ce point. Voici du reste ce qu'on lit dans une circulaire de Briand en date du 17 avril 1906 : « *Le législateur a voulu qu'elle [la séparation] apparût comme une forme purement morale et qu'elle ne pût passer en aucune manière pour une opération financière combinée en vue de procurer un bénéfice matériel à l'État* »[21].

Cela rappelé, deux questions peuvent être sur ce point soulevées dans le cadre de notre réflexion. D'abord celle de savoir si, oui ou non, par leurs prestations, les ministres du culte apportent à la société un concours et un type de services qui peuvent lui être précieux et mériter, en conséquence, rétribution. Appointés au titre du service qu'ils accompliraient, et voyant leur subsistance matérielle ainsi garantie, de tels ministres ne seraient alors pas obligés de s'investir concomitamment et concurrentiellement dans des tâches alimentaires. Moins ils seraient, en conséquence, retirés à leur service propre, et plus dès lors ils apporteraient à la société la contribution qu'il leur reviendrait par hypothèse de lui accorder...

La question se ramène donc en fait à celle de savoir ce que la religion et ses ministres sont susceptibles d'offrir et de prêter, dans le cadre de la société civile, et à ceux de ses membres qui s'y déclareraient intéressés, comme services à la fois spécifiques et souhaités, à la fois désirables et pertinents. Or, comment le nier, la réponse à cette question est bel et bien patente. Il faut bien le reconnaître en effet : ils sont nombreux les enfants et les jeunes que la foi chrétienne a aidés et aide toujours à s'orienter dans les difficiles choix de l'existence et à mener les difficiles combats de la vie. Ils sont nombreux les couples qui ont puisé force et soutien dans la grâce du sacrement de mariage. Ils sont nombreux les pécheurs, les coupables, les prisonniers, les condamnés, auxquels l'assurance d'un possible pardon de Dieu a ouvert le chemin de la conversion et la possibilité d'un nouveau départ. Ils sont nombreux les malades, les personnes âgées et les mourants mêmes auxquels la force de la foi, l'espérance qu'elle éveille et les sacrements auxquels elle dispose ont permis de porter et de traverser les épreuves de leur existence, voire d'affronter sans s'écrouler ni s'illusionner la grande interrogation sur ce qui nous attend au-delà du grand gouffre[22].

Il y a là, de toute manière et quoi qu'il en soit éventuellement d'autre chose, un grand service rendu – ou plutôt offert – à la société par la foi ou « la religion » et ceux qui la servent. Il y a là un grand apport – potentiel en tout cas – de l'Église à notre monde, pour ceux qui le souhaitent bien entendu, mais dont l'équivalent n'est pas présenté ailleurs. Un service unique, spécifique, indispensable. Un service spirituel assurément, mais précieux justement comme spirituel.

[21] Circulaire du 17 avril 1906 commentant l'article 41 de la « Loi de séparation » de 1905.

[22] Je reprends ici quelques éléments de mon homélie de la « Messe pour la France » célébrée en la cathédrale de Strasbourg, le dimanche 8 juillet 2001. Cf. *L'Église en Alsace*, septembre 2001, p.17.

Si l'on enregistre cela, si l'on reconnaît qu'au titre du « culte » il y a dans la société des prestations de cette spécificité et de cette importance, pourquoi ne considérait-on pas que ceux qui les effectuent peuvent mériter un « traitement », pour qu'ils puissent, effectivement, non seulement les accomplir, mais même s'y consacrer totalement ? En tout cas, là où de tels services sont de fait rendus et reconnus, on ne voit pas pourquoi la rétribution de ceux qui les rendent – afin précisément qu'ils puissent continuer de le faire –, attenterait à la distinction ou à la séparation de l'Église et de la société. En répondant aux besoins spirituels qui se déclarent dans le corps social, on ne lui porte pas atteinte. On lui apporte bel et bien, au contraire, une contribution. On n'exerce pas sur lui une main-mise, on se met à son service. Et on le fait en s'intégrant à lui, et selon une modalité spécifique qui, en le respectant, le conforte et qui, le servant, le grandit.

La deuxième question qui se pose est celle de l'identité des ministres qui sont, ou peuvent être, concernés par ces rétributions. Les textes officiels parlent de « ministres du culte », et l'on pense alors bien entendu, sans plus, aux prêtres et aux évêques, en tant que ministres ordonnés. Mais c'est un fait que depuis Vatican II surtout, toute une évolution est en cours dans l'Église catholique qui, par le recours à des laïcs, appelés officiellement chez nous « vicaires laïcs » ou « coopérateurs de la pastorale », intègre à la ministérialité ecclésiale de nouveaux acteurs. À côté des diacones, ministres ordonnés eux aussi, des laïcs, et donc par définition des chrétiens non ordonnés, peuvent, à (et dans) certaines conditions précises, se voir confier des tâches proprement ministérielles tout en restant laïcs, et même en tant que laïcs^[23].

