Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

119 | 2012

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2010-2011)

Histoire et sociologie des laïcités

Philippe Portier

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1092>

DOI : 10.4000/asr.1092

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2012

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Philippe Portier, « Histoire et sociologie des laïcités », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 119 | 2012, mis en ligne le 10 octobre 2012, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1092> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1092>

Tous droits réservés

Histoire et sociologie des laïcités

Le lecteur trouvera ici le résumé des deux dernières années de séminaire. J'ai voulu au cours de ces années, après avoir consacré les deux années précédentes à l'étude de la relation religion/politique au XVIII^e siècle, revisiter successivement la décennie révolutionnaire et la période napoléonienne.

La question religieuse a été saisie à partir des élaborations philosophiques, des mobilisations sociales et des pratiques gouvernementales (à travers notamment les productions juridiques), qu'elle a suscitées au cours de ce « moment tournant ».

Droit, politique et religion sous la Révolution française

(conférences données en 2009-2010)

La période révolutionnaire a été abordée principalement à partir d'une réflexion sur ses cinq premières années, marquées, comme on sait, par l'élaboration de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* et de la *Constitution civile du clergé*, mais aussi, dès l'an II, par une violente politique de déchristianisation.

Les premières conférences se sont arrêtées sur le paysage politique et religieux des dernières décennies du XVIII^e siècle. Elles ont été consacrées au statut de la religion sous l'Ancien Régime, que nous avons envisagé comme un régime encore enveloppé par l'économie religieuse du sens, en dépit, en fin de période, d'un mouvement de sécularisation dans la gestion des affaires publiques. Économie religieuse du sens ? Le monde d'Ancien Régime est encore marqué, en effet, par le principe d'hétéronomie. Le roi se présente comme le médiateur entre le visible et l'invisible, au service sans doute de la paix du Royaume, mais aussi du salut de ses sujets : la défense du bien moral est au cœur de l'imaginaire platonicien de la monarchie française. S'y ajoute le principe d'organicité. Les individus ne sont pas saisis indépendamment des communautés qui les englobent, même si la société civile commence à se construire dans l'opposition à l'ordre corporatif. Tocqueville, au fond, n'avait pas tort quand il évoquait la société pré-révolutionnaire sous l'image d'une « longue chaîne allant du paysan au roi ». Le principe d'homogénéité complète ce tableau normatif : l'axiome « Une foi, une loi, un roi », qui renvoie le pouvoir au respect des lois divines, se maintient encore au XVIII^e siècle. De ce point de vue, l'édit de tolérance de 1787 ne doit pas être mal interprété : il constitue une mesure d'ordre public, nullement l'indice d'un ralliement à une doctrine du pluralisme juridique. Cette analyse s'est achevée sur une réévaluation du schéma gallican, que nous avons présenté comme une formule de coopération des pouvoirs, et non d'assujettissement de l'Église à l'État. Il reste que si l'État demeure attaché à une axiomatique de l'*incorporation*, la société connaît, parallèlement, des processus d'émancipation. Ils jouent dans le peuple des fidèles. On a, à la suite de Michel Vovelle, montré comment s'opère à la fin du siècle, un décrochage par rapport aux

pratiques issues du modèle tridentin. Ils jouent aussi dans la République des lettres. On a montré comment l'orthodoxie religieuse était contestée par trois courants, dont on repère la prégnance sociale dans les *Cahiers de doléances* de 1789, qui constituent autant de fronts contre l'alliance du trône et de l'autel. Des développements conséquents ont été consacrés, dans cette perspective, au jansénisme, souvent associé au gallicanisme parlementaire, au richérisme, et à la philosophie rationaliste. On a retrouvé l'influence de ces tendances dans les politiques religieuses menées sous la Révolution, bien que la maquette révolutionnaire ne se soit pas sortie d'une pièce de leurs élaborations. Elle doit aussi beaucoup aux jeux des acteurs et aux logiques de conjoncture, au sein desquels il y a lieu de mettre au premier plan les « logiques de panique et de violence » (Georges Lefebvre).

