HAL
open science

MÉMOIRE DE SYNTHÈSE - Eclairages socio-historiques sur le rapport catholique au politique depuis les années 1950. Comparaison franco-américaine

Blandine Chelini-Pont

To cite this version:

Blandine Chelini-Pont. MÉMOIRE DE SYNTHÈSE - Eclairages socio-historiques sur le rapport catholique au politique depuis les années 1950. Comparaison franco-américaine. History. Ecole Pratique des Hautes Etudes de Paris, 2011. tel-02539104

HAL Id: tel-02539104

https://amu.hal.science/tel-02539104

Submitted on 9 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Mémoire de synthèse
Pour l'habilitation à diriger des recherches

BLANDINE CHELINI-PONT

ÉCLAIRAGES SOCIO-HISTORIQUES SUR LE RAPPORT CATHOLIQUE AU POLITIQUE DEPUIS LES ANNÉES CINQUANTE

Sommaire

Introduction :
Les Etats-Unis et la France, pays de comparaison (p. 2)

Première partie :
La continuation constatable d'une politique catholique
A. Reconfiguration de l'énonciation politique (p. 7)
B. Politique bilatérale, européenne et internationale du Saint-Siège (p. 15)
C. Expansion catholique (p. 24)

Deuxième partie :
La résurgence catholique dans l'imaginaire civil (p. 25)
A. L'esprit de religion dans les religions civiles (p. 26)
B. L'évolution socio-juridique du régime de laïcité (p. 31)
C. Laïcité et *First Freedom* comme mythes et leur alliage chrétien (p. 33)

Conclusion (p. 33)

Introduction

Les travaux que j'ai poursuivis depuis ma thèse, consacrée aux relations entre le Saint-Siège, l'Eglise catholique aux Etats-Unis et l'Etat américain pendant la seconde guerre mondiale, trouvent une unité thématique dans l'analyse des formes nouvelles de la présence catholique dans la vie politique des sociétés occidentales depuis les années cinquante, temps de leur grande vague de sécularisation. Mes travaux ont été conduits à partir de deux terrains apparemment peu propices à cette manifestation, que seraient les Etats-Unis et la France : la tradition politique américaine, marquée par un libéralisme fondateur et insérée dans une culture religieuse protestante et pluraliste, n'a jamais eu à faire dans le passé à la moindre influence catholique sur son contexte politique. De son côté, si la France a été un pays très marqué par son rapport au catholicisme, l'érosion de ce lien direct paraît à ce point irréversible que certains auteurs formulent l'hypothèse d'une ex-culturation politique et culturelle définitive. S'intéresser alors à la visibilité politique *contemporaine* du catholicisme dans ces deux pays qui soit ne l'ont jamais connue soit ne la connaîtraient plus, peut ressembler à une gageure. Je l'ai tenue pourtant, sans grande difficulté, en poursuivant les questionnements qui s'étaient dégagés de mon travail de thèse autour de l'existence et de la continuation d'un fort tropisme catholique pour le politique. J'ai cherché à retrouver les vecteurs de cette présence précisément aux endroits où son évidence faisait défaut. Y avait-il, même dans un pays « neuf » et « hors contexte » comme les Etats-Unis, moyen de confirmer l'intérêt catholique pour le politique et aussi de confirmer l'influence de cet intérêt, malgré l'accélération d'une sécularisation socioculturelle générale et interne? Y avait-il, malgré la délégitimation de l'institution cléricale et de sa production normative en France comme aux Etats-Unis, une similaire et apparente continuation de thématiques repérables dans le débat public? Plus généralement et en sortant de la comparaison franco-américaine, la culture politique du catholicisme s'était-elle modifiée ou renforcée dans le concert international ? S'était-elle adaptée à l'environnement concurrentiel d'un christianisme mondialisé et multiforme, dans lequel l'institution catholique se manifesterait toujours comme une puissance, diplomatique et missionnaire?

En cheminant sur ces sujets, j'ai été amenée à dégager quelques constatations sur les formes actives de la présence catholique dans le politique contemporain, des constatations qui tentent de dépasser par la comparaison, tel ou tel contexte national marqué par des différences de sécularisation. Mais inversement, j'ai été également amenée à retrouver des formes moins volontaires, induites par l'évolution des démocraties occidentales vers l'ultramodernité religieuse et politique, telle que l'a théorisée Ulrich Beck dans les années 1980. Deux questions ont particulièrement retenu mon attention : la réintégration symbolique de référents religieux –et partant catholiques- dans les imaginaires civiques et également la détermination participative des religions–et partant de la catholique- dans le champ de la société civile. Ces deux présences, postulées comme collatérales à notre modernité tardive, sont en train d'être à leur tour assimilées et usitées comme de nouveaux paramètres 'profanes' de la politique catholique. Quelles conséquences ces nouvelles formes ont-elles sur le partage des idées politiques, sur la lecture des systèmes constitutionnels et partant sur l'évolution des législations nationales, alors même que nos sociétés connaissent une forte sécularisation socioculturelle permettant paradoxalement un pluralisme religieux effectif et une variabilité très différenciée des niveaux d'engagement religieux, dans un mélange toujours plus grand de leur population? C'est à ces questions que je suis actuellement attelée, toujours à partir de mon champ franco-américain.

Je me garderais de prétendre avoir atteint le stade de la récapitulation théorique. Je me situe plutôt au milieu d'un chantier encore en évolution, armée de quelques éclairages qu'il me faudrait élargir et approfondir. Pour aborder toutes ces questions, ma démarche épistémologique a été de type sociohistorique. Je ne me targue pas de maîtriser toutes les implications méthodologiques de la sociohistoire, développée comme un courant novateur depuis une quinzaine d'années, combinant les principes fondateurs de l'histoire et de la sociologie[1]. Ce courant a conforté la méthode de bien des travaux qui l'ont précédé, notamment parmi les politistes esquissant une épistémologie pratique de la science politique.[2] Mon approche est davantage redevable à la lecture et à l'enseignement de grands auteurs que l'on peut situer du côté de l'école de l'histoire politique, une école dont on sait qu'elle s'appuie sur les apports diversifiés d'une pluralité de disciplines, historiens de la vie politique et de la vie religieuse, sociologues du religieux, de la laïcité et de l'intégration religieuse dans les comportements politiques, sociologues et philosophes politiques. Tous m'ont éclairée sur la notion polysémique de « culture », religieuse et politique, pour rendre compte de phénomènes collectifs et agissants dans l'évolution des sociétés contemporaines. Ma dette à l'égard de l'école historique de l'Institut d'Etudes Politiques de Paris, est de ce point de vue fondamentale. La « culture du politique » envisagée par les éminentes personnalités qui l'ont fondée et qui continuent de le faire, a signifié pour des générations d'apprentis politistes et historiens -dont je fus- une accoutumance indélébile aux lieux et milieux d'origine des univers politiques, au temps de formation de leur corpus et sensibilité, quand s'élaborent des mythologies inséparables d'un contexte et se mettent en place tous les déséquilibres opportuns qui favorisent leur succès. J'ai appris à considérer l'histoire contextuelle et sa proximité-distance avec un environnement religieux, comme un éclairage particulièrement pertinent pour comprendre la persistance ou l'apparente émergence de courants et d'attitudes propres à chaque époque, en un va et vient incessant entre les périodes. Ces historiens m'ont habituée à remonter la genèse où se forment les nouveaux états d'esprit et les nouvelles grilles de lecture, et ce, afin de rendre intelligibles et repérables les phénomènes d'évolution, d'amnésie, de brusques certitudes, de déconstruction également dans une dialectique féconde. A leur contact, j'ai pris goût à repérer les idées, à les voir circuler, se déplacer ou disparaître, dans les textes, les groupes et les appareils, à partir d'un temps de formation parfois lent et souvent épars. J'ai appris à voir comment elles s'imposent à certains moments. Ma démarche s'attache ainsi à suivre, dans la chronologie des passages, des basculements, des mutations, des recompositions, les énonciations médiatisées qui rendent compte de l'interaction entre les idées et leur environnement socioculturel.

J'ai essayé de suivre, dans cette perspective, la prégnance catholique dans les évolutions sociopolitiques contemporaines. J'y manifeste une préférence sensible pour la fabrication des idées, leurs modes de médiation et leurs conséquences légales, à travers plusieurs thèmes en résonance au fur et à mesure de mon travail. J'ai avancé au gré de ma curiosité, curiosité à vrai dire souvent contrainte par les obligations de mon métier, sans chercher à abolir mes thèmes l'un par l'autre, tandis que je les ai poursuivis ensembles une fois qu'ils avaient émergé autour de mon premier questionnement sur « l'ingérence » politique catholique. Mes thèmes sont les étapes d'une même interrogation restée intacte :

---

[1] Gérard Noiriel, *Introduction à la socio-histoire*, Collection Repères, La Découverte, 2006. François Buton et Nicolas Mariot (dir), *Pratiques et méthodes de la socio-histoire*, PUF, 2009.

[2] Yves Déloye et Bernard Voutat (dir), *Faire de la science politique. Pour une analyse socio-historique du politique*, collection socio-histoires, Belin, 2002, notamment Chapitre I, *Entre histoire et sociologie : l'hybridation de la science politique*, par Yves Déloye et Bernard Voutat, pp. 7- 25

comment appréhender, à partir de leur déploiement historique, les recompositions associatives du catholicisme et du politique dans nos sociétés sécularisées?

I. La continuation constatable d'une politique catholique

La politique catholique ressemble aujourd'hui à un vaste chassé-croisé d'injonctions magistérielles apparemment décalées dans les pays sécularisés et pourtant activement commentées et influentes dans la vie internationale, couplées à des thèmes sécularisés et plurivoques, aux mobilisations fragmentées, dont les répercussions politiques et légales sont ambivalentes. Elle fait montre d'une grande plasticité. Mon intérêt a consisté à retrouver, sous l'apparence d'une parole distendue dans la sécularisation, la continuation plus ou moins feutrée d'une spécificité, fondée sur une posture implicite, une posture énonciatrice jamais tarie, montrant que le cœur institutionnel du catholicisme n'a pas renoncé à une vision propre de l'origine, de l'exercice et du contrôle du pouvoir politique.[1] J'ai travaillé avec l'hypothèse que le déterminant catholique continuait d'exister et qu'il nourrissait, dans les contradictions mêmes et l'affaiblissement de ses sources discursives, une parole politique qui resurgit plus clairement depuis une dizaine d'année dans les débats normatifs, éthiques et éducatifs. Je l'ai étagé assez simplement en trois niveaux de médiation, la parole directrice du magistère catholique, la parole interventionniste du corps ecclésial et la parole multiforme, diffuse et autonome des acteurs civils, en faisant le pari d'une corrélation plus ou moins articulée entre les trois. J'ai également cherché à repérer quelques thèmes privilégiés de l'action internationale du Saint-Siège et à mesurer une éventuelle géopolitique missionnaire et démographique du catholicisme.

A. Reconfiguration de l'énonciation politique

a. Souplesse opportune du magistère authentique

Le magistère conciliaire n'a pas renoncé à l'enseignement politique de l'Eglise catholique comme l'ont montré les travaux de Philippe Portier. On aurait pu penser qu'avec l'abandon de l'idéal sacerdotaliste dans les textes conciliaires et la sécularisation concomitante de l'univers dans lequel elle évoluait, l'Eglise romaine avait abandonné sa vieille emprise sur la sphère des connaissances et des pratiques. D'une certaine manière c'est le cas. Vatican II reconnaît l'entière indépendance du registre profane. Pour autant, le concile n'a pas postulé l'auto-suffisance de ce registre et conserve, dans ses linéaments, un refus clair de l'idée moderne d'autonomie absolue du politique.[2] Il ne s'agit plus de présenter une doctrine politique « officielle » du catholicisme sous une forme autoritaire, fixiste et néo-scolastique, aux accents théocratiques encore perceptibles sous Pie XII. Nous assistons, depuis déjà la première guerre mondiale -mais le phénomène s'est accru avec Pie XII et ses successeurs- à l'émergence d'un *magistère authentique*, notion propice à plus de souplesse et de latitude, que Vatican II a explicité et entériné. Le magistère authentique, n'est pas exactement le magistère ordinaire ou extraordinaire, deux notions bien enracinées dans la définition du Magistère vivant, pilier de la parole de vérité de l'Eglise catholique sur Dieu et le salut, après les Saintes Ecritures et la Tradition, Magistère dont l'autorité s'exerce au nom

---

[1] Philippe Portier, « La philosophie politique du catholicisme, changement ou permanence ? », *Revue Française de Science Politique*, 1986, 3, pp. 325-241.

[2] Jean-Yves Calvez, « L'Eglise a-t-elle changé dans son appréciation du politique ? », *Revue Française de Science Politique*, 1986, 3, pp. 342-348.

du Christ, c'est-à-dire par les évêques en communion avec l'évêque de Rome.[1] Qu'est ce que le magistère authentique, quelle différence avec le magistère ordinaire ou extraordinaire et quelles conséquences? Si le magistère ordinaire ou extraordinaire s'applique à l'enseignement des vérités de la foi pour lesquelles l'Eglise possède la double compétence d'interpréter les Ecritures et d'énoncer la Parole de Dieu et qu'il est donc revêtu- pour reprendre une expression théologique qui a le mérite de sa clarté, du charisme de l'infaillibilité-, le magistère authentique qualifie plus modestement le magistère *personnel* du pape et des évêques, sur des matières connexes ou qui ne relèvent pas directement de la foi révélée. Il se propose au croyant mais aussi à tout homme et ne réclame qu'une adhésion de « conviction » à sa démarche énonciative. Ce subtil déplacement de perspective permet, tout en préservant la capacité de régulation de l'Eglise sur les questions les plus diverses, d'inventer un espace de médiation, une relation dialectique du magistère avec la conscience personnelle du croyant, conscience considérée par ailleurs par le Concile Vatican II comme autonome. Par le magistère authentique, l'espace de l'autonomie de la conscience mais tout aussi bien celui de l'autonomie du politique est à la fois créé et préservé, tout comme la possibilité d'une évolution de l'enseignement « personnel » ainsi posé. Le résultat produit de facto une dynamique dialectique de l'adhésion.

Cette question a été l'objet d'un colloque que j'ai organisé sur les formes de l'autorité dans le christianisme en 2002.[2] Malgré le fait que le théologien jésuite Bernard Sesboüé y ait considéré que le magistère authentique était aujourd'hui sorti de sa fonction dialectique pour devenir à la fois dangereusement inflationniste et insidieusement indiscutable,[3] il est apparu que le magistère authentique est désormais le cadre des réflexions de l'Eglise catholique en matière de politique et de société et qu'il permet de continuer plus discrètement, un fort tropisme pour l'injonction et pour l'enseignement du droit naturel à la base de tout ordre politico-juridique selon sa tradition néo-thomiste. Le magistère authentique jouit d'une autorité moindre que le magistère universel (ordinaire est extraordinaire) et force est de reconnaître que ses traductions sont relatives et évolutives et qu'elles sont pour la plupart affectées d'un caractère provisoire. Cette position permet le déplacement des points de gravité du magistère non strictement dogmatique et éclaire la démonstration qu'Emile Poulat a faite du passage du central au périphérique et du périphérique au central dans l'étude du modernisme, de l'intégrisme et de la philosophie des droits de l'homme. Il éclaire le rapport à la censure des pensées théologiques ou politiques périphériques, qui ont pu passer de l'index à la tolérance et à l'assimilation. Et en termes d'époque, il éclaire le vaste mouvement politique de l'Eglise catholique au XXème siècle, depuis l'intégralisme régnant sous Pie X à l'ouverture au monde sous Jean XXIII et Paul VI et de l'ouverture au monde à l'intransigeantisme sous Jean-Paul II.[4]

A titre d'illustration, j'ai particulièrement étudié trois thèmes du magistère contemporain dont le sillage énonciatif a entraîné des mobilisations ou des inspirations politiques qui ont pu et peuvent, davantage encore aujourd'hui, se diffuser hors

---

[1] Constitution dogmatique *Dei Verbum* du 18 novembre 1965.