On ne voit pas en quoi le fait qu'une part des services spirituels autrefois accomplis par les seuls prêtres le sont maintenant par d'autres, changerait leur nature et leur importance, et donc devrait interdire leur reconnaissance, ni par conséquent leur rétribution, dans le cadre du dispositif concordataire.

2. LE « STATUT SCOLAIRE »

Le second domaine important d'application du Concordat concerne plus particulièrement l'organisation de l'enseignement religieux dans les écoles et plus largement encore dans les établissements d'enseignement public d'Alsace et de Moselle. À strictement parler, l'intégration ou l'assimilation de ce point au Concordat pourrait être contestée. Il s'agit en effet plutôt d'une survivance de la loi Falloux, du 15 mars 1850. Et la confusion, ou l'assimilation, vient de ce que, lors de l'annexion allemande, cette loi n'a pas davantage été abrogée en Alsace-Moselle que ne l'a été le Concordat lui-même. Pour autant, le fait que la désignation soit ainsi, dès lors, quelque peu approximative, n'empêche nullement que la réalité en cause soit en elle-même tout à fait précise. Elle tient en deux dispositions :

- l'obligation de l'enseignement religieux sauf demande de dispense,
- et le statut des professeurs de religion assurant cet enseignement.

La question de fond qui est ici posée est de nouveau celle-ci : y aurait-il là atteinte portée à la laïcité ? Il s'imposerait bien sûr de répondre « oui » si l'obligation en question concernait les élèves eux-mêmes, leur imposant alors de participer contre leur gré, et contre le choix de leurs familles, à des cours de religion. On serait en effet dans ce cas totalement en dehors d'un respect de la

[23] On pourra, sur ce point précis, se reporter à Joseph DORÉ et Maurice VIDAL (éd.), *Des ministres pour l'Égli-*

se, coll. Documents d'Église, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, Paris, 2001.

séparation et de la laïcité. Et il arrive quelquefois que, parmi ceux qui la combattent, on comprenne justement ainsi – ou qu'on fasse plus ou moins semblant de comprendre ainsi ? – l'obligation de l'enseignement religieux. Mais ce n'est aucunement de cela qu'il s'agit. L'obligation en cause ne concerne pas davantage les enseignés que les enseignants ; elle a trait à l'enseignement comme tel. Personne n'est obligé ni de suivre ni de donner l'enseignement religieux. Ce sont les établissements scolaires qui sont tenus d'organiser, selon des dispositions du reste bien précisées, un enseignement religieux, c'est-à-dire de proposer effectivement à leurs élèves un tel enseignement au sein de leurs programmes.

Ici aussi, on a l'application du même principe que j'ai déjà évoqué il y a un instant à propos du traitement des ministres du culte. Si d'un côté l'on admet qu'il y a dans l'homme une dimension, et donc un besoin, d'ordre spirituel^[24], et si de l'autre on reconnaît aussi qu'il ne revient pas à l'État comme tel et à ses institutions comme telles de satisfaire à ce besoin et d'y répondre (précisément parce qu'il se veut laïc !), il faut bien que celui-ci se préoccupe de rendre possible l'accomplissement par d'autres de ce que lui-même estime ne pas pouvoir assurer mais dont il reconnaît, par hypothèse, l'importance et la nécessité. Il lui revient de prendre les moyens de faire assurer par d'autres la possibilité de ce dont il ne lui appartient pas d'assurer par lui-même l'effectivité. Rendre possible n'est pas nécessairement accomplir par soi-même !

Je sais bien que l'objection suivante est ici assez souvent faite : d'accord, en effet, pour que soit programmé un enseignement religieux, mais limitons-le alors à un religieux de type culturel, et, à l'école du

moins, répudions tout ce qui pourrait s'apparenter à un religieux de type confessant ou catéchétique. Mais, là, j'interroge en retour de cette manière : comment peut-on raisonner comme s'il était possible de censurer totalement le rapport qu'on entretient à ce dont on parle ? Comment pourrait-on être et rester totalement neutre par rapport à ce à quoi on s'intéresse assez pour se reconnaître soi-même au moins motivé à en parler à d'autres ? Et une telle interrogation ne vient-elle pas spontanément, et ne vaut-elle pas de manière assez déterminante, dans le cadre précis d'une relation d'enseignement, à propos d'une relation de maître à élève ?