La première phase de la Révolution se caractérise par la construction d'un nouveau cadre juridique, lui-même ancré dans le modèle philosophique de la subjectivité politique. L'idée s'affirme dans le texte de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, que nous avons étudiée dans le jeu des débats qu'elle a suscités. On a pointé une double mutation. D'une part, la recomposition du principe de légitimité. On a insisté ici sur la substitution de la nation à Dieu, en montrant que la première s'attribue en fait les propriétés du second, et que le second se trouve pensé à partir des conceptions de la philosophie déiste. Parallèlement, la figure royale se désincarne, déserte son « corps immortel », pour n'être plus qu'un auxiliaire de la puissance nationale. D'autre part, la constitution du principe d'autonomie. Le débat autour de l'article X de la *Déclaration* a fait l'objet d'une étude particulière. Sa formulation oblique, exprimée négativement (« Nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi »), dit toutes les résistances, exprimées par les catholiques mais aussi par les rationalistes, que provoque la reconnaissance de la liberté de conscience. Admise dans le *corpus juris*, elle est, dans le même mouvement, restreinte dans son expansion. La *Déclaration* fait de la liberté de croire (et de ne pas croire) une liberté strictement individuelle : elle n'évoque pas la liberté de culte (il faudra attendre la Constitution de 1791 pour que celle-ci soit consacrée), encore moins la liberté de religion. Elle s'en tient simplement à la liberté d'opinion. Le Constituant soumet par ailleurs l'exercice de la liberté de croire à un contrôle plus strict que celui exercé sur les autres libertés, comme le signifie l'usage de la notion d'ordre public reprise de l'Ancien Régime. Cette conception des choses n'est cependant pas sans effet sur le statut des minorités discriminées par le droit ancien : faisant éclater le principe d'unité de foi, elle rapatrie dans le corps national les protestants et, un peu plus tard, les juifs auxquels le séminaire a consacré des développements substantiels. Cette analyse de la théorie de la liberté ne s'est pas faite sans référence au légicentrisme : c'est le propre en effet du régime politico-juridique français que de défendre dès cette période, en une sorte de rousseauisme culturel, un système, qu'on ne trouve pas ailleurs, d'articulation du pouvoir et de la liberté.

Qu'en est-il alors des manifestations collectives de la foi ? Elles sont soumises à une régulation étatique qui vise à transformer les cultes, l'Église catholique au premier chef, en instruments du pouvoir national. Cette transmutation s'est opérée

en deux temps. Il s'est agi d'abord de déconstruire le modèle corporatiste issu de l'Ancien Régime. Le séminaire a, dans cette perspective, particulièrement insisté sur la philosophie de l'unité portée, toutes tendances confondues ou presque, par les révolutionnaires. Celle-ci sans doute était annoncée par quelques traits sous l'Ancien Régime (on pense en particulier aux écrits de d'Aguesseau et de Turgot). Elle se structure réellement en 1789. On a montré pourquoi le nouveau régime dénonçait les corporations et comment il a reconstitué le social à partir d'une polarisation individu/État, laissant entre ces deux acteurs un « espace immense et vide » (Tocqueville). La corporation religieuse est touchée au premier chef, dans son organisation globale (l'« ordre » du clergé) comme dans ses démembrements (les ordres séculiers et réguliers). La question récurrente en France du costume religieux a fait l'objet d'une investigation spécifique. Dans le même mouvement, l'Assemblée s'est employée à construire une autre structure d'Église, sur le fondement de la Constitution civile du clergé. Celle-ci vise tout à la fois à rationaliser, à démocratiser, à nationaliser le catholicisme. Cette reconfiguration de l'Église répond à une double motivation que décrivent, selon une ligne toute jansénisante, les débats parlementaires : elle est à la fois juridictionnaliste (assurer un contrôle de la nation sur l'Église) et régénératrice (conduire le catholicisme à se réformer). Cette vision de l'Église se heurtera à l'opposition de Rome et de toute une partie du clergé français : le bref *Quo aliquantum* promulgué par Pie VI en 1791 doit être analysé, à cet égard, comme une matrice de l'intransigeance ultramontaine qu'on verra se développer et s'enrichir tout au long du XIX^e siècle. La résistance de la France catholique ouvre, à la faveur d'un changement des élites dirigeantes, sur la production d'une nouvelle politique. L'an II voit s'inaugurer une politique de déchristianisation dont on a étudié la « logique de violence ». Il voit aussi se mettre en place une « religion politique » au sens d'Emilio Gentile, que le Directoire conservera partiellement, en dépit de la séparation, la première de l'histoire française, qu'il décrète début 1795.