[2] « Les modalités de l'autorité dans le christianisme historique : quelle problématiques ? », colloque IDHR *Au nom du Christ, les modalités de l'autorité dans le christianisme*, LIDEMS, PUAM, Aix en Provence, 2003, pp. 9-13. voir le sommaire de ce colloque http://www.puam.univ-cezanne.fr/f/index.php?sp=liv&livre_id=562 .

[3] « Magistère ordinaire et magistère authentique », *Recherches de Sciences Religieuses*, 84/2, pp. 267-275. *Le Magistère à l'épreuve, l'autorité dans l'Eglise*, DDB, 2001, 320 p. « L'autorité magistérielle dans l'Eglise catholique contemporaine », *Au nom du Christ, les modalités de l'autorité dans le christianisme*, PUAM, op. cit., pp 150-166.

[4] Philippe Portier, *La pensée de Jean-Paul II, La critique du monde moderne*, Paris, Editions de l'Atelier, 2006, 450 p.

du sérail catholique devenu poreux. Ces thèmes d'étude ont été le fruit de circonstances accidentelles, mais ils forment finalement des exemples clairs de 'fabrication' d'une doctrine magistérielle authentique, qui ne peut pas cacher son processus évolutif et relatif. Le premier thème, l'Europe dans l'enseignement pontifical, m'est extrêmement familier puisque j'y ai consacré toute une année pour un mémoire de DEA dont le sujet m'a été imposé, lequel s'est transformé en livre, puis je l'ai enseigné dans un cours sur l'Eglise catholique en Europe après 1945 et j'ai essayé d'en suivre les évolutions et les injonctions assez dramatiques dans la dernière période du pontificat de Jean-Paul II.[1] Le second thème – La femme dans la doctrine catholique- m'a été proposé par la *Revue des deux mondes* et il m'a littéralement passionnée. J'ai constaté que Jean-Paul II avait réussi à introduire dans l'enseignement très traditionnel de cette Eglise, une véritable dénonciation des rapports de domination masculine et l'avait définie comme une conséquence réparable du péché originel.[2] Rien n'est résolu encore dans cette vision, du tabou sacerdotal, de la maîtrise de la fécondité et de tous les autres angles frictionnels par ailleurs bien énumérés dans la littérature sur la place et le rôle des femmes dans l'Eglise et en général, mais j'ai pu mesurer, pour avoir passé de longs moments ensuite sur la division des catholiques américains face à la cause du féminisme,[3] la mutation remarquable qu'opère ce 'magistère authentique' par rapport à la vision des femmes dans le catholicisme préconciliaire. Enfin, le dernier thème -la question de la doctrine écologique du catholicisme- est un thème peut-être inattendu, mais il est finalement majeur dans la fabrique magistérielle contemporaine. Je l'ai découvert quand les instances de mon université, dans le sillage d'un doctorat *honoris causae* décernées par elle au Patriarche oecuménique de Constantinople Bartholoméos Ier en 1997, ont été invitées par ce dernier à organiser un colloque scientifique sur la pensée de l'environnement dans le christianisme. Il s'avérait que le Patriarche avait écrit sur le sujet et organisait des manifestations académiques fréquentes pour confronter son enseignement sur le devoir religieux du chrétien dans la préservation des milieux naturels et de la biodiversité. Je fus chargée d'organiser au nom de mon université, ce colloque commun à Istanbul, épisode épique et haut en couleurs de ma vie universitaire : le colloque fut interdit par le gouvernement turc deux jours avant sa tenue, le contournement de cette interdiction s'avéra fatal pour notre budget. Toutes ces péripéties me valurent - après les difficultés occasionnées par l'élaboration scientifique du programme et par son financement - un interrogatoire de la Cour régionale des Comptes, une récrimination écrite et téléphonique du consulat turc de Marseille, et j'en passe.[4] Las, au-delà de l'anecdote, ce colloque a permis la mise en évidence d'une doctrine écologique catholique en cours de constitution, avec ses réseaux et ses acteurs, potentiellement liés à la frange alter-mondialiste des Forums sociaux mondiaux et continentaux, mis ailleurs en lumière par Christophe Grannec.

---

[1] Mémoire de DEA Histoire des idées politiques et des institutions, juin 1988 : *Le discours européen de l'Eglise catholique ;* puis *L'Eglise de Jean-Paul II face à l'Europe*, Nouvelle Cité, 1990, 210 p ; « L'Europe selon Jean-Paul II ; vision et pratique » (Europa wedlug Jana Paula II) *Revue Znack*, Varsovie, mars 1995. (tłum. Wojciech Buchner) 3(478), s. pp. 29-47. J'ai réactualisé mon analyse de ce thème dans un colloque de la *London School of Economics* de 2008 (dans les travaux joints), "Papal Thought on Europe and the European Union in the Twentieth Century » in *Religion, State and Society*, 1465-3974, Volume 37, Issue 1, 2009, pp.131–146

[2] « Jean-Paul II et l'évolution de l'enseignement catholique sur la femme », *Revue des Deux Mondes*, juin 2000 et « le deuxième sexe dans la pensée de Jean-Paul II », Revue *France-Forum,* dossier sur l'avenir des femmes, mars 2005, n°17, pp. 22-28 (dans les travaux joints). *« Doctrine catholique et féminisme »*, Table ronde sur la place des femmes dans les religions, Bibliothèque juive de Marseille, mai 2006, en ligne, at : http://www.akadem.org/sommaire/themes/liturgie/5/1/module_799.php

[3] Chapitre XII de ma recherche d'habilitation

[4] *Monothéisme et Environnement*, XIIe Colloque d'Istanbul-Halki de l'IDHC, PUAM, 1999, Ma contribution : « De la domination à la gérance, l'évolution historique des positions monothéistes sur l'espace naturel», Introduction, pp. 8-12.

b. Maintien et transformation de la prise de parole publique

Le magistère authentique est une première reconfiguration de la parole catholique appliquée aux sociétés sécularisées. Sa diffusion en est une seconde. Elle se fait dans un processus nouveau de régulation, apparue derrière la crise d'autorité conciliaire et la double perte de légitimité de l'institution catholique, perte dans l'énonciation de ses principes et perte dans le suivi desdits principes par ses appartenants, comme conséquence majeure de la sécularisation du monde catholique. J'ai essayé de présenter ce que je comprenais de cette nouvelle logique de régulation à l'ère de la mondialisation, en organisant un colloque sur l'hypothèse d'une géopolitique du christianisme.[1] J'ai présenté cette logique de régulation de manière générale, mais elle est applicable à la parole politique multi niveaux du monde catholique. Il y a d'un côté une énonciation magistérielle plus ou moins contestée en interne et audible en externe, pontificale mais aussi collégiale et épiscopale, qui constitue la parole directe de l'institution sur tout type de sujet et qui se présente comme une parole authentique. De l'autre, il y a une prise de parole diffuse et plurielle des catholiques, contestante, critique ou attestatoire de la première, puis une reprise indirecte des idées catholiques dans les débats de société au nom des balises à fixer, de l'éthique commune à consolider, etc. Et tout ceci marche cahin caha, sans vraiment de concertation, en produisant un sens politique apparemment éclaté.[2]

Le respect de la vie aux Etats-Unis

Quand on s'intéresse au niveau de la parole institutionnelle publique, celle-ci est souvent enrobée dans une mobilisation œcuménique et le retranchement justificatif de la contribution légitime de l'Eglise à la vie sociale. En ce qu'elle est médiatisée, cette parole publique reste légitime, même dans la critique de son ingérence. Elle se place dans le champ des propositions admises pour les débats de société. Les questions de la vie humaine aux Etats-Unis et du mariage en France, ont été les deux exemples que j'ai étudiés à l'articulation du social et du juridique.[3] La médiatisation épiscopale, et à côté d'elle la médiatisation pontificale qui la conforte ou la corrige en surplomb, prennent à témoin des sociétés sécularisées qui, dans le cas de la France auraient largement perdu leur héritage catholique,[4] ou qui, dans le cas des Etats-Unis, n'ont jamais connu son influence directe. Le modèle américain est de ce point de vue très instructif : avant la figure ultra-populaire de Jean-Paul II dans les années 1980 qui lui a donné de l'amplitude et un surcroît de rectitude, la parole catholique institutionnelle s'est médiatisée au moment de la sécularisation des catholiques et de la société américaine. Les évêques se sont mobilisés en apesanteur de leurs ouailles, remplaçant leur pression pastorale par une pression médiatique et politique qui reflète vers l'extérieur une puissance symbolique encore forte. Dès le lendemain de la décision *Roe* de 1973, la Conférence épiscopale américaine constitue un Office "droit à la vie" en son sein et renforce ses liens avec le Comité national du droit à la vie, le *National Right To Life*

---

[1] Co-publié avec Raphaël Liogier, *Géopolitique du christianisme*, Ellipses, 2003.

[2] « Les effets de la mondialisation sur le christianisme contemporain », in *Géopolitique du christianisme*, Ellipses, 2003, pp. 159-169 (dans les travaux joints). « Le caravansérail catholique », conclusion co-écrite avec Jean-Paul Willaime, in *Le catholicisme*, collectif sous la direction de Céline Béraud. Introduction de Danièle Hervieu-Léger, Editions de l'EHESS, 2011

[3] « Le mariage civil, thème de convergence interreligieuse en France », in *Religions, Droit et Sociétés dans l'Europe Communautaire, colloque IDHR,* PUAM, Aix en Provence, 2000, pp. 91-117 (dans les travaux joints)

[4] Guy Michelat, Julien Potel, Jacques Sutter, *L'héritage chrétien en disgrâce,* L'Harmattan, 2003, Danielle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, 2003.

Committee, à la Convention du mouvement à Détroit en juin 1973. Désormais, tous les comité Pro-vie formés dans chaque Etat coordonnent leurs activités avec les équipes diocésaines Pro-vie, nommées par les évêques et chargées d'avoir des relations suivies et soutenues avec les Gouverneurs, les sénateurs et les représentants de chaque district électoral.

On retrouve la Conférence épiscopale en 1975 au cours des élections présidentielles, cherchant à occuper la campagne avec cette question de l'avortement autorisé. Elle publie en novembre une lettre pastorale qui est un véritable plan de pression politique.[1] Son but, posé noir sur blanc, est d'empêcher la nomination de juges favorables au droit à l'avortement dans les juridictions inférieures à la Cour Suprême. Dans leur plan, les évêques font la liste d'une vingtaine d'organisations catholiques de première importance comme les Chevaliers de Colomb, la *Catholic Press Association*, la *Catholic Physicians' Guild,* et la *Catholic Lawyers Association*, afin qu'elles se concertent pour établir une stratégie claire et se partagent le lobbying, en établissant une structure de liaison entre Washington et leur propre office national. Toutes les organisations catholiques, nationales, régionales, diocésaines et paroissiales sont priées à leur niveau de faire pression sur l'appareil judiciaire, légal et politique pour éviter la propagation des litiges pro-avortement. Durant la campagne, les évêques manifestent leur mécontentement devant le silence de Carter sur l'amendement anti-avortement -tandis que le parti républicain et son candidat Gerald Ford prend une position clairement favorable - et une rencontre avec Carter, le 31 août 1976, n'arrange pas leur humeur, définie comme « désappointée » par la presse nationale.[2] Au Congrès lui-même, les évêques ont l'appui du représentant républicain, Henry Hyde, Président de comité judiciaire de la Chambre, qui prend l'initiative de promouvoir le premier un amendement anti-avortement dans la Constitution américaine.[3]

La Lettre pastorale de 1975 et son plan d'action contre l'avortement sont ce que Timothy A. Byrnes considère comme la pression la plus concentrée et la plus agressive jamais excercée par l'épiscopat américain.[4] Selon lui, après cet effort, les évêques vont prendre l'habitude –et les médias américains l'habitude de cette habitude- d'intervenir pour influencer les décideurs politiques et judiciaires. Ils s'investissent dans la surveillance des politiques publiques familiales. Ils s'investissent pour assouplir la Séparation, et, au nom de la place bénéfique de l'Eglise dans le corps social, justifier l'aide publique aux écoles confessionnelles ou aux activités caritatives de leurs diocèses, ordres et associations.[5] Pour autant, leur prise de parole nouvelle ne signifie pas que les catholiques, même les plus pratiquants, aient la même position qu'eux. Alors qu'avant les années 1960, l'intervention politique des évêques était

---

[1] *The Pastoral Plan for Pro-Life Activities,* in Hugh John Nolan, *Pastoral Letters of the United States Catholic Bishops,* Washington DC, United Catholic Conference, 1984, volume 4, pp. 81-91.

[2] Thimoty A. Byrnes, *Catholics Bishops in American Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1991, "Electoral Politics-1976", (68-81), pp. 75-77. Cependant comme nous l'avons vu, les catholiques voteront pour Carter et non pour Ford, malgré la préférence affichée de la Conférence épiscopale pour Ford.

[3] Après 1976 Hyde et d'autres ont été capables de bloquer les fonds fédéraux pour les programmes relatifs à la facilitation de l'avortement (promotion et prise en charge) mais aucune loi du Congrès, aucune loi d'Etat, ou aucun amendement constitutionnel ne l'ont jamais interdit. Sur l'échec de l'amendement Hyde, premier d'une longue série, voir de Basile Uddo, « Victory at a Snail's Pace », *Human Life Review*, 6, 1980, pp. 27-38. et Marian Faux, *Roe v. Wadz : The Untold Story of the Landmark Supreme Court Decision That Made Abortion Legal*, pp. 319-339.

[4] Thimoty A. Byrnes, *Catholics Bishops in American Politics*, pp. 58-59. Du même auteur en collaboration avec Mary S. Segers, eds, *The Catholic Church and the Politics of Abortion,* Boulder, Colo, Westview Press, 1992, 193 p. Cet ouvrage fait l'historique des actions anti-avortement dans les différents Etats de 1973 à 1990.

[5] John M. Swomley, " One Nation Under God: National Council of Catholic Bishops Seeks to Influence Policy", *Humanist*, mai-juin 1999.
Consultable sur http://findarticles.com/p/articles/mi_m1374/is_n3_v58/ai_20770505/?tag=content;col1

chose extrêmement rare et très écoutée par les catholiques, avec les années 1970, cette intervention se fait plus fréquente et de manière plus médiatique, mais elle ne les touche que partiellement. Il se trouve que la position des évêques sur l'avortement est apparemment la même que celle de la droite *ultra* ou des catholiques néoconservateurs, mais les deux mouvances suivent d'abord leur position. Quant aux catholiques de gauche, ils dénient aux évêques une vraie autorité sur cette question.[1] Au moment des présidentielles de 1976, l'électorat catholique, pris dans son ensemble, vote pour Jimmy Carter, le démocrate, malgré le choix assez clair de la Conférence épiscopale en faveur de Gerald Ford.