Qu'on soit neutre par rapport à ce dont on parle, qu'on puisse complètement censurer son rapport avec ce dont on parle, cela ne vaut même pas en mathématiques, puisque tout le monde sait et dit, et reconnaît, qu'on n'ira jamais bien loin en maths si on n'a pas le goût d'en faire ! Or comment attrapera-t-on un tel goût, comment même viendra-t-on à l'idée qu'il est effectivement possible et qu'il vaut la peine de s'efforcer de l'acquérir, si l'on n'est jamais mis en face de gens que cela rend heureux de s'occuper de maths, qui savent le dire, qui ne s'en cachent pas, et qui peuvent le faire apparaître d'une manière qui pourra être communicative ? Ce qui vaut déjà pour les maths, vaut – et amplius – en histoire, en philo, en éthique... et, bien entendu, dans la fameuse et si difficile « formation civique ». Bref, côté enseigné, comment pourrait-on accéder à une idée un tant soit peu précise de ce qu'on n'a jamais rencontré, et comment pourrait-on entrer en sympathie et en connivence avec ce à quoi on n'a jamais été initié ? Corrélativement, côté enseignant cette fois, comment pourrait-on être et rester toujours totalement neutre face à des choses auxquelles

[24] Je me permets de renvoyer à ma prédication de la « Messe pour la France » du 12 juillet 1998 : « Avons-nous toujours une âme ? », *L'Église en Alsace*, sep-

tembre 1998 et la *Documentation catholique*, n° 2191, du 1^{er} novembre 1998, p. 943-946.

on s'intéresse assez pour y consacrer sa vie en devenant précisément enseignant, en s'employant à les partager avec d'autres, en s'efforçant de les leur communiquer ?

La question s'impose dès lors d'elle-même : comment ce qui est déjà la « loi » partout ailleurs pourrait-il ne pas valoir également – au moins également ! – en religion ? Le mieux n'est-il pas de s'efforcer de parler vrai, plutôt que de faire comme si on pouvait parler neutre ? Et, par conséquent, le mieux n'est-il pas d'exposer tranquillement, en même temps que la religion, la manière dont on se situe effectivement soi-même par rapport à elle, en présentant honnêtement les raisons qu'on estime avoir de se comporter comme on le fait soi-même à son égard, les perplexités ou les difficultés qu'on éprouve sur certains de ses aspects, la pertinence que l'on reconnaît aux objections qui lui sont faites, les diversités qui existent dans la manière de la comprendre, etc. ? Et pourquoi donc cela serait-il impossible, qu'on parle de la résurrection de Jésus, de la paternité Dieu ou de l'importance que, selon la foi chrétienne en tout cas, il convient d'accorder dans sa propre vie aux comportements de pardon ?

Évidemment, il faudra faire cela en ne forçant personne, en ne faisant pas de prosélytisme ; on ne visera pas à sacramentaliser immédiatement ; on ne sollicitera bien entendu aucune forme de décision sur le champ ! On éduquera ainsi à la liberté de la décision, en donnant le témoignage de la mise en œuvre que l'on en fait soi-même.

3. LES RELATIONS AVEC LA PUISSANCE PUBLIQUE

Après les questions du traitement des ministres du culte et du statut scolaire, il conviendrait de dire un mot des relations et de la collaboration effective entre d'un côté les représentants de l'État et les responsa-

bles des affaires publiques, et de l'autre les responsables d'Église et les ministres du culte. Il n'est cependant guère possible de développer beaucoup ce point ici. Contentons-nous de deux indications, avant deux brèves remarques sur lesquelles pourra se clore cette troisième et avant-dernière partie de mon exposé.

Une première indication concernera ce qu'on pourrait appeler globalement le « style » même des rapports et des rencontres. Tout se passe ici comme si le fait que, selon un dispositif à la fois subtil et complexe, l'évêque concordataire est nommé à la fois par le Saint-Père et par le Président de la République (avec intervention, de part et d'autre, de tous les échelons intermédiaires qualifiés), avait une incidence sur le type de « positionnement » des responsables ecclésiaux face aux divers représentants de la puissance politique. Que l'évêque soit invité par le préfet, ou le curé par le maire, à telle manifestation officielle, ou qu'ils soient l'un ou l'autre informés ou consultés sur tel ou tel point de la vie publique, ne risquera aucunement d'être interprété *a priori* comme une concession, une compromission ou, à plus forte raison, comme une marque d'allégeance. Bien plutôt, cela sera compris comme une manière opportune et adéquate de faire se rencontrer et communiquer deux instances certes soigneusement distinguées et démarquées l'une par rapport à l'autre, mais désireuses à la fois d'échanger leurs points de vue propres et d'articuler l'exercice de leurs compétences respectives. Et de le faire par rapport à une société et des populations qui sont de part et d'autre les mêmes, et – ce point surtout mérite ici d'être souligné – face à des problèmes et à des possibilités de les résoudre qui relèvent par définition de toutes les dimensions, y compris les plus spirituelles, de l'existence humaine et donc aussi de la vie en société^[25].

[25] Semblablement ici, je renvoie à l'homélie prononcée en la même circonstance l'année suivante : « Église et société », *L'Église en Alsace*, septembre 1999 et la

Documentation catholique, n° 2212, du 17 octobre 1999, p. 907-910.