La trajectoire révolutionnaire nous aura confrontés à une phase « absolutiste » de la relation Église/État dans laquelle le politique n'entend pas laisser la société religieuse se construire à partir de sa consistance propre. La sphère individuelle, sauf pendant la terreur (que nous avons analysée ici dans la diversité des interprétations qu'elle a suscitées), existe sans doute, on entend bien qu'elle ne fasse pas l'objet d'une expression collective autonome. On ne connaît pas encore la distinction, que le XIX^e siècle imposera progressivement, entre la sphère étatique et la sphère collective. L'État est alors, *mutatis mutandis*, ce qu'était l'Église dans l'ordre ancien : un *corpus mysticum*, englobant dans son aire la totalité des segments de la société (voir, à cet égard, les analyses de Voegelin).

Stabilisation napoléonienne et politique concordataire

(conférences données en 2010-2011)

Comment finir la révolution ? Cette question, qui sera celle du XIX^e siècle, perçe déjà sous Napoléon, dont elle détermine la politique religieuse de stabilisation. C'est à l'examen de la genèse et du développement de cette politique que le séminaire a été consacré en 2010-2011.

La politique concordataire est la résultante d'une configuration spécifique d'acteurs et de circonstances. Les acteurs ? On s'est arrêté ici sur la religion de Napoléon Bonaparte et de ses proches, Portalis surtout, « catholique sans fanatisme et philosophe sans impiété » (Claude Langlois), mais aussi Cambacérès ou Talleyrand. Des indications ont été données sur les réseaux maçonniques qui soutenaient le nouveau gouvernement. Le portrait que nous avons dressé du Napoléon public le situe comme un homme des Lumières. Celui-ci n'entend pas placer la société sous le dais d'une religion unique. La tolérance est au cœur de son système d'idées, pour peu certes que la religion respecte la souveraineté de l'État : il faut, explique-t-il, « tolérer les religions qui tolèrent les autres dès lors qu'elles respectent les devoirs du citoyen ». On peut d'ailleurs soutenir que c'est sous Napoléon que s'institue une véritable liberté de culte. Parallèlement, le futur empereur retrouve le principe d'utilité sociale de la croyance, qu'il place parmi les grands éléments qui cohésionnent la société ». Il ajoute qu'en France, c'est évidemment, étant donné son poids social et historique, autour du catholicisme romain que doit s'organiser l'éthos commun de la société, en y adjoignant cependant l'apport des dénominations minoritaires (c'est tout l'enjeu aussi de ses politiques protestante et juive). Le contexte se prête à cette réintégration. Le tournant du siècle voit les cultes de substitution marquer le pas. Sauf dans certaines régions très circonscrites, la société ne se reconnaît, ni dans les cultes décadaires ou théophilanthropique, ni dans l'Église constitutionnelle de l'abbé Grégoire. Parallèlement, le catholicisme romain retrouve droit de cité. Le succès du *Génie du christianisme* qui ramène la France à sa « création par l'Église » est l'un des signes de ce retour, comme, dans l'ordre de la pratique religieuse, la reviviscence de l'assistance à la messe, la réduction des délais de baptême, même dans les diocèses du bassin parisien, et la remontée des dévotions populaires.

Mais l'analyse s'est portée aussi sur la construction du droit concordataire. On a suivi les échanges d'arguments entre le pouvoir politique et la puissance romaine. Celle-ci, bien sûr, se félicite de cette proposition de réintégration dans la sphère publique. Elle entend cependant que le retour se fasse dans la continuité de l'organisation de l'Ancien Régime : il convient que le catholicisme demeure religion de l'État, que la nation soit tenue à l'unité de foi, que les évêques nommés sous l'Ancien Régime demeurent en poste. Rien de cela ne sera retenu par le Premier Consul. Le Concordat admet certes des éléments lourds d'officialisation du catholicisme : le gouvernement reconnaît l'Église catholique (mais seulement dans sa prééminence sociologique, et non dans son inerrance théologique), lui accorde la liberté de culte (sous réserve cependant des dispositions relatives à la « tranquillité publique ») et la dote d'un financement public, forme de compensation à la nationalisation des biens ecclésiastiques opérée au début de la Révolution. Mais le Concordat ne qualifie

nullement le catholicisme de religion de l'État. Il comporte en outre des éléments de disciplinarisation, contenus dans les articles relatifs à la circonscription des diocèses, à la nomination des évêques, au serment au gouvernement. Ces éléments seront renforcés en 1802 par les Articles organiques, qui concernent aussi le culte protestant, dans ses expressions luthérienne et réformée. Ces Articles organiques, souvent cités, sont trop peu lus. Ils sont pourtant la matrice des relations Églises/État durant tout le XIX^e siècle. Nous leur avons consacré de longs développements, en montrant comment ils ont percuté la logique des droits ecclésiastiques, d'autant du reste qu'ils ont été consolidés par des textes ultérieurs (voir, par exemple, le « Concordat » de 1813). La question du culte juif a été analysée de même. On a tenté de cerner la configuration des débats à l'extérieur de la communauté juive (à travers le triptyque Napoléon/Bonald/Grégoire) et en son sein (à travers les positions de l'Assemblée des notables et du Sanhédrin) : si la réintégration des juifs dans la sphère de la reconnaissance s'opère en 1808, ce n'est pas sans restriction, comme l'indique l'un des trois décrets, l'« infâme décret », du 17 mars.