Les années 1970 se caractérisent donc aux Etats-Unis par un effacement de l'autorité des évêques sur la population catholique, notamment en matière de morale sexuelle et de bioéthique.[2] Les laïcs construisent leur propre morale et conduisent leurs propres combats, sans prendre vraiment en compte la parole épiscopale comme parole légitime. Mais en même temps, les évêques deviennent des acteurs du débat public. Leurs textes pastoraux sur l'économie et sur les armes nucléaires, effet direct de l'usage du magistère authentique, sont un pavé historique dans la politique extérieure de Ronald Reagan et auront un impact médiatique considérable.

Les mobilisations en faveur du mariage traditionnel en France

Le même phénomène peut se constater pour la prise de parole des évêques français dans la bataille du PACS des années 1990.[3] Dans l'étude du débat sur la mise en forme légale de ce pacte de vie commune et les tractations auxquelles il a été soumis, l'effort de l'épiscopat catholique à faire entendre coûte que coûte une parole différenciée et de droit naturel sur le mariage, autre thème clef du magistère catholique,[4] a été particulièrement fort et efficace. Le PACS a paradoxalement fait barrage à la réforme du mariage en faveur des couples homosexuels. La parole épiscopale s'est conjuguée en un front commun autour de la signifiance proprement anthropologique de la différenciation sexuelle, intégrée dans le droit du mariage civil, et des penseurs aussi différents qu'Irène Théry ou Shmuel Trigano ont fait entendre leur voix dans ce concert hétéroclite des tenants d'une nature humaine sexuellement complémentaire, en un référent jus-naturaliste jamais énoncé comme tel, où anthropologues et sociologues pensant la différentiation nécessaire, se sont retrouvés avec des hommes de religion, face aux tenants d'une logique libérale et subjective des relations de couple que le droit doit venir encadrer. Ce barrage français est même particulièrement éclairant d'un habitus passé sous silence. Alors qu'ailleurs en Europe, la question de l'égalité des genres a provoqué

---

[1] Mary Jo Waiver, « Resisting Traditional Catholic Sexual Teaching : Pro-Choice Advocacy and Homosexual Support Groups", in *What 's Left? Liberal American Catholics*, Indiana University Press, 1999, (88-111), pp. 92-96 sur la position des *Catholics for a Free Choice*.

[2] James D. Davidson et al., *The Search for Common Ground : What Unites and Divides Catholic Americans*, Fort Wayne, Ind., Our Sunday Visitor Press, 1997. Voir également Tom Fox, *Sexuality and Catholicism*, New York, George Braziller, 1995, p. 137. La thèse de Fox est que le premier spectre droite-gauche apparu aux Etats-Unis s'est creusé à partir de la morale sexuelle. Son livre reprend tous les thèmes névralgiques du catholicisme américain, avortement, homosexualité, femmes dans l'Eglise, contrôle des naissances, abus sexuel du clergé, célibat des prêtres.

[3] « Le mariage civil, thème de convergence interreligieuse en France », in *Religions, Droit et Sociétés dans l'Europe Communautaire, colloque IDHR*, PUAM, Aix en Provence, 2000, pp. 91-117 (dans les travaux joints)

[4] « Réflexions sur l'évolution normative du mariage », in *Dialogues politiques, revue plurielle de Science Politique*, (revue en ligne de l'IEP d'Aix-en-Provence, numéro 0. J'ai également co-organisé un colloque sur la question des *Religions face à l'évolution de la notion de mariage* en 2006, publié dans l'Annuaire Droit et Religions, 2006-2007, voir sommaire http://www.puam.univ-cezanne.fr/f/index.php?sp=liv&livre_id=683

les premières modifications légales en faveur du mariage homosexuel, et alors que le projet d'un amendement fédéral pour assurer la différence sexuelle dans le mariage civil n'a jamais réussi à passer aux Etats-Unis, remplacé par une loi fédérale menacée d'inconstitutionnalité, le Parlement français a fabriqué une alternative qui préserve la symbolique de l'institution du mariage. De la même manière que pour les lois éthiques, la préférence française pour un ordre juridique, toujours moins sensible à la reconnaissance de la liberté ou des besoins énoncés par les personnes dans leur comportement individuel qu'à la permanence d'une loi commune « naturelle », reste forte. Elle me paraît signaler ce non dit puissant de la représentation de la norme en France, assez proche à mon avis de la « science de l'être » catholique.

c. restitution catholique dans le champ citoyen

Qu'en est-il de cette mobilisation au dernier niveau de la prise de parole ? Une comparaison de surface entre le jeu politique américain et le jeu politique français depuis les années 1950 permet de faire quelques constats sur ce dernier ou ce premier niveau de la parole catholique en politique, le niveau de la société civique, telle qu'elle est organisée en démocratie. Le contexte national explique la différence de comportement dans l'affichage direct (partisan), indirect (groupes et associations) et même le non affichage des idées catholiques en politique, tournant invariablement autour de la protection légale, patrimoniale et pécuniaire de la famille, de la solidarité sociale, de l'importance de l'Etat et des corps intermédiaires, du bien commun et de la morale publique. La grande différence entre la France et les Etats-Unis est que « l'invasion » catholique dans le débat politique américain au tournant des années 1960 s'est faite essentiellement grâce à la sécularisation des catholiques américains, qui se sont politiquement mobilisés dans tout l'éventail des courants politiques, tandis qu'en France, cette sécularisation semblerait avoir signé la fin de toute référence catholique dans les partis et les programmes politiques après la disparition du MRP jusqu'à la résurgence récente du Parti démocrate chrétien de Mme Christine Boutin. L'autre constat est que la référence chrétienne affichée aux Etats-Unis, ne semble pas avoir eu de poids suffisant, hors un départage fort des camps au moment des élections, pour modifier les tendances lourdes de la société américaine, tandis qu'en France, l'apparente disparition de l'affichage catholique n'a pas signifié l'abandon de politiques de fond qui restent marqués par un « souci de l'autre » et de l'ordre politique proche de la définition thomiste du bien commun. En très raccourci, la France 'déchristianisée' reste un pays marqué par la culture politique catholique, quand les Etats-Unis, qui apparaissent comme une société moins sécularisée et encore pratiquante (à 95% d'une religion chrétienne), n'ont pas vraiment de corpus chrétien dans leur philosophie publique. Je ne pense pas qu'il soit possible même aux Etats-Unis, de poser aussi tranquillement qu'en France, l'existence d'un ordre public immatériel face au voile intégral et de déclarer aussi clairement que l'a fait Mme Anne Levade-Cassin devant les membres de la Mission parlementaire d'information sur la pratique du voile intégral : « *La société démocratique emporte par nature des exigences. Parce que l'appartenance à la cité suppose le lien avec ses semblables, et par voie de conséquence, un « vivre-ensemble » ou une forme de concitoyenneté, la société démocratique interdit que la liberté individuelle se confonde avec l'autonomie intégrale qui confinerait à la souveraineté de l'individu. Des concepts comme ceux d'intérêt général, d'intérêt national, de santé publique ou d'ordre public non matériel sont les contrepoids indispensables aux excès de la primauté absolue des droits individuels. Ils constituent autant de soupapes de sécurité sans lesquels l'Etat de droit*

ignorerait les enjeux collectifs et se replierait sur lui-même et sur l'individualité au point de mettre en péril son existence en tant que société ».[1]

En comparaison d'une période d'avant guerre très difficile en terme d'ajustement catholique à la République, face aux exigences contradictoires d'un Magistère sans souplesse et d'un modèle laïque tout aussi raide dans la vie politique et la représentation de la République,[2] la période d'après-guerre a constitué un moment sans équivalent de grâce républicaine[3] et de réformes profondes, puisées aux sources de la longue tradition française du catholicisme social.[4] La disparition du MRP qui s'en est suivie, n'est pas seulement imputable au transfert du vote catholique dans le gaullisme naissant, par un effet de siphon tactique avec la crise de mai 1958. Il n'est pas non plus la seule conséquence de la laïcisation volontaire des partis politiques face à la sécularisation parfois revendicative de leur électorat dans les années 1960. Comme le souligne Jean-Luc Pouthier dans sa recherche sur la culture démocrate chrétienne française,[5] la culture politique du MRP est devenue une base solide de la sous-culture démocratique française, populariste, anti-totalitaire et « d'esprit évangélique ». Paraphrasant Giancarlo Zizola, expliquant comment le catholicisme avait cessé de donner une conscience au pouvoir pour donner du pouvoir à la conscience (*Le Successeur*, DDB, 1995, p. 18), nous voici devant un incroyable paradoxe en cette fin de siècle sécularisé, qui est que le libéralisme de façade de la société française en matière de liens interpersonnels et de bioéthique, n'arrive pas encore à détruire des structures de sens inspirées par les traces persistantes de la culture catholique.[6] Le MRP a contribué à modéliser cette certitude. J'ai ainsi pu écrire que le dernier des partis confessionnels en France était mort de son succès, quand j'ai cherché à en comprendre la disparition.[7]

La diffusion des idées 'catholiques' dans la vie politique américaine a connu un chemin très différent. Mon mémoire d'habilitation décrit la partie conservatrice de cette diffusion en remontant la position suiviste des catholiques en politique avant les années 1950, également abordée dans ma thèse. Que les intellectuels catholiques aient démontré la gémellité de la doctrine sociale avec le New Deal dans les années 1930, n'a pas signifié qu'ils en aient soufflé l'idée à l'entourage de Roosevelt ou que Roosevelt l'ait récupéré de leur

---

[1] Audition d'Anne Levade-Cassin, 2 juin 2010, video de la Mission d'information sur le site web de l'Assemblée nationale

[2] Cf ma recherche sur « L'Eglise de France et la vie politique dans l'entre-deux-guerres, un chassé-croisé à demi-fécond », in *Maurice Blondel dignité du politique et philosophie de l'action*, colloque IEP-Université Catholique de Lyon, janvier 2003, éditions du Carmel, Paroles et silence, Marie-Jeanne Coutagne ed., 2006, pp. 29-47 (dans les travaux joints). Voir aussi de Yves Palau, « Approches du catholicisme républicain dans la France de l'entre-deux-guerres », *Mil neuf cent*, 13, 1995, pp. 44-66.

[3] Bruno Duriez, Etienne Fouilloux, Denis Pelletier, Nathalie Viet-Depaule, (ed), *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, Les Editions de l'Atelier, 2005, 362 p.

[4] Les travaux définitifs des historiens lyonnais du catholicisme (Jean-Dominique Durand, Bernard Comte, Bernard Delpal, Régis Ladous) et ceux de Jean Touchard, Max Turmann et bien sûr Jean-Marie Mayeur sur le catholicisme social m'empêchent d'insister sur cette question. Qu'on me permette néanmoins de faire référence à ma monographie sur un des précurseurs de cette doctrine sociale, Frédéric Ozanam, in « La pensée sociale et politique de Frédéric Ozanam », *Frédéric Ozanam*, Cahier spécial de la Société Saint-Vincent de Paul, novembre 1997, pp. 69-88.

[5] Jean-Luc Pouthier, « Emergence et ambiguïtés de la culture politique démocrate-chrétienne » in *Les cultures politiques en France*, sous la direction de Serge Bernstein, Point Histoire, Seuil, 1999, pp. 302-334

[6] cf mes recherches, « L'héritage culturel français face au pluralisme religieux » *Annuaire Droit et Religion*, volume 1, PUAM, 2005, pp. 293-312, et «French Catholics, Secularization and Politics» , in *Politics and Religion in France and the United States*, Alec G. Hargreaves, John Kelsay and Sumner B. Twiss (eds), Lanham, MD: Lexington, 2007, pp. 79-94, (dans les travaux joints)

[7] cf ma recherche sur « Le christianisme, référence ou alibi dans la politique française depuis 1944 », in *L'héritage chrétien dans le patrimoine culturel français*, Actes Xe Colloque IDHC, PUAM, 1996, pp 36-54.

univers, dans la grande conceptualisation du *liberal progressism.* C'est la sécularisation de la société américaine et la propre sécularisation des catholiques qui ont permis paradoxalement d'instiller et d'élargir l'audience des thèmes catholiques à l'ensemble de la société américaine. J'espère l'avoir amplement démontré. L'autre intérêt de la comparaison avec la France est essentiel et j'y reviens. Sous la surface religieusement décolorée de la vie politique française, existe une sous-culture pérenne. Sous la surface religieusement colorée de la vie politique américaine, que ce soit à droite autour de la famille à préserver, de la morale à retrouver, de l'Etat à réduire ou à gauche autour de la justice sociale à construire, de l'environnement à respecter et du militarisme à réduire, il n'y a pas, me semble-t-il, de sous culture politique « chrétienne », dans une société qui reste extraordinairement libérale, individualiste, capitaliste, consumériste et réfractaire au principe distributif.

Malgré ce constat, il est patent que les idées catholiques ont largement été médiatisées dans les débats politiques de l'Amérique post-sixties. J'ai essayé d'appliquer au catholicisme américain, les analyses dégagées par Jean-Marie Mayeur et Emile Poulat sur le catholicisme français. L'ouvrage de Jean-Marie Mayeur *Catholicisme social et démocratie chrétienne-Principes romains, expériences françaises*, montre en effet comment se continue par d'autres biais l'histoire politique du catholicisme français, resté singulier, malgré sa romanisation tardive, et qui ingère « à la française » l'intégralisme romain en l'adoptant à ses propres codes -la contre-révolution ou le nationalisme- ou en le contestant -libéralisme et républicanisme. De même, Emile Poulat dans sa méticuleuse restitution de la crise moderniste, montre la manière dont le centre romain fabrique une ligne censée désamorcer les innovations dangereuses, mais comment cette ligne se déplace elle-même, et comment les périphéries innovantes sont l'avant-garde de mouvements de fond plus tardifs ou bien sont la manifestation d'une culture « nationale » décentrée mais puissante. Cette analyse du jeu d'interaction catholique, entre le national et le central, derrière une orthodoxie et une orthopraxie de façade, se retrouve dans l'histoire du catholicisme américain. J'ai tenté de voir comment ce dernier réagissait, avec sa propre complexion historique et sa relation à l'autorité romaine,[1] aux idées politiques de sa société, à ses certitudes progressistes, à ses projections nationales, pour finalement en créer de nouvelles, appropriées, médianes et internes. C'est donc dans un esprit comparatiste, tracée au XIXème siècle par Tocqueville entre la France et les Etats-Unis, que j'ai abordé le catholicisme américain. Que les catholiques, aussi étrangers qu'ils aient été d'une histoire qu'ils n'avaient pas portée, soient devenus à ce point « américains » et que leur pensée de l'ordre politique ait pu s'y déployer aussi largement, n'a jamais cessé de me fasciner et explique le choix assumé de mon sujet d'habilitation, me permettant à nouveau de reprendre pied sur un terrain que je ne me lasse pas d'arpenter.