Passant du style global des relations à un cas particulier, parmi bien d'autres, de leur mise en œuvre, une seconde indication consistera à évoquer un exemple précis : la question posée concernant la construction d'une grande mosquée à Strasbourg. Ici, l'initiative partit de la municipalité. Il fut demandé à tous les responsables des cultes concordataires (archevêque catholique, président de l'**ECAAL**^[*] et de l'**ERAL**^[*], grand rabbin) d'exprimer leur sentiment sur les problèmes soulevés par une telle éventualité. Ils le firent en un communiqué commun qui fut remis aux responsables municipaux, laissant évidemment ouverte leur décision dans le champ de leur responsabilité propre, mais leur fournissant des considérants essentiels à son élaboration dans un contexte de fait fortement marqué par le pluralisme confessionnel et, plus largement par la diversité religieuse^[26].

L'hypothèse peut-elle être faite que tout cela, ou la plus grande partie de cela, pourrait se retrouver en contexte non-concordataire ? Ce n'est sans doute pas exclu. On me permettra toutefois ici deux observations. D'une part, peut-être peut-on dire qu'en Alsace-Moselle, un tel cadre de « fonctionnement » et d'articulation n'est pas seulement dû soit à la bonne volonté fondamentale des responsables en place soit à la pression d'événements exceptionnels ou de besoins immédiats, mais au dispositif juridique qui, à travers maintenant plus de deux siècles, a situé de droit et de fait les uns par rapport aux autres en un partenariat officiel de mutuelle reconnaissance. D'autre part, on osera faire remarquer que si de tels fonctionnements se retrouvent ailleurs, c'est bel et bien, comme la quatrième partie de mon exposé l'illustrera du reste, parce que, quoi qu'il en soit, même le

régime dit « de séparation » ou « de laïcité » ne peut de fait pas se dispenser tout à fait d'intégrer « quand même » des éléments qui, en pays de Concordat, ne sont au contraire ni exception ni concession, mais droit et fait. Hommage détourné au régime qui a de fait toujours cours en Alsace-Moselle ?

4. DEUX REMARQUES TERMINALES

Deux brèves remarques, avant de passer rapidement à ma quatrième et dernière partie. La première remarque concerne le *fait régional*. C'est une donnée incontournable : l'Alsace-Moselle a connu une histoire à travers laquelle elle a évolué de manière telle qu'elle a conservé ce qu'on appelle le régime concordataire. Certes, partout ailleurs en France ce régime a été supprimé ; mais on ne voit pas en quoi cela suffirait à faire argument pour que cette partie de notre pays doive nécessairement s'aligner en tous points sur toutes les autres ! En ce domaine comme en d'autres – on peut penser ici, plus largement, au « droit local » dont il nous a par ailleurs été parlé^[27] –, il nous revient de vérifier et de faire valoir en quoi ce qui se fait et ce qui se vit chez nous est une authentique manière de (faire) vivre autrement que le reste de la France la même chose que le reste de la France. Concrètement : de faire mieux apparaître le régime concordataire comme une vraie modalité de mise en œuvre d'une effective laïcité – et donc de manifester cet aspect de la particularité alsacienne et mosellane comme une vraie manière de vivre authentiquement l'appartenance nationale française. Autrement dit : d'être peut-être « alsaciennement » ou « mosellanément » Français, mais bel et bien d'être Français !

[26] La *Documentation catholique*, n° 2187, du 2-16 août 1998, p.746.

[*] ECAAL, Église de la Confession d'Augsbourg d'Alsace-Lorraine. ERAL, Église réformée d'Alsace-Lorraine

[27] Voir, dans le cadre de ce même colloque, la conférence de Éric Sander, secrétaire de l'Institut du droit local alsacien-mosellan : « Concordat et droit local ».

On me permettra d'ailleurs d'ajouter ici encore un trait : quand on constate le soin que la République accorde au traitement du particularisme corse par exemple, on ne voit pas ce qui fonderait la même République à en négliger d'autres, dont on ne sache pas que, dans l'histoire passée et récente, ils aient tellement plus démerité par rapport à la Nation[28] !

Ma deuxième remarque portera sur ce que j'appellerai *le fait européen*. Tant qu'on reste à l'intérieur de l'espace hexagonal, on peut estimer que la référence obligée est celle que peut représenter la majorité nationale, et en l'occurrence cela porte du côté de la laïcité, de la séparation « à la française ». Mais dès qu'on s'ouvre à l'espace européen, on s'aperçoit que ce qui apparaissait comme une exception alsacienne et

mosellane dans le cadre hexagonal, s'avère bel et bien être une exception française dans un cadre plus vaste. On s'aperçoit, oui, que c'est à propos de la France, beaucoup plus qu'à propos de l'Alsace ou de la Moselle, qu'il faut parler d'exception. On me permettra d'en déduire qu'il ne va dès lors pas de soi que cela cautionne sans plus des positions péremptoires contre ce que se vit concrètement en Alsace-Moselle sous le nom de Concordat.

Voilà ce que je voulais dire, trop rapidement bien que déjà longuement, sur la façon dont on peut lire le Concordat comme faisant place à ce qui est l'intentionnalité profonde tant de la laïcité que de la séparation, au sens positif selon lequel on peut comprendre ces deux termes chargés de tant d'histoire.