Ce modèle concordataire articule ainsi trois principes majeurs. Le principe de souveraineté, d'abord : l'État n'entend nullement revenir au modèle d'hétéronomie qui voudrait que le droit positif s'engendre à partir de la loi divine. Le pouvoir rappelle constamment, comme par exemple dans le Préambule du Code civil rédigé par Portalis, que la raison seule inspire la loi. C'est ce schéma de raisonnement, avec le dessein, il est vrai, de s'adapter aux formes de la société française, qui conduit Napoléon à défendre l'idée de pluralisme religieux que l'Église catholique, alors, n'accepte pas. Le principe de reconnaissance, ensuite : l'Église romaine, et les autres cultes, trouvent place dans l'État. Cette réintégration opère sur un mode « négatif » au sens d'I. Berlin : le gouvernement accorde à l'Église la liberté de culte, et, malgré les censures, une relative liberté d'expression. Elle opère sur un mode « positif » : la religion se trouve réinstallée dans l'appareil étatique. Considérée comme l'une des « masses de granite » de la société, elle est censée structurer l'esprit public à partir d'un code commun de normes morales. Le pouvoir impérial lui donne ainsi droit d'intervention dans les écoles publiques ; il l'emploie également, comme l'a montré le sacre de 1804, dans son cérémonial officiel. Ce dernier point, essentiel, a fait l'objet de développements circonstanciés : il s'est agi de comprendre comment une religion particulière (ou des religions particulières) pouvait faire cause commune avec la religion civile qu'un pouvoir tente de constituer. Le principe de surveillance, enfin. L'État n'entend pas cependant laisser l'Église, non plus que les autres cultes reconnus, à une totale autonomie. Tout est fait pour soumettre leur activité à son contrôle. On craint en effet que les Églises se développent comme des corps autonomes, venant à la fois contester les lois de l'État et constituer des principautés à l'intérieur de la nation. Ce retour sur le modèle napoléonien s'est prolongé sur une réflexion plus théorique concernant le gallicanisme : on a opposé au gallicanisme d'Ancien Régime, marqué par la théologie des deux sociétés, un *néo-gallicanisme* ordonné autour du principe d'inclusion du religieux dans l'État. On y a ajouté aussi une réflexion sur la question de la sphère publique que les légistes de l'époque, méconnaissant le concept de société civile, peinent à distinguer de la sphère étatique.

On a voulu s'arrêter enfin sur la contestation du modèle concordataire. Le modèle napoléonien a fait l'objet d'un accueil favorable de la part des forces sociales en présence. Chacun y trouvait son compte, d'une certaine manière : l'État pouvait se reconstituer sur le fondement d'un retour à la paix religieuse ; l'Église pouvait, en « retrouvant son ancienne gloire », reconstituer ses assises sociales. Des traditionalistes, bientôt ultras, comme Bonald, s'y sont ralliés également. Les choses ne sont pourtant pas sans nuances. Très vite le consensus se brise : deux fronts, où s'exprime l'opposition des deux France, se constituent. D'un côté, la politique de la raison. On a interrogé, dans cette perspective, la pensée des Idéologues, celle de Pierre Daunou ou de Destutt de Tracy notamment, qui annoncent par plus d'un trait la pensée républicaine des années 1860-1870. On a rendu compte aussi des discussions au sein de l'Église constitutionnelle, des réflexions en particulier de Grégoire et Le Coz. De l'autre, la politique de la nostalgie. Ce front n'est pas unifié. Certains campent sur le refus pur et simple du Concordat de 1801, qui lui semble bafouer, en exigeant la démission des évêques d'Ancien Régime, les libertés de l'Église gallicane. On a versé, dans cette perspective, des pièces au dossier de la « petite Église ». Quant au Pontife romain, on le voit peu à peu se figer, dans un contexte qui voit la politique impériale changer de nature, dans un intransigeantisme néo-bellarminien qui entend résister à la vision moderne d'une inclusion de l'Église *dans* l'État.