En conclusion de ce paragraphe sur la continuation d'un discours et d'une présence « catholique » dans la vie politique franco-américaine, je dirais qu'il y a communément dans les deux pays une dilution de son impact, une appartenance distanciée et autonome des laïcs dans son utilisation et qu'il y a aussi une forte différence entre eux sur au moins deux points : l'existence d'intellectuels politiques se définissant comme catholiques et la présence d'une politique catholique repérable dans les questions de société. La France n'a plus vraiment d'hommes et d'intellectuels politiques déclarés comme catholiques, les Etats-Unis en

[1] Un chapitre de ma thèse est consacré aux conflits d'autorité et d'interprétation de la « modernité » entre le centre romain et la lointaine Eglise américaine, tout au long du XIXème siècle avec l'acmé de la crise américaniste sous Léon XIII. Sur la complexion propre du catholicisme américain, voir ma recherche dans les travaux joints, « Le catholicisme naturalisé aux Etats-Unis », in *Le catholicisme et les cultures*, Actes IXème Colloque IDHC, PUAM, 1995, pp. 45-65, dont j'ai repris certains points dans ma recherche d'habilitation.

conservent de très influents et de médiatiques. Deuxièmement, la dilution des références chrétiennes directes dans les politiques publiques en France, n'empêche pas la préférence française pour un ordre normatif et légal objectif, tandis que l'innervation catholique dans les discours politiques et les lois aux Etats-Unis n'a pas (encore ?) produit de transformation de la « philosophie » normative et légale américaine, qui reste résolument libérale. La querelle actuelle autour de l'inconstitutionnalité de la loi fédérale passée sous Clinton surnommée la DOMA, *Defense of Marriage Act* –succédané à l'amendement constitutionnel jamais passé sur le caractère hétérosexuel du mariage- semble continuer à le confirmer.

d. Le Droit, reflet de l'ordre transcendant dans le magistère catholique

C'est bien autour du sens du droit et de son usage dans les démocraties que se situe aujourd'hui l'enjeu du catholicisme public et de son éventuel impact. Comme le rappelle Philippe Portier, dans l'argumentaire catholique, les normes de la conduite des hommes sont d'essence spécifique, il faut les chercher là où Dieu les a inscrites à savoir dans la nature humaine. Considérer - implicitement mais de manière diffuse dans le cas français, beaucoup plus ouvertement et de manière bien plus clivante dans le cas américain- l'idée d'une téléologie naturelle, marque une distance assumée avec le discours moderne qui s'intéresse à la liberté propre du sujet, « édictant ses propres décrets et vivant selon sa complexion ».[1] Quand les responsables politiques ou les faiseurs d'opinion, quand les savants légitimes refusent les mères porteuses, le gel d'embryons, l'euthanasie active ou l'adoption d'enfants par des couples homosexuels, ils retrouvent, en biais ou au contraire de manière très consciente, un discours de droit naturel. Dans ce discours, l'homme n'est pas par rapport à la nature en situation d'extériorité, il s'insère dans un ordre transcendant qui lui impose un corps de régulations incontournables, pour que l'humain reste humain. Le juste, que les modernes confondent avec « l'habitude d'exercer des contrats dans un simple espace d'intersubjectivité » (Leo Strauss, cité par Ph. Portier), a un socle objectivement déterminé, le normatif étant de facto identifié au naturel.[2]

C'est exactement la conception du droit dans le magistère catholique, que Jean-Paul II a continuée.[3] Il s'est particulièrement concentré sur le respect de la vie et sur le mariage (civil et hétérosexuel), soit les deux thèmes clefs de la mobilisation institutionnelle que j'ai examinés à des moments de tension. C'est sans aucun doute la question de l'avortement qui reste centrale dans cette réflexion, vite doublée d'une dénonciation de la généralisation des techniques procréatives et des recherches sur la matière humaine, aux motivations particulièrement variables et pratiques. Je ne vais pas rentrer dans le détail de cette pensée juridique que j'ai essayé d'analyser dans une recherche, car elle est un prolongement d'une réflexion philosophique sur le caractère délétère du substrat libéral – l'autonomie de l'individu comme point de départ- qui déforme selon Jean-Paul II la pensée des droits de l'homme sous-jacente à la Déclaration Universelle de 1948. L'essentiel de cette pensée a été analysée par Ph. Portier.[4] Elle a provoqué - ou conforté dans le cas des catholiques

[1] Philippe Portier, « La philosophie politique de l'Eglise catholique », article cité, p. 332-333.

[2] *Ibidem.* Sur les références magistérielles à la loi naturelle, voir Constitution *Gaudium et Spes* n°26, § 74, Jean XXXIII, Encyclique *Pacem in terris*, n° 6. Les références à la loi naturelle sont fréquentes également dans les textes pontificaux ultérieurs Voir par exemple Paul VI, *Allocution à l'American Justinian Society of Jurists*, DC 1570, 20 septembre 1970, . 806. .

[3] Voir ma recherche sur « L'esprit juridique de l'Eglise contemporaine, le rôle du droit dans la société civile selon Jean-Paul II », in *L'Eglise et le Droit*, Actes du XIe Colloque IDHC, 1997, pp. 110-130.

[4] Ph. Portier, *La pensée de Jean-Paul II, la critique du monde moderne*, Les éditions de l'Atelier, 2006, 222 p.

conservateurs américains- une mobilisation toujours plus visible sur le terrain légal, en faveur du respect des lois communes, trahies par la jurisprudence ou placées à la remorque de comportements sociaux atomisés. Cette mobilisation se fait en faveur d'une préférence jusnaturaliste pour la fabrication du droit. Elle a clairement pour objectif d'entraver des projets de lois ou des définitions de nouveaux droits (ceux des homosexuels par exemple) qui vont à l'encontre des exigences de la morale « naturelle », valables de manière universelle.

B. Politique bilatérale, européenne et internationale du Saint-Siège

a. L'unité européenne et les relations avec les Etats-Unis

Il n'est pas possible de s'intéresser à la posture politique du catholicisme institutionnel, sans questionner l'existence et l'action d'une structure diplomatique au sein du gouvernement (le Saint-Siège) de l'Etat du Vatican, fiction juridique sans équivalent dans le concert international depuis 1929. Cette fiction et sa légitimation ont été l'objet de recherches récurrentes chez les juristes, notamment l'aspect concordataire de son activité dans la compréhension des relations Eglises–Etat au XXème siècle.[1] Ma thèse d'histoire des institutions sur le fonctionnement de l'Eglise catholique dans les relations internationales (en interaction avec les Eglises nationales, en l'occurrence l'américaine) y est consacrée en partie. Le sens de cette diplomatie est également très débattu. Une partie de ma thèse d'histoire sur les rapports Etats-Unis/Vatican relit l'histoire des relations internationales du Saint-Siège pendant la première guerre mondiale et sa montée en puissance pendant l'entre-deux-guerres et a eu comme objectif principal de montrer l'importance de la collaboration du Saint-Siège avec les Etats-Unis, dans la maturation du contenu, de l'existence, de l'influence et des limites aussi de la diplomatie vaticane au XXème siècle. J'ai participé dans les années 1990, à titre de responsable logistique, à l'organisation de plusieurs colloques de l'Institut de Droit et d'Histoire canonique de la Faculté de droit d'Aix-en-Provence alors en fin d'existence, autour de la justification canonique et internationale de cet Etat, sujet de prédilection des pontificats de Pie XI et Pie XII, à la fois diplomates et juristes *in utrioque*, puis autour de la vie internationale de l'Eglise catholique sous Paul VI (1990), [2] et enfin autour du rôle des Eglises dans la libération des pays de l'Est (1991) et dans la construction de l'Europe (1992).[3]

Mes recherches sur la question de la diplomatie vaticane –question par ailleurs rebattue quant à l'organisation, la portée et la légitimité du Saint-Siège à cette action, notamment sous Jean-Paul II-[4] auront été de deux ordres. Tout d'abord je me suis intéressée à la description de la représentativité diplomatique de l'Eglise catholique dans les instances européennes, récapitulée pour la période la plus contemporaine par Laurent Salin.[5] Je me suis également et particulièrement intéressée à l'évolution du discours pontifical sur l'Europe depuis Benoît XV, jusqu'à ses dernières implications et retombées sous le pontificat de Jean-Paul II. Enfin, j'ai cherché à montrer comment fonctionnait la diplomatie du Saint-Siège dans

---

[1] Jean –Yves Rouxel, *Le Saint-Siège sur la scène internationale*, collection Logique juridique, L'Harmattan, 1998, 285 p. Joël Benoît d'Onorio, (dir) *Le Saint-Siège dans les relations internationales*, Cerf/Cujas, 1988, 469 p.

[2] *Pie XII et la Cité*, PUAM, 1989, 495 p. *Paul VI et la Vie Internationale*, Istituto Paolo VI, Brescia, 1992, 224 p.

[3] Colloques à ce jour non encore publiés.

[4] *La diplomatie de Jean-Paul II*, Joël-Benoît d'Onorio, Cerf, 2000, 328 p. André Dupuy, *Jean-Paul II et les enjeux de la diplomatie pontificale*, NY, The Path to Peace Foundation, 2004, 523 p.

[5] Laurent Salin, *Vers une Europe Vaticane? L'influence du Saint-Siège sur l'élargissement de l'Union Européenne*, Questions d'actualité, L'Harmattan, 2005.

ses relations bilatérales, avec l'exemple américain si incroyablement central en cette fin de siècle.

Afin de ne pas trop alourdir ce mémoire, je serai quelque peu rapide sur le premier sujet, L'Europe, objet de ma première publication et pour lequel j'ai repris ma plume dans un collectif édité sous la responsabilité de John Madley, de la *London School of Economics and Political Science*, à la fois dans un numéro spécial de revue spécialisée (*Religion, State and Society*, mars 2009) et comme livre (2010).[1] En sus de la description des moyens d'influence catholique dans les institutions européennes, j'ai décrit l'évolution de la pensée européenne pontificale qui va se former à partir de Pie XII.[2] Elle a commencé comme une suite des projets pratiques imaginés par Benoît XV et Pie XI pour empêcher le retour de la guerre, puis elle se transforme en vision, en vocation tirée de la nature chrétienne du continent, prenant la forme sous Pie XII, d'un assentiment au projet fédéral et à la diffusion de sa militance comme solution providentielle à l'avancée du communisme. Quelque peu délaissée sous Jean XXIII et Paul VI, occupés à la promotion d'une paix mondiale et désarmée en contexte de guerre froide, elle s'agrandit néanmoins de la compagnie des pays de l'Est, défendus par ces papes au nom de leurs racines (chrétiennes et persécutées) dans la cause conjointe des droits de l'homme et de la liberté religieuse. Avec Jean-Paul II, le paysage se transforme. L'Europe pré-existe de facto à son processus d'unification institutionnelle et économique, qui reste pour lui superficiel. Elle devient un miracle spirituel dont la préservation est en grand danger, par amnésie et par refus, sous les dérives d'une culture de mort libérale. Dans un renversement de dialectique, la reconnaissance du caractère irréductible du christianisme dans l'identité européenne, devient sous la plume de ce pape une condition nécessaire à la légitimité et à la survie de l'Europe. Je reviendrai dans ma conclusion sur les conséquences très débattues d'une telle position, résumée par une interrogation du politiste François Foret dans ce même collectif : la référence chrétienne ainsi proposée est-elle « (une) solution ou (un) problème pour la légitimation de l'Union européenne » ?[3] Cette pensée pontificale de l'identité chrétienne de l'Europe a suscité de nombreuses recherches sur l'identité de l'Europe et a donné lieu à des publications de grande qualité.[4] J'ai participé modestement à ce débat pour un colloque de jumelage universitaire.[5]

Deuxième sujet, la diplomatie vaticane à l'endroit des Etats-Unis. Elle est l'un des thèmes majeurs de mon travail et va continuer à l'être, tant son incidence me paraît essentielle sur l'évolution de l'Eglise catholique d'aujourd'hui et tant je voudrais mettre en évidence cette incidence. Pour l'heure, j'ai commencé de présenter l'interaction de l'influence vaticane et de la politique extérieure des Etats-Unis. En 1984, le gouvernement fédéral a noué des relations officielles avec le Saint-Siège qui perdurent depuis lors. Mais elles existaient bien avant. Les circonstances de cette reconnaissance ont largement accrédité l'idée, à travers

---

[1] John Madley et Lucian Leustean (ed), *Religion, Politics and Law in the European Union,* Londres, Routledge, 2010, 223 p. Ma contribution à ce collectif est mise dans les travaux joints.

[2] Et que Pie XII défendra devant la chancellerie américaine, question que je traite dans le chapitre XVII de ma thèse intitulé *Naissance de l'Onu et reconstruction européenne.* Jean-Marie Mayeur, 'Pie XII et l'Europe', *Relations Internationales*, 1981, 28, pp. 413-21. Marcel Launay, *L'Eglise et les défis européens au XXème siècle*, Paris, Cerf, 1999, 240 p. Philippe Chenaux, *Une Europe vaticane? Entre le plan Marshall et les Traités de Rome*, 1990, Bruxelles, Ciaco. Jean-Dominique Durand, 'Le Saint-Siège et la construction européenne, 1945-2005', *Documentation Catholique*, 2007, n° 2378, 15 avril.

[3] François Foret, "Religion, A Solution or a Problem for the Legitimisation of the European Union?", collectif cité, pp. 31-45

[4] Jean-Dominique Durand (dir), *Cultures religieuses, Eglise et Europe, Parole et Silence*, 396 p.

[5] « Les fondements communs et les frontières de l'Europe », in *L'identité de l'Europe*, Colloque Facultés de droit d'Aix-Marseille et Tübingen, mai 2001, PUAM, 2002, pp. 379-386

la relation privilégiée de Jean-Paul II avec Ronald Reagan, d'une solide alliance pontificale avec le camp « américain » et réciproquement.[1] Plusieurs recherches ont cherché à prouver – avec succès- la collaboration directe du Saint-Siège avec les Etats-Unis dans le renversement du régime communiste en Pologne.[2] De cette situation, journalistes et biographes ont extrapolé l'idée d'une symbiose entre Rome et Washington qui aurait dépassé la coordination des «opérations » pro-Solidarnosc et le soutien de Jean-Paul II aux actes de résistance au système soviétique, une symbiose qui aurait été recherchée depuis longtemps par le Saint-Siège.

L'activité de Jean-Paul II, apparemment proche des Etats-Unis à la fin de la guerre froide, m'a poussée à vérifier si cette proximité était effectivement l'aboutissement de beaucoup d'efforts. Etait-il possible de tracer un fil inéluctable et clair de tentatives vaticanes avant les années 1980? Pouvait-on en trouver les racines dans d'autres temps, comme par exemple celui de rapports très étroits entretenus entre 1939 et 1952 ou encore avant, entre 1848 et 1867, sans compter l'existence d'une Délégation apostolique aux Etats-Unis, avec fonction officieuse de nonciature à partir de 1892 ? Ces temps-là avaient-ils construit avant, durant et après la seconde guerre mondiale une forme de Sainte Alliance volontaire et finalement réalisée entre Rome et Washington?