IV. LA LAÏCITÉ COMME TERRAIN D'UNE POSSIBLE CONCORDE

Sur la question des rapports entre Concordat et laïcité, je viens ainsi de faire le chemin dans le sens qui va du premier à la seconde. J'accomplirai maintenant le même chemin dans le sens inverse, avec l'intention de montrer, cette fois, comment la laïcité peut être le terrain d'une possible et vraie « concorde ». Je vais prendre les choses successivement du côté de l'État, puis du côté de l'Église ; et je terminerai en montrant que leur meilleure chance de concorde ou d'accord mutuel est encore de se mettre

ensemble au service d'autre chose qu'eux-mêmes.

1. L'ÉTAT

L'État est certes souverain dans son ordre. Mais il n'a pas la charge de tout chez ceux qui relèvent de lui ; et d'autre part lui-même n'est pas sans être tenu à certaines obligations. Dans son remarquable ouvrage *Un chrétien face aux choix politiques*[29], le chancelier Helmut Schmidt expose que la

[28] À Thann, le 24 novembre 1914, le général Joffre déclarait : « *Votre retour est définitif. Vous êtes Français pour toujours. La France vous apporte, avec les libertés qu'elle a toujours respectées, le respect de vos libertés à vous, des libertés alsaciennes, de vos traditions, de vos convictions, de vos mœurs. Je suis la France, vous êtes l'Alsace. Je vous apporte le baiser de la France.* », cf. *Das Elsass von 1870 bis 1932*, 2 volumes, Alsatia, Colmar 1936-1938, Band I, p.652. Cf. Pierre BOCKEL, *Alsace et Lorraine, terres françai-*

ses, Éditions des Dernières Nouvelles d'Alsace, Strasbourg 1975 ; et René EPP, *L'Église d'Alsace sous l'oppression nazie (1940-1945)*, éd. du Signe, Strasbourg 2000.

[29] La position frontalière de l'Alsace m'a paru redoubler l'intérêt de cette référence à une prise de position venue d'Outre-Rhin, qui a d'ailleurs également retenu l'attention de G. PIÉTRI dans son ouvrage cité plus haut. Helmut Schmidt, *Un chrétien face aux choix politiques*, tr. fr. éd. Le Centurion, Paris, 1966.

conception de l'État, si large et si profonde qu'elle soit, ne peut en toute hypothèse se définir qu'en rapport à ce qu'on peut appeler un « non-délibérable ». Il s'agit là d'un domaine qui échappe tout autant à la discussion des assemblées parlementaires, qu'il pouvait être soustrait à l'arbitraire des princes. Ce n'est pas parce qu'on est passé d'un seul, qui était le prince, à une assemblée constituée par processus électif, qu'a disparu du champ étatique ou, plus largement, du champ politique, ce qui est appelé par H. Schmidt le non-délibérable.

Ce domaine est, très précisément, celui des principes fondamentaux, des repères éthiques, des valeurs de référence, des critères qui ont à la fois en commun et pour caractéristique de ne pas pouvoir être discutés : même si bien évidemment on peut débattre de leurs modalités concrètes et précises d'application, le « fond » lui-même n'est pas susceptible de remise en cause. Ainsi, par exemple, on ne va débattre ni de la nécessité de la justice et de principes de la justice, ni du sens de la « vertu » (au sens le plus général du terme), ni de l'interdiction du meurtre : l'État ne va ni contester ni mettre en discussion un certain nombre de réalités de cet ordre ! Ces domaines-là représentent en effet rien de moins que le fondement même, la garantie même de « l'être-ensemble » que l'État doit, en tant que tel, permettre, protéger, promouvoir... et doit donc lui aussi, lui le tout premier, respecter et, plus encore, servir.

Or, si l'État n'est pas ici compétent, il faut bien se demander où se situe, alors, la compétence. Traditionnellement, ce sont les religions et les sagesse qui ont ici la parole et, chez nous, tout particulièrement les Églises, « les cultes ». Évidemment, ayant reconnu qu'il ne revient pas à l'État de décider du bien et du mal, on pourrait

estimer qu'en dehors de lui rien ni personne ne peut être compétent, avec la conséquence obligée qu'en ce domaine décisif puisque d'ordre éthique, chacun se retrouverait purement et simplement livré à lui-même. On serait alors tombé dans ce que Edgar Morin appelle « le trou noir de la laïcité »^[30] : il n'y aurait rien ni personne qui puisse répondre vraiment à un type d'interrogation sur lequel l'État ne se reconnaît pas, et ne peut pas se reconnaître, lui-même, compétent... Mais remettre ainsi la décision à la seule sphère du privé, ne serait-ce pas laisser la porte ouverte à toutes les dérives possibles, et évidemment d'abord à tous les dérapages de type sectaire, ainsi qu'on le voit de plus en plus ?

De toute manière, que des propositions d'ordre éthique viennent (aussi) d'ailleurs ou non, c'est un fait, en tout cas, que les religions sont quant à elles bel et bien présentes dans l'espace social et y font des propositions dans l'ordre qui nous occupe présentement. Par là, qu'on le veuille ou non, les religions affichent une dimension sociale, au titre de laquelle elles prennent de fait – ou sont de fait susceptibles de prendre – la parole dans le domaine public. Or ici, on est quand même fondé à marquer un grand étonnement : il a fallu attendre l'arrivée de l'islam (ou, d'une autre manière, le développement du phénomène sectaire), pour que, dans notre société et même du côté du pouvoir politique, certains finissent par admettre qu'une dimension sociale affecte bel et bien le fait religieux ! Dans le cas de l'islam, on en est présentement, en France, à rechercher à quelles conditions on pourra établir avec lui un vrai partenariat. Et pour y parvenir, on en arrive à souhaiter et à favoriser la constitution d'un « conseil représentatif »... Quand va-t-on s'apercevoir que ce qu'on souhaite ainsi désormais dans le cas précis de l'islam,

[30] Edgar MORIN, *in Le Débat*, n° 58, janvier-février 1990, p.41.

comprend exactement ce qu'offrent, pour leur part, dans l'espace concordataire (et ailleurs), l'Église catholique, l'ECAAL, l'ERAL et le judaïsme, avec leurs représentants qualifiés, à la fois patentés, identifiables et « reconnus ».

Autrement dit, dans le cas de l'islam, et pour faciliter et même déjà pour rendre tout simplement envisageable son intégration à la société civile (laïque bien entendu), on en vient à souhaiter l'institutionnalisation, l'organisation institutionnelle de cela même que l'on prétend contester dans le cas des « cultes » certes concordiairement reconnus en Alsace-Moselle, mais présents et actifs bien ailleurs dans l'espace sociétaire français. Redisons-le donc puisqu'il le faut, on se prend à s'interroger ainsi : combien de temps faudra-t-il donc à certains pour se rendre compte que ce qu'on attend de l'islam fonctionne déjà bel et bien pour les Églises (et le judaïsme), et que c'est précisément ce qui caractérise, en Alsace-Moselle, le régime concordataire ?

Il ne s'agit certes de considérer ni que l'État doive mettre les cultes à son service ni, et à plus forte raison, qu'il doive leur faire de quelque manière allégeance ou se mettre à leur service. Mais cela veut dire que l'État est appelé à faire en sorte que les cultes aient les moyens et les conditions pour exister (s'ils réussissent à réunir des membres !), et qu'il vérifie que de telles possibilités existent. Il lui revient, *mutatis mutandis*, d'adopter une telle attitude à l'égard de tous les cultes, sans en privilégier aucun comme sans en négliger aucun, en veillant de surcroît à ce que chacun à la fois respecte les autres et cultive pour sa part le bien social de l'ensemble. Bref, sans nécessairement aller expressément vers un concordat, l'État peut favoriser la concorde sociale en faisant dûment sa place spécifique au religieux tout en restant séparé de lui, et en cultivant de manière finalement

mieux ajustée une vraie laïcité. Il ne s'agira bien sûr pas là d'une laïcité de combat ; il s'agira, tenant compte d'une laïcité de fait, d'une laïcité de droit qui sera de « séparation » non plus au sens d'un (impossible) cantonnement du religieux dans le privé, mais au sens d'une non-confessionnalité respectant la confessionnalité et, plus précisément, respectant cette pluriconfessionnalité qui a de fait cours dans l'espace sociétal où il lui revient d'exercer la responsabilité qui le caractérise en propre.

C'est du reste de fait dans ce sens qu'on s'oriente et qu'on fonctionne globalement en France, alors même que le régime n'y est pas concordataire. Ne voit-on pas qu'un certain nombre de mesures prises par l'État et ses services témoignent de fait d'une évolution dans l'ensemble « *continûment favorable au fait religieux* » (É. Poulat)[31] ? Ce n'est certes pas « le Concordat », mais ce sont des mesures qui, sur des points précis devenus problématiques à s'en tenir à un strict point de vue de privatisation, reconnaissent aux cultes certaines possibilités ou conditions d'existence au sein de la société.

Dans une étude fouillée, où, sous le titre « *Reconnaître ou ne pas reconnaître* », il fait état de l'article 2 de la loi de 1905 (représentant elle-même les dispositions de 1795) : « *la République ne reconnaît ni ne finance aucun culte* », É. Poulat[32] fait le relevé :

- de ce que la République « reconnaît » (quand même), et il y a deux grandes colonnes ;
- de ce que la République « finance ou rémunère » (quand même) ;
- de ce que la République « finance ou exonère » (quand même). C'est impressionnant, et il n'est pas mentionné là que des stipulations qui concerneraient la seule Alsace-Moselle !

[31] Émile Poulat, art.cit., p.12.

Concluons ce point : l'évolution continue de ce pays de laïcité qu'est la France est bel et bien, sans aller jusqu'à un concordat, de faire néanmoins sa place à la réalité culte-religion-Église. Voilà pour l'État, voilà pour la République : on voit bien que, pour sa part en tout cas, la puissance publique peut, même sans concordat, faire beaucoup en faveur de la « concorde », en permettant au fait religieux de tenir la place qu'il mérite et qu'on peut lui reconnaître dans l'espace public lui-même.