Une impression forte peut accréditer la thèse selon laquelle l'Eglise catholique, dans son acception la plus universelle et imprécise, a été l'instigatrice puis la complice de la croisade anticommuniste et de la politique de *containment* des Etats-Unis. En échange, Elle aurait trouvé en ce grand pays une réplique impériale, protégeant les valeurs chrétiennes, leur expansion et les intérêts plus particuliers du catholicisme. Ce faisant, elle aurait accompagné l'activisme international de son nouveau vis-à-vis, porté à une politique de contrôle, d'interventions et d'intérêts particuliers, au prix d'alliances douteuses et de décisions dommageables pour le reste du monde. La dénonciation précoce[3] et répétée du caractère « intrinséquement pervers » de l'idéologie communiste avant et après la seconde guerre mondiale, notamment à l'attention des Alliés, et ce sous la plume vigilante du sous-secrétaire d'Etat du Saint-Siège Domenico Tardini,[4] a effectivement eu des conséquences imprévues sur la place de l'Eglise catholique dans la guerre froide. Au commencement de celle-ci, à la fin des années 1940, l'anti-communisme a été confondu par nombre d'Eglises nationales avec la nécessité d'un alignement automatique « au camp de la liberté » et à la politique

---

[1] Michaël W. Galligan, «United States-Vatican Relations Present Benefits and Future Precautions», *Journal of International Affaires* 38 (2), hiver 1985, pp. 337-347. James A. Corriden, «Diplomatic Relations Between The United States and The Holy See», *Case Western Reserve Journal of International Law,* 19 (3), Washington, été 1987, pp. 361-373.

[2] George Weigel, *The Final Revolution : The Resistance Church and The Collapse of Communism*, New York, Oxford University Press, 1992, 255 p. Tad Szulc, *Pope John Paul II: The Biography*, New York, Scribner, 1995, réédition Pocket en 2007, 624 p. Carl Berstein and Marco Politi, *John Paul II and the Hidden History of Our Time*, New York, Doubleday, 1996, 592 p., traduit en français, *Sa Sainteté Jean-Paul II et l'histoire cachée de notre époque*, Paris, Omnibus, 2008, 474 p. Jonathan Kwitny, *Man of the Century: The Life and Time of Pope John Paul II,* Herby Holt, 1997, 768 p.

[3]par Leon XIII dans les encycliques *Quod apostolici muneris* (28 décembre 1878), *Humanum genus* (20 avril 1884), *Quod multum* (22 août 1986), *Rerum Novarum* (15 mai 1891), toutes disponibles sur le site internet du Saint-Siège, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/index_fr.htm, dernière consultation le 20 février 2009.

[4] Carlo Felice Casula, *Domenico Tardini, (1888-1961), L'azione della Sanda Sede nella crisi fra le due guerre*, Edizioni Studium, Roma, 1988, 531 p.

internationale des Etats-Unis, quand l'évêque de Rome pesait de tout son poids pour éviter le développement du communisme en Italie.[1]

De fait, les Eglises officielles américaine, sud-américaines ou ibériques ont pris souvent fait et cause pour les arguments et les méthodes du *containment*. Elles ont contribué par leur anti-communisme affirmé et diffusé, à tenir la majorité des catholiques dans la défiance d'un engagement politique progressiste et social, quand une partie d'entre eux défendaient cette voie. L'autre effet politique direct de l'attitude de maintes Eglises nationales a été de légitimer, des années 1950 aux années 1970, des régimes militaristes et répressifs mais résolument anticommunistes. Aux Etats-Unis, l'adéquation entre bon américain, chrétien pratiquant, anticommuniste et soutien aux choix du Département d'Etat a été majoritaire chez les catholiques comme je le rappelle également dans mon mémoire d'habilitation.

Les relations entre le Saint-Siège et les Etats-Unis ont donné lieu à peu de recherches. L'existence d'un lien qualifié de spécial par F. Roosevelt, entre 1939 et le début des années 1950, dans une période aussi cruciale, a été peu travaillée par les historiens, hormis les historiens spécialistes de l'Eglise catholique, catholiques et américains eux-mêmes.[2] Nous sommes loin des recherches régulières sur les relations du Saint-Siège avec l'Allemagne (nazie) ou l'Italie (fasciste), publiées sans interruption depuis les années 1960. Les relations du Saint-Siège avec les régimes totalitaires semblent passionner continûment l'opinion, continuer de diviser les historiens, les journalistes, les écrivains et les cinéastes - songeons au film *Amen* du réalisateur Costa-Gavras il y a quelque temps - à cause de leurs enjeux idéologiques et/ou antisémites. Le pape et l'Eglise catholique étaient-ils fascistes, le pape et l'Eglise catholique étaient-ils antisémites ? Ces questions attisent l'intérêt. Mais sur les Etats-Unis et le Vatican, le presque contraire s'est produit. Les recherches sont restées « locales » quand bien même le sujet porte sur des questions essentielles et que ladite relation y a eu une part non négligeable. Sans parler des périodes antérieures, l'appel à l'aide Pie XII contre l'inéluctable domination nazie sur l'Europe, l'entregents du Vatican dans le basculement italien au profit de l'Alliance, la « protection » américaine sur l'Italie à partir de 1943, les tentatives conjointes pour déjouer la persécution des Juifs –sujet sensible s'il en est, la relative bienveillance des Etats-Unis dans l'occupation de l'Allemagne, leur indispensable soutien à la reconstruction de l'Europe, la volonté de construire un ordre international pacifié, tous ces points ont fait l'objet de longs et constants échanges. Sur ces questions et d'autres plus annexes, le rôle du Saint-Siège, les conseils qu'il put donner, les demandes qu'il put faire ont été de première importance.

Mais l'inintérêt des historiens est passé. J'ai conscience d'avoir abordé cette époque et ce sujet en participant à un nouveau débat historiographique[3] à la faveur des relectures sur la

---

[1] Jean-Dominique Durand, *L'Eglise catholique dans la crise de l'Italie, (1943-1948)*, Rome, Ecole Française de Rome, 1991, 879 p.

[2] Trois ouvrages fondateurs ont été publiés autour des années 1970-80 : George O. Flynn, *Roosevelt and Romanism: Catholics and American Diplomacy, 1937-1945,* Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1976, 268 p. Le commentaire d'archives de l'Italien Ennio di Nolte, *Vaticano e Stati Uniti, 1939-1952*, Milano, Angeli, 1978, 685 p. et l'étude de Gerald P. Fogarty, *The Vatican and American Hierarchy from 1870 to 1965*, Stuttgart, 1982, 438 p. réédition en 1985, Wilmington Del., Michael Glazier, Inc.

[3] Peter C. Kent en 1994 a dirigé un premier collectif intitulé *Papal Diplomacy in the Modern Age,*. Plus récemment le collectif dirigé par Dianne Kirby *Religion and the Cold War*, Houndmills Palgrave Macmillan, 2003, 245 p. qui présente une somme de monographies approfondies sur le Saint-Siège dans l'après-guerre et ses relations avec les Etats-Unis Sur la période de l'avant-guerre et de la seconde guerre mondiale un autre collectif a été édité la même année par David B. Woolner et Richard Kurial, *FDR, The Vatican and the Catholic Church in America, 1933-1945*, Palgrave-MacMillan, 2003, 295 p.,

« culture » américaine de la guerre froide. Après la question de la proximité idéologique ou de l'inaction coupable de l'Eglise catholique et du Saint-Siège vis-à-vis des totalitarismes européens d'avant-guerre et vis-à-vis de la persécution antisémite, un autre débat se profile : Le Saint-Siège a-t-il contribué au démarrage et au contenant idéologique américain de la guerre froide, contenant considéré aujourd'hui par nombre de commentateurs comme la cause directe de décisions connexes dramatiques ? Le Saint-Siège a-t-il une responsabilité dans la matrice conceptuelle d'une posture « salvatrice » quelque peu aveugle ? La diplomatie vaticane a-t-elle contribué à faire de ce pays le principal vecteur de l'actuel « réenchantement » religieux du monde, qui aurait pris racine dans cette culture de la guerre froide ? Y-a-t-il eu, aux moments fondateurs de la nouvelle ère américaine, une « stratégie » vaticane explicite, flattant le nouvel Empire dans sa tâche providentielle ?

Il est aisé de constater que beaucoup de facteurs induisent l'hypothèse : L'histoire des relations entre Rome, Washington, l'Eglise catholique dans la société américaine a été particulièrement difficile et complexe avant la présidence de F.D. Roosevelt. Le développement spectaculaire du catholicisme dans l'entre-deux-guerres, dans un pays qui le craignait, a été habilement « récupéré » par lui. Ce Président a réussi à s'attacher la fidélité de l'opinion et de la hiérarchie catholiques et c'est par lui que « l'alliance romaine » -si l'en est une - s'est entamée.[1] La seconde guerre mondiale a ensuite littéralement arraché l'Eglise catholique à son horizon européen, même si le projet européen occupe la fin du pontificat de Pie XII. Avec cette guerre et après elle, la conscience du Saint-Siège que le continent européen n'était plus en situation, ni de monopole, ni même d'auto-régulation était très nette. L'après-guerre a été également l'occasion d'un clair positionnement anti-communiste de la papauté et du Saint-Siège.[2]

Il est indéniable aussi qu'au moment de la seconde guerre mondiale nous voyons se profiler une corrélation forte entre Rome et Washington, non plus fondée sur la défense éthique d'une diplomatie ouverte et tendue à maintenir la paix –pallier atteint par Wilson (Internationalisme) et Benoît XV (Ordre de paix) après la première guerre mondiale- mais fondée sur la défense des valeurs authentiques et sacrées de l'humanité contre les forces qui la défigurent. Mais nous sommes loin de la rhétorique militariste de défense de la foi contre l'athéisme matérialiste qui servira de base idéologique à la guerre froide du côté américain. La nature du nazisme est clairement présentée par Roosevelt comme maligne[3]. Ma thèse m'a permis de saisir la jonction entre un providentialisme américain plutôt wilsonien – L'Amérique par nature veut la paix- porté par Franklin Delano Roosevelt et la « politique spirituelle » de la diplomatie vaticane autour de la défense de la paix et la sauvegarde de la civilisation apportée par le christianisme en Europe. La première lettre de Franklin Delano Roosevelt à Pie XII en décembre 1939 est de ce point de vue révélatrice. L'un comme l'autre a alors en tête le retour de la paix en Europe.[4] Roosevelt rappelle les autres périodes

---

[1] G. O Flynn, *American Catholics and The Roosevelt Presidency*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1976, 2ème édition, 268 p.

[2] Robert A. Graham, "Pie XII et le Communisme", in *Pie XII et la Cité,* Jean Chelini (ed.), PUAM, 1989, pp. 293-319. Frank J. Coppa, " Pope Pius XII and the Cold War: the Post-War Confrontation Between Catholicism and Communism", in *Religion and the Cold War*, ouvrage cité, pp. 50-66.

[3] Steven Casey, *FRD, American Opinion and the War against Nazi, Cautious Crusade*, New York, 2001, 302 p, montre dans son paragraphe, *Defining The Nature of Nazi Enemy : The Administration 's Information Campaign*, February to November 1942, pp. 56-72, que dès 1937, Roosevelt était convaincu de la nature profondément pernicieuse et déstabilisatrice pour l'Europe du nazisme.

[4] «Roosevelt à Pie XII, 23 décembre 1939», FDRL, PPF, 4129, publié in *Public Papers and Adresses of Franklin D. Roosevelt, War and Neutrality, 1939*, pp.606-607. *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, édités par P. Blet, R.O. Graham, A. Martini, B. Schneider, Cité du Vatican, Librairie Editrice du Vatican, XI Volumes, Tome 1, p. 348-350. Le tome I a été édité d'abord en anglais par Gérard Noël, *The Holy*

historiques où la guerre en Europe avait anéanti la civilisation, qui s'était « *relevée de la destruction grâce à la force de l'esprit* ».

Peut-on dire pour autant que c'est par la collaboration avec le Saint-Siège ou à cause de cette collaboration que les Etats-Unis se sont transformés après guerre en pourfendeurs zélés et belliqueux du communisme, nouveau démon à terrasser après le nazisme ? La question ferait par ricochet du Saint-Siège le co-responsable des dérives de la guerre froide qui ont conduit les Etats-Unis non seulement à multiplier les conflits, mais surtout à justifier leur impérialisme en tant que *Redeemer Nation,* glaive et bouclier de Dieu, selon sa version la plus contemporaine.[1] Une nouvelle synthèse de la théorie des deux Glaives se serait-elle produite avec l'avènement de la guerre froide et de son imaginaire manichéen? En un mot, le Vatican a-t-il béni l'Amérique et ses croisades, l'a-t-il ointe comme terre d'élection et de prédilection, chargée d'empêcher le monde d'être submergé par le Mal? A lire les prises de parole et à suivre l'activité du cardinal Francis Spellman, Vicaire aux Armées, archevêque de New York et vieil ami de Pie XII, il est facile de l'affirmer.

La présentation que propose l'historienne Dianne Kirby des relations vaticano-américaines de ces débuts de guerre froide suggère la collusion d'intérêt et de « pression religieuse » du Vatican. Dans l'introduction du collectif qu'elle a dirigé en 2003, *Religion and the Cold War,* cette historienne britannique explique que la dimension très fortement religieuse de la guerre froide a été longtemps "oubliée" par ses collèges concentrés à expliquer la construction des Blocs comme un jeu de stratégie ou simplement insensibles à cette coloration en raison de leur formation. Dianne Kirby considère, quant à elle, que la guerre froide a été éminemment une guerre « religieuse » et que le Vatican a été en accointance avec les Etats-Unis pour l'aider à construire sa croisade : la politique de *containment*, outre qu'elle fait rentrer les relations internationales dans l'ère nouvelle d'un « réenchantement du monde » sous respiration américaine, aurait reçu le plein soutien et l'appui du Saint-Siège. Le contenu « missiologique » de ce *containement* aurait été développé conjointement par l'entourage du Président Truman et le Saint-Siège. Il y aurait eu en quelque sorte une convergence d'intérêt réciproque entre 1947 et 1950, plaçant en éperon international la foi et la civilisation chrétienne contre le nouvel axe du mal soviétique.[2]

J'ai tenté de suivre cette interrogation en parcourant le long chemin arpenté des relations entre Rome et Washington, longtemps contrariées par l'anticatholicisme de la société et du gouvernement américains, la raideur institutionnelle de l'autorité romaine, puis la confusion religieuse du patriotisme américain après la seconde guerre mondiale. Ce faisant, j'ai constaté que la thèse de la collusion, avancée par les recherches les plus récentes, était loin d'être aussi évidente qu'elle y paraissait et qu'elle ne pouvait vraiment se confirmer qu'avec la première partie du pontificat de Jean-Paul II jusqu'à l'effondrement du Mur de Berlin. Pour la période précédente, la diplomatie vaticane n'a pas poussé au feu l'embrasement anti-communiste des Etats-Unis à l'orée de la guerre froide. Elle n'a pas été l'instigatrice de leur levée de boucliers religieusement justifiés. Ma thèse confirme fortement

---

See and the War in Europe March 1939 - August 1940, Washington, 1965. Edition française, *Le Saint-Siège et la Guerre en Europe, Mars 1939-Août 1940*, en 1970.

[1] Ernest Lee Tiveson, *Redeemer Nation : The Idea of American Millennial Role*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1968, 628 p.