2. L'ÉGLISE

Passons maintenant à l'Église, tout aussi rapidement. Si l'État peut contribuer à la concorde en faisant, comme on vient de le dire, place au religieux, comment, corrélativement, l'Église est-elle de son côté invitée à faire place au politique, à la puissance publique ? L'Église a son lieu dans le monde, dans la société, dans la culture, mais à un titre propre : au nom d'une mission spécifique qui est d'ordre spirituel. J'illustrais tout à l'heure ce propos par des exemples précis. Elle ne devrait donc avoir aucune peine à reconnaître une autonomie des réalités « temporelles » ou « terrestres » comme on dit. Elle ne devrait spécialement faire aucune difficulté ni à déclarer ni à honorer une autonomie effective de l'État et des instances gouvernementales dans leur ordre propre, par rapport à elle-même. On peut parfaitement exprimer cela en termes de laïcité. Pie XII lui-même – et pas seulement Jean-Paul II ou *Gaudium et spes* ! – l'a d'ailleurs fait. Dans une allocution du 23 mars 1958, il ne craint pas de faire état d'un régime de « saine laïcité de l'État »^[33].

Évidemment, l'Église est fondée à demander à l'État de pouvoir jouir des condi-

tions lui permettant d'exercer légitimement sa mission, puisqu'elle en a une et qui peut être utile, même dans une société qui se reconnaît laïque. Elle n'a toutefois pas besoin, pour cela, d'être reconnue comme religion d'État, religion de l'État, ou même religion dans l'État ! Elle n'aura même qu'à se féliciter de rester séparée de l'État et donc à avoir en face d'elle-même un État vraiment laïc. De même que l'État gagne à faire dans l'espace public la place qui convient à la réalité « Église » ou « cultes » et à ce qu'ils sont aptes à servir chez les citoyens dont il a la charge, de même l'Église n'a qu'à gagner à laisser fonctionner dans son ordre un État qui ne dépend pas d'elle et qui exerce des responsabilités dont elle n'a pas, quant à elle, la charge. On revient à la transparente consigne évangélique citée dès le départ : « *Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu.* »

Cela dit, d'un côté, l'Église est appelée à faire place à d'autres manières que la sienne propre d'accomplir dans le monde une mission spirituelle que de toute manière elle ne suffit pas elle-même à assurer seule : autres confessions, autres religions, autres visions du monde, autres sagesses... D'un autre côté et pour autant, au titre précisément de ce non-délibérable déjà évoqué, l'Église n'a pas à craindre d'interroger l'État, les gouvernants, la société, lorsque soit ils oublient ce non-délibérable, soit ils y portent atteinte. C'est bien pourquoi, par exemple, Jean-Paul II intervient tantôt sur la remise de la dette publique et tantôt sur l'avortement... Soyons d'ailleurs clairs : qui le fait, en dehors du Pape ? et qui le fera si le Pape ne le fait pas, ou plus ? Eh bien une autre instance religieuse : le dalaï-lama par exemple, n'est-ce pas^[34] !

[33] *Documentation catholique*, 1958, p.456, rapportant une allocution du 23 mars 1958

[34] On ne connaît guère d'autre instance susceptible d'une audience comparable...

On pourrait ici développer beaucoup ; il me semble que ce n'est pas nécessaire. Ce qui a été dit suffit à faire apparaître à la fois : en quoi et sur quoi l'Église est susceptible d'interpeller l'État ; et pourquoi ce n'est pas alors pour elle empiéter sur le domaine de ce dernier, mais l'inviter à mieux exercer sa responsabilité propre. J'ajoute seulement que, pour une attitude de l'Église qui aille dans le sens de cette concorde, l'orientation de base est à mes yeux donnée par ce que dit la *Lettre aux catholiques de France*^[35], à l'élaboration de laquelle, comme vous savez, j'ai moi-même travaillé.

Pour l'Église, il s'agit bel et bien, il s'agit ni plus ni moins mais il s'agit vraiment, de « proposer la foi dans la société actuelle ». De la proposer simplement, sans empiétement, sans cléricalisme, sans prosélytisme, sans volonté de croisade ou de reconquête, sans fanatisme comme sans intégrisme – en respectant donc et la laïcité de fait, et cette laïcité de droit qu'on peut comprendre comme une laïcité à la fois de non-confessionnalité de la puissance publique et de pluriconfessionnalité dans l'espace public. Mais alors de la proposer vraiment^[36], de ne pas avoir peur de proposer : de proposer sans honte bien entendu, mais aussi sans fausse modestie, sans complexe, sans arrière-pensée, à plus forte raison sans hargne. Et donc sans s'en laisser conter ni se laisser intimider par la laïcité de combat là où elle s'exerce encore, ni non plus par cette laïcité de droit qui, voulant encore contenir strictement le religieux dans le privé, concevrait la séparation édictée par elle comme excluant toute forme de présence à l'espace et au débat publics.