[2] Dianne Kirby , "Divinely Sanctionned: The Anglo-American Cold War Alliance and the Defence of western Civilization and Christianity, 1945-1948", *Journal of Contemporary History,* vol 35, n° 3, juillet 2000, pp. 385-412. et également "Harry Truman's Legacy: The Holy Alliance, Containment and the Cold War", in *Religion and the Cold War*, déjà cité, pp. 77-103. Voir ma note de lecture et le livre commenté par cette note, *Truman, un chrétien à la maison blanche*, par Yves-Henri Nouhailat, Cerf 2007, in *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 2008-2, pp.132-136

cette affirmation. Elle montre que la diplomatie vaticane, dans ses relations avec le principal instigateur à la fois de la victoire démocratique dans la seconde guerre mondiale et du virage idéologique du monde libre d'après-guerre, n'a pas eu cet objectif ni ce pouvoir. Cette diplomatie paraît beaucoup plus nuancée que maints épiscopats nationaux de l'époque. Après les vains efforts dans la guerre pour éclairer les Alliés du danger de leur partenariat avec les Soviétiques, Pie XII choisit comme mot d'ordre tacite de décliner toute politique d'enrôlement américain, comme le Président Truman le souhaitait, à travers son idée de rassemblement religieux mondial comme rempart anti-soviétique. Les années d'après–guerre furent celles d'un relâchement des liens du Saint-Siège avec les Etats-Unis, de silences éloquents vis-à-vis de l'Alliance atlantique ou de la guerre de Corée. Le soutien à l'idée européenne devint prioritaire, comme solution de contrepoids pour rompre la politique des blocs et sauver l'Europe dans son quotidien menacé. L'idée européenne a alors permis un rappel constant de « l'autre Europe », elle aussi chrétienne et commune, comme le souligne la *Lettre apostolique aux peuples de Russie*, du 7 juillet 1952. Cette large vision de l'Europe va fonder la dynamique de l'Ostpolitik du Saint-Siège, son combat neuf pour les droits de l'homme et la « liberté religieuse » et la fin de toute rhétorique occidentaliste. A l'orée des années 1960, l'encyclique *Pacem in Terris* entérine officiellement l'attitude de « non alignement » de l'Eglise catholique et la Secrétairerie d'Etat entame des relations diplomatiques directes avec les pays communistes.[1]

Le doute de la collusion est également de mise pour la période postérieure à la chute de l'URSS. Une fois cette Union disparue et tombé le mur de Berlin, la puissance américaine n'a pas « trouvé » en le Saint-Siège un allié de poids. La première puis la seconde guerre irakienne, la situation dramatique des chrétiens d'Orient, le sort irrésolu de la Palestine, le surarmement constant, la continuation des programmes de production et de recherches sur les armes nucléaires, la dérégulation et l'impunité des marchés financiers, toutes ces questions constituent des pommes de discorde récurrentes.[2] Le Saint-Siège n'est pas devenu le conseil ni la caution de la politique internationale des Etats-Unis comme l'avaient suggéré les analyses.[3] Pour autant, je ne suis pas sûre que la fin de la guerre froide ait sonné le glas définitif d'une relation préférentielle entre le Saint-Siège et les Etats-Unis, impression renforcée par l'incroyable réception offerte à Benoît XVI par George Bush, à l'occasion de ses quatre-vingt un ans et de son premier voyage hors de Rome, à destination justement des Etats-Unis. Retracer tantôt l'histoire des relations entre Rome et Washington depuis 1984 est un projet que je ne perds pas de vue....

b. Le Droit international dans la parole diplomatique du Saint-Siège

Les relations bilatérales restent certes un instrument privilégié de contact et d'influence du Saint-Siège sur les Etats, leur politique intérieure et internationale, mais son

---

[1] François Mabille, *Les catholiques et la paix au temps de la guerre froide,* Paris, L'Harmattan, 428 p. voir également l'ensemble de mes notices : « bombe atomique, guerre, guerre juste, guerre froide, paix, désarmement, terrorisme, totalitarismes, Eglise et société politique, Eglise et organisations internationales, théologie politique », in *Dictionnaire d'Histoire du Catholicisme*, sous la direction de Jean-Dominique Durand et Claude Prudhomme, Paris, Laffont, coll. Bouquins, à paraître.

[2] "Vatican Reasserts Opposition to War in Iraq", *Catholic News*, 4 octobre 2002.

[3] Jo Renée Formicola, "U.S-Vatican Relations: Toward a Post-Cold War Convergence?", *Journal of Church and States*, n° 38, 1996, pp.799-815. Gerald Fogarty, "Vatican-American Relations: Cooperation or Conspiracy?" *America*, 166 (April 11, 1992), 289-193.

action en tant qu'Etat dans les instances représentatives onusiennes, doublée par une kyrielle d'ONG internationales, a un impact propre, qui se détermine par son angle systématiquement juridique. La parole diplomatique du Saint-Siège répercute le contenu du Magistère en se présentant comme une parole de sagesse humaine, au service véritable des droits de l'homme et de la démocratie. L'ensemble est très étudié, je n'y reviendrai pas. Ma contribution à ce constat a été de trouver des exemples précis de propositions pour faire évoluer le droit international et conventionnel. La diplomatie du Saint-Siège est avant tout une diplomatie de juristes. J'ai pu suivre, dans une longue recherche, l'évolution des textes onusiens, depuis une réticence claire à l'égard de la « famille » oppressive, à une position bienveillante vis-à-vis de la famille protectrice. L'influence du Saint-Siège- par ses ONG et son poids sur les Etats encore 'catholiques' d'Amérique latine- a déplacé sensiblement la position de l'ONU depuis l'objectif de la liberté dans le mariage et de la protection des femmes par l'imposition de l'égalité juridique dans le couple, à la question de la stabilité des familles et de leur protection prioritaire par les Etats.[1] Nous voyons se dessiner à l'extrême fin du XXe siècle un discours favorable et unanimement partagé sur la famille comme institution dans les instances onusiennes, malgré les oppositions frontales sur la question du genre et de la maîtrise de la fécondité aux Conférences sur la population et le développement. De la même manière, mon compagnonnage avec les ONG de défense de la liberté religieuse, m'a permis de vérifier comment, par la mise en avant de la religion comme une liberté fondamentale en soi et dans la promotion de la démocratie, les ONG catholiques devenaient les porte-parole les plus efficaces de la diplomatie de la liberté au service de la foi, mise en place par le Vatican aux temps de son Ostpolitik.[2] Enfin, j'ai fait une recherche sur la réécriture par Jean-Paul II de la doctrine (évolutive) du droit international dans le magistère catholique,[3] qui a servi dans les années 1980 à dénoncer définitivement le système communiste. Après 1985 la perestroïka, puis 1989 les conséquences désordonnées de la chute du Mur de Berlin, notamment le conflit des Balkans, Jean-Paul II a infléchi cette doctrine, en s'efforçant de formuler un « droit des nations » potentiellement récupérable par l'ONU, qu'il a proposé de rendre obligatoire par une déclaration universelle et dans lequel aurait été inclus tout ce qui constitue, selon le magistère catholique, les droits nécessaires à une paix véritable dont la reconnaissance des petits peuples à vivre de manière autonome, soit en Etats indépendants, soit en partie d'Etats déconcentrés. Bien sûr, la défense de la loi morale « naturelle » reste la priorité de cette doctrine. Dans une allocution de 1997 au Corps diplomatique, Jean-Paul II, n'hésitait pas à affirmer que « ce qui manquait le plus à la communauté internationale (...) c'était une loi morale et le courage de s'y référer ». Il y a utilisé une formule amplement reprise par les médias, « la morale doit féconder le droit ». La morale peut même anticiper le droit, en lui donnant « la direction de ce qui est juste et bien ». Enfin, Jean-Paul II a rappelé que les droits de l'homme étaient « des principes moraux avant d'être des normes juridiques », et que le droit international était un code de conduite pour la famille humaine (DC, 17 Février 1991, n°2022, pp.197-198). En tous ces points Jean-Paul II a présenté le Saint-Siège et l'Eglise comme le (dernier) rempart du droit naturel et des droits de l'homme et a engagé le Saint-Siège dans des prises de positions à la fois conservatrices et progressistes selon le point de vue.

---

[1] « L'Onu contre la famille ? La famille dans les textes onusiens depuis la Déclaration Universelle », *Recherches et Prévisions*, n° 56, 1999, pp. 21-31.

[2] « Les ONG confessionnelles ou d'origine confessionnelle de défense de la liberté religieuse et leur influence», in *Les ONG confessionnelles, Religions et action internationale,* Colloque ASFR 2004, Bruno Duriez, Kathy Rousselet, François Mabille (eds), L'Harmattan, Paris, 2007, pp 231-249 (dans les travaux joints)

[3] Cf ma recherche déjà citée sur « L'esprit juridique de l'Eglise contemporaine, le rôle du droit dans la société civile selon Jean-Paul II », in *L'Eglise et le Droit*, Actes du XIe Colloque IDHC, 1997, pp. 110-130

C. Expansion catholique

Pour conclure sur mon approche des formes renouvelées d'une présence catholique spécifique dans l'ordre politique démocratique, je voudrais présenter une dernière série de petites recherches que j'ai entreprises sur le phénomène missionnaire, en l'intégrant à cette perspective. Après l'analyse de l'énonciation magistérielle et de ses médiations, dont celle de la diplomatie vaticane, j'ai travaillé sur les connexions toujours existantes à mes yeux entre développement missionnaire et son contexte géopolitique. J'ai pris en effet conscience, en travaillant sur le catholicisme américain, que la dimension missionnaire de ce dernier après 1945 était extrêmement grande et qu'elle avait une importance historique pour le développement du catholicisme dans le monde, comparable à celle des missions du XVIe siècle ou celle du XIXème siècle.[1] Elle ne pouvait donc, de la même manière que les vagues qui l'avaient précédées, être étrangère à la puissance des Etats-Unis, ni à la légitimation de sa politique extérieure. Il existe un lien « naturel » entre le redéploiement remarquable du christianisme après 1945 (et non son essoufflement) et la politique étrangère des Etats-Unis à partir de cette date. C'est une hypothèse que je défends. La part prépondérante des missionnaires américains, particulièrement catholiques, dans le mouvement missionnaire de la deuxième moitié du XXème siècle est à la fois un effet de la politique de confrontation de la longue guerre froide et un effet de la vitalité des Eglises américaines. De récentes recherches montrent une augmentation soutenue de la population chrétienne depuis les années 1950. Elles chiffrent la part majoritaire des missionnaires américains dans son développement et sa pluralité, particulièrement dans les années 1950-1960, époque de forte polarisation des blocs. Comme j'ai essayé de commencer à le mettre en évidence dans mon travail d'habilitation, mon hypothèse est qu'il y a une participation directe des Eglises américaines à cette politique extérieure des Etats-Unis, par le seul fait de leur déploiement et de leur certitude que les Etats-Unis étaient le pays qui les protégeait en protégeant tout à la fois la liberté, la démocratie et la vraie religion. La défense de la civilisation et du monde libre, comme ligne politique extérieure a été « digéré » dans la mythologie de la religion civile américaine avec les années 1950. Cette défense a été à son tour portée par les Eglises américaines, comme un pot commun fédérateur, au moins jusqu'à la guerre du Vietnam. L'anticommunisme est devenu à ce moment là le seuil rassembleur de la religiosité nationale mais également le lieu de convergence «oecuménique» du christianisme américain, alors même que la proposition faite par Truman quatre ans durant de fédérer les Eglise chrétiennes dans une Alliance de civilisation, où se seraient mêlés pêle-mêle l'Eglise catholique et le Conseil œcuménique des Eglises, n'avait porté aucun fruit. Les années 1950 voient émerger une forme d'unanimisme messianique,- partagé et porté par les Eglises chrétiennes- en faveur d'un double interventionnisme : l'impératif religieux de la mission et le soutien défensif du modèle américain, modèle du monde libre. Dans ce concert, l'Eglise catholique américaine n'a pas été en reste.

---

[1] J'ai enseigné l'histoire des missions catholiques et fait à l'occasion des recherches sur les petits ordres missionnaires méconnus de ma région natale : « Eugène de Mazenod, évêque-missionnaire, le développement des OMI », in *Saint Eugène de Mazenod*, acte du colloque de canonisation du 18 novembre 1995, Gignac, Borel& Féraud, 1997, pp. 63-98. «Eugène de Mazenod, figure de missionnaire catholique du XIXème siècle », Revue *Marseille*, dossier *Religion et Tradition au temps de Mazenod,* n° 179, 1997, pp. 48-60. « Les ordres missionnaires d'origine méridionale au XIXème siècle », in *Contribution méridionale au renouveau des ordres religieux au XIXème siècle, Tradition et Innovation*, Colloque du Centre d'Histoire religieuse méridionale, 2000, Editions de l'Abbaye du Frigolet., pp. 99-119 (mis dans les travaux joints)

Beaucoup de questions sur ce sujet n'ont pas été traitées ni éclairées. L'esprit missionnaire américain d'alors, le contenu de la *Great Commission,* sont-ils compris comme une autre contribution à la diffusion des valeurs de l'Amérique ? Sont-ils au service indistinct de la Nation américaine et de l'injonction christique, dans une relecture du grand mythe de l'Exceptionnalisme américain ? Comment le *Global Engagement* des missionnaires américains se corrèle-t-il à la politique de *containment*, quelles formes politiques ont sa préférence, quels pays sont privilégiés, quelle place tient le soutien financier aux Eglises sous domination communiste (notamment en Chine, véritable « cœur symbolique » du combat spirituel) ? Quelle pression réciproque a-t-il existé entre gouvernement américain et missionnaires pour diffuser l'idée –défendue également quoique séparément par le Saint-Siège- que la liberté religieuse est un droit de l'homme prioritaire, dont l'absence signe à coup sûr le caractère « malin » et anti-démocratique de l'Etat qui la néglige ou la refuse? Toutes ces questions pourraient rendre compte de deux hypothèses : 1. la large contribution des Etats-Unis à l'éclosion d'un nouvel âge du christianisme qui participe du réenchantement contemporain. 2. Le truchement de la guerre froide pour expliquer ce développement. Pour autant, et comme toujours, les origines de ce développement n'augurent pas des suites inattendues de la dynamique mise en place (effets d'acculturation, d'autonomisation et de tiers-mondisation, notamment après l'effondrement du système soviétique). Mais c'est dans le sillage du constat de ce développement et des questions qu'il posait sur la place des Etats-Unis comme pays « exportateur » de missionnaires, que j'ai entrepris quelques travaux dont j'espère pouvoir continuer l'approfondissement.[1]

[1] « Le catholicisme en perspective », Dossier sur l'avenir des religions, *Revue des deux Mondes*, printemps 1999, pp.58-70. « Les ressources chrétiennes dans la société transnationale » ; in *Géopolitique du christianisme*, Ellipses, 2003, pp. 19-25. « Prospective sur la religion chrétienne à l'horizon de 2050 », Revue *Garrigues*, n°91-92, 4eme trimestre, 2005, pp. 6-10

II. La résurgence catholique dans l'imaginaire civil

Me voici arrivée sur le second versant de ma recherche. Ce versant a été fortement façonné par l'opportunité qui s'est offerte à moi d'animer, au sein de la Faculté de droit de l'université qui m'a recrutée, à la fois un cours mutualisé de master première année intitulé Droit et Religion, et un master de deuxième année consacré au droit des cultes et de la laïcité, ouverts ensembles à l'occasion de la refonte du cursus universitaire en parcours LMD, en pleine querelle sur le voile islamique (2003). Le tout a été complété par la double naissance d'une collection spécifique aux Presses de mon Université, destinée aux recherches de pointe et aux thèses les plus novatrices sur ce croisement de champs, et d'une revue scientifique à vocation interdisciplinaire. Dans cet environnement de travail, j'ai continué à m'intéresser à la « politique catholique », sous l'angle inversé de son usage par le politique lui-même. La restructuration de la connivence politique du catholicisme dans les derniers développements de la sécularisation n'est pas qu'une question d'assouplissement énonciatif, de médiation interactive ou de concurrence philosophique sur l'ordre métajuridique. Elle vient aussi de deux autres formes d'influence, bien plus passives, qui sont son utilisation dans la réanimation de l'imaginaire civil et national et sa dévolution – dans l'émergence dans la démocratie participative et à la faveur plus générale du rôle social reconnu aux religions – à l'animation de la société civile.

Quant à la réanimation de l'imaginaire civil et national, j'ai poursuivi mon intérêt depuis mes lointaines études de lettres classiques, pour la rhétorique des discours civiques, politiques ou patriotiques et pour leur contenu invariablement narratif et invocatoire.[1] Cet intérêt a rebondi ensuite au contact de l'enseignement et de l'œuvre de Raoul Girardet, sur les *Mythes et (les) mythologies politiques*, publiée en 1986. Le triptyque des *Lieux de mémoire* sous la direction de Pierre Nora a été également été une étape importante de ma formation. Il a alimenté mon inclination constante pour les représentations de la République et de la Grande Nation françaises.[2] Grâce à cette trilogie, grâce également aux volumes plus tardifs de *l'Histoire de la France* d'André Burgière et Jacques Revel, j'ai été à même d'aborder en les comparant avec les françaises, les formes de l'attachement patriotique et civique américains, et dans celles-ci, la forme particulière du patriotisme catholique et de la dévotion catholique au régime républicain. J'ai voulu comprendre ce qui avait permis un tel attachement, dans un pays si réticent à leur présence et dont le récit fondateur était marqué par le triomphe de la liberté contre le papisme et la tyrannie. Quels moteurs secrets et quel imaginaire propre avaient été à l'œuvre pour que les catholiques s'incluent si facilement dans une épopée particulièrement exclusive, pour eux comme pour d'autres comme les populations amérindiennes ou africaines? J'ai essayé, dans le premier chapitre de mon mémoire d'habilitation de récapituler ce que j'avais trouvé et compris de ce phénomène d'acculturation, en montrant à quel point le patriotisme catholique avait été le fruit d'une

---

[1] Mon mémoire de lettres classiques portait sur la parenté des discours politiques et militaires dans les œuvres des historiens Thucydide et Tacite : je voulais montrer que le second s'était directement inspiré du premier, alors qu'il ne cessait de critiquer la manie du « style grec » chez les auteurs romains.

[2] Mon mémoire de science politique portait sur *Les discours de légitimité et les représentations politiques de la Ve République* et mon mémoire de DEA d'Histoire du XXème siècle sur *Les Mythologies européennes dans la classe politique française sous les gouvernements du Général de Gaulle*. Dans ces deux recherches, j'ai cherché à montrer comment d'un côté la Ve République, de l'autre la construction européenne, faisaient à leur commencements, l'objet de représentations fortement opposées et concurrentes, qui se transformaient sur une quinzaine d'années en représentation convergente, avec des variables symboliques suffisamment recomposées pour conserver une couleur politique identifiable et familière aux électeurs.

maturation complexe, entre une contre-culture attestataire de la participation catholique aux origines et aux guerres libératrices de l'Amérique, et une profonde assimilation et vénération envers la légende commune, celle d'un pays béni, d'un peuple choisi et d'une destinée providentielle. En avançant, j'ai également travaillé le contenu sacrificiel et christique des discours patriotiques américains, notamment les discours des responsables catholiques, les évêques en particulier, qui connaissent une acmé dans le commencement de la guerre froide, alors que ce type de discours s'essouffle en France avec la guerre d'Algérie. Le constat d'une disparition française du discours sacrificiel après les années 1960, signe la preuve d'un amenuisement du sentiment patriotique français, quand sa surabondance dans les discours américains signe celle d'une sacralité restée vive, malgré le Vietnam et son bourbier.[1]

A. « L'esprit de religion » dans les religions civiles.

Les discours patriotiques des catholiques américains m'ont poussée bien sûr à travailler plus largement sur l'usage politique de l'imaginaire collectif, à travers le développement du nationalisme messianique d'après guerre et partant, la revitalisation de la religion civile américaine. La littérature consacrée à cette religion civile est d'une richesse telle depuis l'article fondateur de Robert Bellah, *Biblical Religion and Civil Religion in America*, (revue *Deadalus* -1968) que j'ai puisé à loisir dans le foisonnement des commentaires sur son contenu, sur son corpus excluant ou au contraire fédérateur, sur sa critique enfin et sa dénonciation comme un phénomène dangereux.[2] Quel légendaire chrétien était à l'œuvre dans la religion civile américaine, tel était surtout mon questionnement de départ, particulièrement éclairé par les travaux de Sébastien Fath.

Pour décortiquer le phénomène de la religion civile et comprendre pourquoi celle-ci s'appuie souvent sur des rémanences religieuses spécifiques, j'ai trouvé appui sur la réflexion de Jean-Paul Willaime[3] et sa distinction entre religion civile à proprement parler -dévotion à l'unité de la collectivité politique- et *common religion* -ensemble diffus des croyances, représentations et évaluations qui définissent l'univers philosophico-religieux et éthique d'une population et qui permettent par ailleurs d'asseoir solidement son patriotisme. A sa lecture et en l'interprétant avec liberté, j'ai pu me convaincre qu'il y avait un lien quelque peu inéluctable entre une religion civile donnée et la *common religion* d'une population. L'ensemble- écrit Jean-Paul Willaime – forme un phénomène social multiforme, lié à la

---

[1] Cf ma contribution « « From Sacrifice to Victimization : the French and American Political Discourse at the XXth Century », in *The Political Dimension of Sacrifice,* Center for Theology and Modern European Thought, Trinity College, Oxford University, septembre 2009, toujours en attente de publication.

[2] Russell E. Richey and Donald G. Jones ont cherché à isoler cinq definitions de la religion civile (folk religion, transcendent universal religion of nation, religious nationalism, democratic faith, Protestant civic piety), dans *American Civil Religion* (Russell E. Richey & Donald G. Jones eds., 1974). Sydney Mead a écrit le chapitre IV de ce livre, *The Nation with the Soul of a Church, p.* 45 et suivantes. Cet article devient si fameux que Mead l'élargit à un ouvrage entier *The Nation with the Soul of a Church* (1975). Contrairement à Bellah, pour qui la religion civile doit être analysée en elle-même, Mead refuse de la séparer de ses amarres historiques et théologiques dans le pluralisme religieux américain , voir Don S. Ross, « The "Civil Religion" in America », *Religion in Life,* printemps 1975, p. 29. Will Herberg, dans le collectif de Richey et Jones a centré sa présentation sur le caractère religieux de l'*American way of life*, qui pouvait s'approcher des vraies émotions religieuses et pervertir alors la vraie et authentique tradition religieuse des Etats-Unis, « America's Civil Religion: What It Is, and Whence It Comes », in *American Civil Religion* 76 (Donald G. Jones & Russell E. Richey eds., 1990).

[3] Jean-Paul Willaime, « Pour une sociologie transnationale de la laïcité », ASSR, n° 146, avril-juin 2009, pp. 201-218

dynamique collective des sociétés, à leur dimension imaginaire et affective, un phénomène qu'il est difficile d'abolir de façon volontariste, car il est repérable dans toutes les sociétés organisées,[1] « *parce que les sociétés sont des constructions historiques forcément révisables et précaires (qui) éprouvent le besoin de référer leur existence à un imaginaire qui leur permet de mettre en scène leur fondation et de faire mémoire de leur histoire par divers symboles et rites. Par ces symboles et rites, elles magnifient leur unité* (dans la religion civile) *et valorisent leur existence comme unité socio-politique particulière.* ».[2]

La *common religion* serait donc le creuset de la religion civile, comme elle apporterait le liant nécessaire au développement du nationalisme ou du patriotisme, autres manifestations affectives du sentiment collectif et souvent inextricablement mêlés à la religion civile. Régis Debray considère ainsi qu'il existe une forme très archaïque – je rajoute, que cette *common religion*- enrobant de traditions et d'histoire son noyau incandescent, quelque chose de plus primitif et de plus irréductible, présent dans toutes les communautés humaines, petites ou grandes, qu'il appelle *le sacré*. Le sacré « *permet aux individus de se vivre comme un tout* ». Debray définit ce sacré comme le « *coagulant imaginaire* » indispensable à tout ordre social. Commentant son dernier livre, *Le moment fraternité*, (Gallimard, 2009), il expose son idée que tout communauté humaine, athée ou non, est flanquée d'un sacrilège puni par la loi. Utilisant le terme d'invariant (anthropologique), il affirme : « *Je me promène du Kazakhstan à l'île de la Cité (Paris). Même dans un plat pays vous trouverez un haut lieu, enclos, crypte, tour. Un point de rassemblement, matérialisant le point de référence mythique, évènement, héros ou mythe fondateur qui cristallise une identité (..) Le monde technique et économique produit de la divergence, mais cette divergence appelle une convergence de sens contraire, par une sorte de thermostat de l'appartenance. Il faut de nouveau penser les sacralités, les mémoires, y compris chez nous (..) Les ethnologues ne sont pas seulement faits pour étudier les papous* ».[3]

Jean-Paul Willaime prend soin de distinguer au sein de la religion civile quand il se réfère à l'américaine et à la française, ce qui ressortirait de l'esprit de religion (issu de la *common religion*) et ce qui ressortirait de l'esprit de laïcité, lequel, si je comprends bien, serait la manifestation tangible de l'assentiment des citoyens, à la forme de leur régime républicain. En quelque sorte, tout n'est pas qu'expression et manipulation des affects dans la religion civile. Jean-Paul Willaime peut même avancer l'idée – en s'appuyant sur les travaux d'Elizabeth Zoller et de Camille Froidevaux-Metterie- que la religion civile américaine est plus faiblement dosée en esprit de religion, que la religion civile française, où la République n'a pu s'affirmer comme l'association politique de tous les Français, que par un surdosage de sacralité accaparante, y compris aux détriments des religions « véritables ». La question est bien celle de l'équilibre visiblement fragile dans la religion civile, entre l'esprit de religion d'une population et son consentement sincère au régime établi, car l'esprit de religion est une puissance affective doublement malléable : non seulement il est involontairement conditionné par les circonstances, les accidents historiques, les influences extérieures, le niveau de prospérité acquise ou perdue, les évolutions démographiques et socioculturelles d'une population donnée, mais il est, en plus, potentiellement modifiable par les intelligences politiques, conscientes de ses effets sur les foules et aptes à l'utiliser comme levier, à la faveur de leur lutte pour le pouvoir. Il me semble que c'est à cause de ce double aspect de l'esprit de religion dans la religion civile, un aspect structurel et quelque peu aveugle et un aspect

---

[1] Jean-Paul Willaime, *Ibidem*, pp. 208-209

[2] Jean-Paul Willaime, « la religion civile à la française et ses métamorphoses », *Social Compass*, 40-4, pp. 571-580

[3] Interview au journal *Le Point*, 26 février 2009, pp. 77-78.

volontaire et intentionnel, que Jean-Paul Willaime, et avec lui Paul Airiau et Philippe Portier,[1] n'ont pas la même position que Jean Baubérot sur les conséquences de la narration sacrale dans la religion civile, a fortiori quand cette narration a des références 'chrétiennes'.

Pour Jean Baubérot en effet, l'exaltation verbale en France autour de la Laïcité d'un côté, dans les années 1990-2000 qui a fait de cette dernière une nouvelle religion civile se substituant à la République critiquée et mal en point, puis, de l'autre, le retour énoncé d'une référence catholique explicite dans les discours de rassemblement ou d'assentiment républicain, sont autant de dangers pour l'avenir de la démocratie et de la citoyenneté françaises. Les allusions nouvelles qui réveillent la religion civile en France et la tirent vers un esprit de religion régressif, seraient une dénaturation des intentions politiques des concepteurs de la loi de 1905, qui avaient en tête de construire un modèle socio-juridique solide, qui articule pacifiquement religion et liberté dans notre pays.

'L'esprit de laïcité', renforcé par la loi fondatrice de 1905, aurait été dévoré par l'esprit de religion contemporain, sacralisant la Laïcité puis la teintant de rappel catholique, utilisant des réflexes défensifs forgés durant la République idéologue. La ruse du politique, face aux inquiétudes des mutations contemporaines du religieux, a réinventé une religion civile de combat, un retour au cléricalisme d'Etat, « *catho-laïque, oecuménico-laïque ou synchréto-laïque, peu importe*!» s'écrie-t-il.[2] Pour Jean-Paul Willaime – qui admet que l'analyse des différentes séquences de la religion civile à la française permet de déceler un « *syncrétisme laïco-chrétien dans la gestion de l'imaginaire national* » - le retour de l'expression religieuse dans l'espace public et de la référence religieuse dans le discours civil, notamment le discours présidentiel, signalent au contraire la fin du cléricalisme d'Etat et de l'omerta française sur la valeur contributive du discours religieux, y compris dans le champ politique. Expression et références religieuses permettent le rééquilibre de la religion civile vers un œcuménisme des droits de l'homme, qui concilie en quelque sorte, l'esprit de religion et l'esprit de laïcité. Elle est le résultat des changements structurels des sociétés sécularisées vis-à-vis de la religion, par disparition des conditions de la modernité politique et l'avènement de l'ultra-modernité. Elle ouvre la porte au pluralisme et à sa réalisation. Comme l'écrit Philippe Portier, *« un détour s'impose par les analyses d'Ulrich Beck. De la* Société du risque *à* Pour un empire européen, *le sociologue allemand fait ce constat que nous sommes entrés, depuis les années 1960-1970, dans un nouveau moment de la modernité. On vivait dans le temps de la « modernité conquérante ». On entre alors dans celui de la «modernité réflexive», ou de l'« ultramodernité». Sommairement, deux traits spécifient ce régime inédit. Il est marqué, d'une part, par l'expansion de l'incertitude. L'esprit public répudie la croyance, hier dominante, dans le progrès linéaire, dont l'État devait être le porteur. La mondialisation marchande a passé là : il tient de plus en plus volontiers que l'histoire est indéterminée, et que le politique est à soi seul incapable de répondre à ses défis. Se fait jour, d'autre part, l'urgence du ré-enracinement. Elle est le corrélat de l'incertitude. Puisque l'État n'est plus en mesure de stabiliser les existences individuelles et collectives, les sociétés s'emploient, sans*

[1] Paul Airiau, « La difficile laïcité positive », *Liberté Politique*, 43, décembre 2008, pp. 85-96. Philippe Portier, « De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité », in J-R Armogathe et J-P Willaime, *Les mutations contemporaines du religieux*, Brepols 2003, pp. 1-24. « Retour sur la laïcité positive de Nicolas Sarkozy. Néocléricalisme ou ultra-modernité ? » *Esprit*, 5, 2008, pp. 196-198. Voir également du même auteur préface à Marc McNaught, *La religion civile américaine. De Reagan à Obama*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp 1-5.

[2] Jean Baubérot, *La laïcité expliquée à Nicolas Sarkozy et à ceux qui écrivent ses discours*, Albin Michel, 2008, p. 124.

remettre en cause cependant les principes de liberté et d'égalité issus de la première modernité, à trouver du lien et du sens du côté des significations religieuses ».[1]

Non seulement le retour du religieux dans la sphère publique ne serait pas un signe d'affaiblissement du politique, mais encore, pour le cas de la France, l'allusion aux dimensions religieuses de la culture et de l'histoire de ce pays serait la preuve la plus tangible d'un apaisement dans la symbolique de l'unité nationale. Ce serait le signe positif d'une normalisation des rapports auparavant conflictuels de la France avec sa propre dimension religieuse, quand d'autres pays ont toujours connu l'intégration de cette dimension dans leur imaginaire national.[2] De sorte que, par cette normalisation symbolique et réconciliatrice, la place du religieux et des religions dans ce pays, comme l'avènement du pluralisme religieux dans sa société, se couleraient plus aisément dans le cadre laïque.