Avec cela, on peut considérer que l'essentiel est maintenant dit sur l'Église et sa manière de contribuer à la concorde selon une vraie manière de comprendre et de respecter ce qu'on appelle la « laïcité » et ce qu'on peut appeler la « séparation ».

3. L'ÉGLISE ET L'ÉTAT

Un mot encore pour dire que, ainsi respectivement ouverts à la recherche d'une concorde, l'État et l'Église ont alors à se mettre ensemble, et dans une vraie collaboration dûment articulée en fonction de ce qui vient d'être dit de chacun d'eux, face à quelque chose qu'ils ne sont pas, dans quoi ils vivent, par rapport à quoi ils sont l'un et l'autre positionnés, et qu'ils ont tous les deux à servir. Ici, je verrais trois grandes causes que État et Église peuvent justement servir en commun, dans la distinction que maintenant on peut mettre en place entre les deux :

- le mieux-être des personnes dont ils ont respectivement et ensemble la charge ;
- le bien commun de la société dans laquelle ils sont présents, dont ils sont responsables et où ils agissent ;
- le progrès de l'humanité tout entière, dans la promotion de la paix, l'extension de la justice et la sauvegarde de la planète.

Ce point aussi pourrait, bien sûr, être longuement développé. Il aura suffi, ici, de l'évoquer comme un horizon sur lequel prend sens et auquel tend ce qui a été dit^[37].

**

[35] *Proposer la foi dans la société actuelle*. «Lettre aux catholiques de France», publiée sous la responsabilité des évêques de France et préparée par un groupe de théologiens conduit par Claude DAGENS, évêque d'Angoulême, tome III, Cerf, Paris 1996.

[36] En même temps qu'au «Guide de lecture» que j'ai proposé dans l'ouvrage cité ci-dessus (p.120-127), je renvoie à l' « Instrument de travail » que j'avais rédigé pour le rapport qui avait été présenté aux évêques à l'étape précédente (Assemblée de Lourdes de 1995), tome II, Cerf, Paris 1995, p.60-74.

[37] Qu'il me suffise de renvoyer ici à la postface que le cardinal Louis-Marie BILLÉ a donnée à l'ouvrage déjà cité de B.Ardura sous le titre « L'Église et l'État au service d'une culture du bien commun, de la solidarité et de la paix ». Sur l'ensemble, on pourra également se reporter à la conférence faite par Mgr Jean-Louis TAURAN à l'Académie des Sciences morales et politiques le 15 novembre 2001, et publiée *in Documents Épiscopat*, décembre 2001.

Il est temps de conclure. Il m'incombait de mettre en rapport Concordat et laïcité. J'ai d'abord présenté l'un, puis l'autre. Ensuite, je suis allé de l'un à l'autre, puis de l'autre à l'un. Laissez-moi, au terme, vous confier qu'à travers le travail de préparation qui m'a permis de faire cette présentation, j'ai découvert que je ne serais probablement pas arrivé à me clarifier personnellement les choses (dans la mesure où j'y suis parvenu) si j'en étais resté à une réflexion seulement de théologien, de philosophe, d'historien,

de juriste ou de sociologue. Ce qui m'a aidé et éclairé par dessus tout dans ce travail de réflexion, c'est ma pratique pastorale, et plus précisément encore ma pratique pastorale précisément en pays de Concordat. C'est vous dire que, parti, moi aussi, de cette méconnaissance qui paraît assez largement vérifiée chez tout Français moyen, j'ai maintenant découvert qu'à ce Concordat, je suis vraiment attaché, et, je crois pouvoir le dire, définitivement attaché. Je vous remercie de votre attention.

**

Le texte ci-dessus reproduit la conférence terminale d'un colloque tenu à Strasbourg et à Metz, les 11 et 12 septembre 2001, à l'occasion du deuxième centenaire du Concordat de 1801. La conférence inaugurale de ce même colloque a été donnée par Mgr Jean-Louis TAURAN, de la Secrétairerie d'État. Y sont intervenus ensuite, MM. les professeurs Bernard PLONGERON (Paris), René SCHNEIDER (Metz), René EPP et Eric SANDER (Strasbourg). Mgr Pierre RAFFIN, évêque de Metz, a lui-même donné dans ce cadre une conférence sur le thème du « Concordat dans la pratique ». L'ensemble est destiné à paraître dès mars 2002 aux Éditions du Signe [BP 94 - 67038 Strasbourg cedex 2].

Toute reproduction interdite

Édité par le Secrétariat général de la Conférence des évêques de France

Directeur de la publication : Père Stanislas LALANNE

Secrétariat de rédaction : Mme M.-H. TORNÉRO-TORRÈS

106, rue du Bac - 75341 PARIS CEDEX 07

Dépôt légal : mars 2002

Imprimerie INDICA - 27 rue des Gros-Grès, 92700 COLOMBES