B. Evolution socio-juridique du régime de laïcité

L'évolution de la Laïcité française

J'ai particulièrement travaillé sur l'évolution 'doctrinale' de la laïcité française, comprise comme principe constitutionnel général, et sur sa marge de manœuvre face aux aspects les plus patents de l'ultra-modernité en Europe, selon la grille d'analyse sociopolitique à l'instant présentée. J'ai essayé de repérer le moment où la liberté religieuse commence à être régulièrement énoncée comme un pilier fondamental de la Laïcité constitutionnelle,[3] quand cette énonciation a eu des conséquences réelles dans la jurisprudence et sur la réglementation administrative,[4] quand elle a donné lieu à des politiques plus ouvertes de la part des collectivités territoriales et de l'Etat lui-même. Je cherche maintenant à montrer comment se construit un pilier supplémentaire, avec la reconnaissance possible du pluralisme religieux comme principe de rang constitutionnel.[5] Je remarque également une évolution législative grandissante en faveur du respect des convictions religieuses, par la pénalisation renforcée des comportements discriminants, racistes, des propos insultants, diffamatoires, incitatifs à la haine, sur le motif de l'appartenance religieuse, évolution qui sera renforcée par la normativité assumée du pluralisme.[6] Bien sûr, ces évolutions doivent s'articuler avec d'autres principes constitutionnels aussi sacrés que la

---

[1] Philippe Portier, « Retour sur la laïcité positive de Nicolas Sarkozy. Néocléricalisme ou ultra-modernité ? », art. cit., p. 198.

[2] Jean-Paul Willaime, " Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultra-modernité contemporaine », article cité, p. 210

[3] « The Permissible scope of legal limitations in the Freedom of Religion or Belief in France", *Emory International Law Review*, volume 19, n° 2, summer 2005, pp. 785-840 (en collaboration avec E. Tawil).

[4] « L'organisation de l'aumônerie dans les établissements hospitaliers et son évolution », in *La religion dans les établissements de santé : un nouvel espace d'expression des particularismes ?* Vincente Fortier et François Vialla (ed), Dalloz, 2011, à paraître.

[5] "L'émergence normative du pluralisme religieux et ses conséquences sur la laïcité française », in *Pluralisme et Idéologie*, Actes du colloque LID2MS 2009, Collection Droit et Mutations sociales, PUAM, 2011, à paraître, (épreuve jointe aux travaux fournis).

[6] Rapport national sur la « Liberté d'expression et religion », Journées Internationales de Justice Constitutionnelle, Faculté de Droit d'Aix en Provence, septembre 2007, co-écrit avec Emmanuel Tawil, *Annuaire International de Droit constitutionnel*, volume XXIII, pp. 207-265 (dans les travaux joints).

liberté d'expression,[1] mais elles accentuent la faiblesse du principe de Séparation, quand celui-ci ne signifie pas la neutralité confessionnelle de l'Etat, la neutralité fonctionnelle des services publics ou l'absence de financement public des cultes et qu'elle recouvre de manière inappropriée, les idées de « non-reconnaissance par l'Etat » des religions ou de la relégation absolue dans la sphère privée. Dans toutes ces constatations, c'est bien le « retour du religieux » dans l'espace public qui se donne à voir, ou plutôt le constat d'une différentiation en cours entre sphère publique, sphère d'exercice de l'autorité de l'Etat, et espace public, espace propre de la société civile, alors que sphère publique et espace public étaient confondus dans le cadre de l'unité de la société politique moderne, désormais révolue. La dialectique ternaire sphère publique, espace public et sphère/espace privé est une caractéristique de cette question.[2]

Il est donc tout à fait possible de considérer la Laïcité française comme un des modèles, relatif mais corrélatif, de ce que l'on peut appeler la convergence laïque européenne, dans une forme nationale de laïcité de reconnaissance, déclinée ailleurs en une variation de modèles, mais dégageant des traits communs –récapitulés par Jean-Paul Willaime et Francis Messner- de protection des libertés, pour les individus et pour les groupes religieux, de non-discrimination et d'égalité de traitement, sur fond d'égalité des droits, de coopération entre l'Etat et les religions, de reconnaissance du rôle et du poids social de ces dernières.[3] Trois réponses « normatives » communes se dégagent en Europe, une tendance à une plus forte neutralité axiologique de l'Etat, face aux convictions religieuses de la société redevenue hétérogène, neutralité prise comme condition fondamentale de la gestion sereine de ces différences – (premier arrêt Lautsi de la CEDH, décembre 2009), une tendance à l'approfondissement de la notion de pluralisme comme principe en voie de sécurisation constitutionnelle et une tendance à la prise en compte éducative, transformant cette hétérogénéité en valeur, par la stigmatisation de la discrimination, la valorisation de l'interculturalité et du fait religieux, en pleine redéfinition dans l'espace européen.[4]

De ce point de vue, les prises de position publique de Nicolas Sarkozy en faveur de la laïcité positive, européanisent la Laïcité française. M. Sarkozy propose, selon cette lecture, une politique de partenariat, de coopération et de reconnaissance de l'Etat vis-à-vis des groupes religieux, qui valorise leur rôle et leur place dans une société civile diversifiée. Il prend acte de leur profonde utilité sociale et éducative. Il pousse la Laïcité française vers une pente commune, où la liberté religieuse individuelle et la liberté de culte s'articulent à l'intérieur de formes officielles, juridiques et contractuelles de coopération entre les groupes religieux et les Etats. C'est ainsi que dans son discours devant le 23eme dîner du CRIF, le 13 février 2008, il a pu affirmer: « *Personne ne veut remettre en cause la laïcité. Personne ne veut abîmer ce trésor trop précieux qu'est la neutralité de l'Etat, le respect de toutes les croyances, comme celui de la non-croyance. Doit-on pour autant se priver du droit de*

---

[1] « Religious Freedom and Freedom of Expression in France", in *Law and Religion in the 21st Century, Relations between States and Religious Communities,* janvier 2007, Sylvio Ferrari et Rinaldo Cristofori (eds), Asghate Publishing, 2010, pp. 225-243

[2] Jean Baubérot, « Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité », article cité, p. 191- 192. Voir ma recherche sur « « Religion and Public Sphere », *Brigham Young University Law Review*, 2005, volume 3, pp. 611-627 (en travaux joints)

[3] Voir ma recherche, « « La singularité juridique de l'Europe en matière religieuse», colloque *Europe et Mondialisation*, collectif Universités d'Aix-Marseille et de Tübingen, PUAM, 2006, pp. 283-295.

[4] *Toledo Guiding Principles on Teaching About Religions and Beliefs in Public Schools*, OSCE, 2007. Diversité religieuse et éducation interculturelle, manuel à l'usage des Ecoles, Conseil de l'Europe, 2007. *Enseigner les faits religieux*, Dominique Borne et Jean-Paul Willaime, 2007 ; *Encountering Religious Pluralism in School and Society*, REDco, 5, 2008

rencontrer des prêtres, des pasteurs, des rabbins, des religieux pour leur dire que ce qu'ils font au bénéfice des plus pauvres, pour le réconfort des malades, pour la réinsertion des prisonniers est tout simplement utile et bien ? ».

La preuve la plus forte de la tendance européenne du Président est paradoxalement celle qui est brandie pour dénoncer sa dérive américaine: la modification de la loi de 1905.[1] Cette volonté, jamais démentie, briserait, selon les critiques, une Séparation péniblement établie. Elle permettrait par la subvention -puisque la modification la plus décriée porte sur la possibilité de subventionner les associations cultuelles- le retour d'une influence majeure des religions sur la conscience des citoyens et la fin de la neutralité de la sphère publique. La religion catholique y retrouverait de la vigueur, mais aussi la mosaïque musulmane sortie de ses lieux de culte occultés, et pire, toutes les petites Eglises, protestantes, orthodoxes ou autres, sans compter les associations religieuses les plus « bizarres ». Et tout cela dans une course à l'électorat religieux que se partageraient les collectivités locales.

A vrai dire pourtant, rien n'est plus différent du système séparatiste américain et de l'extrême liberté associative religieuse des citoyens américains, que le système actuel ou modifié de la Séparation à la française, symbolisé par 1905. Notre système trahit déjà sa pente européenne : nous avons un principe officiel de séparation-non financement et un système réel de coopération indirecte avec l'Eglise catholique. L'ensemble des édifices cultuels catholiques est resté propriété publique et est entretenu par des fonds publics. L'enseignement privé confessant est à 95% en contrat d'association avec l'enseignement public et ses enseignants sont rattachés à la fonction publique.[2] Notre Etat pratique une fiscalité généreuse vis à vis des associations cultuelles et des associations caritatives, sanitaires ou sociales d'inspiration religieuse. La caisse de retraite des cultes déficitaire est renflouée régulièrement. [3]

Par ailleurs, la loi de 1905 souffre de cinq exceptions sur le territoire qui fait que notre pays connaît le régime de séparation, le régime concordataire, le régime de religion officielle (catholique en Guyane, St Pierre et Michelon, Nouvelle Calédonie). Elle a connu jusqu'à très récemment le régime du statut personnel (Mayotte). Les régimes de relations privilégiés avec certaines religions existent donc et n'ont jamais empêché que nos juges constitutionnels ou le Conseil d'Etat les valident sans considérer qu'ils dérogent au principe de laïcité. Dans la loi de 1905, il y a séparation et Séparation. 1905 a mis fin sur une grande partie du territoire (séparation) au régime concordataire et aux cultes reconnus, seuls bénéficiaires jusque là de l'argent public et de l'exercice public du culte. C'est son aspect fin de la reconnaissance-privilège. La loi a dégagé conjointement un niveau supplémentaire de la séparation celui de l'impartialité de l'Etat (Séparation) vis à vis des religions. Elle a établi la liberté de la conscience et la liberté d'exercice de n'importe culte, privé comme public, dans le cadre

---

[1] Voir ma recherche, « « Vers une laïcité transatlantique ? Analyse croisée France-Etats-Unis et comparaison européenne » in *Le fait religieux comme fait politique, Mélanges en l'honneur de Bruno Etienne*, Franck Fregosi (ed.), Editions de l'Aube, 2009, p. 185-195.

[2] voir mes recherches, « La notion de caractère propre de l'enseignement catholique en France depuis 1959 : Aspects pastoraux, juridiques et sociaux » in *Journées d'études sur le caractère propre de l'enseignement privé sous contrat*, Aix-en-Provence-LIDEMS, mars 2007, *Annuaire Droit et Religion*, volume III, 2008, pp.15-26.
« The French Model. Tension Between Laïc and Religious Allegiances in French State and Catholic Schools", *Law, Religion & Education: Religious Freedom in the Sphere of Education*, Actes du colloque de l'Institute of Global Law de la UCL et Maison française d'Oxford, octobre 2010, à paraître en 2011 chez Asghate Publishing (en travaux joints)

[3] Mon rapport introductif sur les ministres du culte catholique en droit de la sécurité sociale, Revue des *Cahiers Sociaux du barreau de Paris*, n° 197 novembre 2007, pp.377-379.

associatif fixé par la loi comme ensuite hors de ce cadre avec les lois de 1906 et 1907. La Séparation en ce sens là est effectivement la même que celle définie par Jefferson: non établissement (officiel ou public) d'une religion et liberté de culte. Elle sécurise la liberté religieuse des citoyens, l'autonomie interne des groupes religieux et la liberté de l'Etat. Mais cette Séparation dépasse la Loi de 1905. Elle recouvre le principe constitutionnel de neutralité qui est à la fois l'indépendance de l'ordre politique, la non-confessionalité de l'Etat, la non-confessionnalité du droit commun, l'égalité devant la loi et le respect du pluralisme. Tous ces acquis ne peuvent pas être atteints par une modification de 1905.

Evolution de la Séparation américaine

De la même manière, l'histoire de la « Laïcité » américaine, comme la nomme Elizabeth Zoller, sans aucun scrupule sémantique,[1] peut s'écrire comme une inexorable laïcisation.[2] Je ne vais pas la reprendre, mais j'ai développé en partie ce point de vue dans deux recherches mises en travaux joints.[3] L'Etat est très strictement séparé, dans un système unique (et pas à plusieurs entrées comme en France) parce qu'il est considéré comme un régulateur minimal qui ne doit pas interférer sur la liberté de ses citoyens. Je me suis particulièrement intéressée à la question de la « laïcité scolaire », car l'école publique aux Etats-Unis a été comme le laboratoire de cette laïcisation depuis les années 1960, étant donné les liens profonds qu'entretenait le système complexe et décentralisé de l'enseignement aux Etats-Unis avec la transmission d'une religion à la fois publique, mais aussi spécifique en terme de confession. La Cour a en effet largement privilégié entre les années 1940 et 1980 une interprétation stricte de séparation--neutralité confessionnelle de l'Etat, laquelle a connu une acmé avec l'interdiction de proposer et de promouvoir la prière et la lecture de la Bible dans les écoles publiques.[4] Sur ce sujet, la Cour a été d'une rare intransigeance, et aucune manifestation de dévotion et de recueillement religieux n'a trouvé grâce devant les « Justice », quelles qu'aient été ses formes,[5] parce qu'ils partaient du principe corrélatif que la liberté de religion était mieux respectée si l'école publique ne se mêlait pas d'imposer une religion collective. Grâce à ses jurisprudences, la Cour a démantelé la puissante prédominance chrétienne du système scolaire public au profit d'une neutralité des enseignements et des

---

[1] Elizabeth Zoller, « La Laïcité aux Etats-Unis, ou la séparation des Eglises et de l'Etat dans la société pluraliste », in *La conception américaine de la Laïcité,* collectif réalisé sous sa direction, Dalloz, 2005, pp. 3-32. Voir également dans le même ouvrage, l'article de Camille Froidevaux-Metterie, « les Etats-Unis, une République laïque », pp. 89-99. Enfin, de Denis Lacorne « La séparation de l'Eglise et de l'Etat aux Etats-Unis, les paradoxes d'une laïcité philo-cléricale », Le Débat, novembre-décembre 2003 n° 127,n pp. 63-79.

[2] La laïcisation est sensiblement différente de la sécularisation ; je reprends ici la distinction faite par Jean Baubérot ou Micheline Milot entre ces deux termes. La laïcisation désigne plutôt un processus volontaire de distanciation du sociopolitique et du socio-juridique à la religion, tandis que la sécularisation désignerait un processus socioculturel de désacralisation des représentations du monde et de déconnection des comportements d'avec une transcendance qui les justifie.

[3] « Laïcités françaises et américaines en miroir », dossier *Quel avenir pour la laïcité cent ans après la Loi de 1905 ?* in *Cahiers pour la recherche sur les droits fondamentaux* n° 4/2005, pp. 107-118
« Our Law comes from God »? Les dix commandements devant la Cour suprême des Etats-Unis en 2005 (Mac Creary County v. ACU et Van Orden v. Perry)», *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, juillet 2006, pp. 689-712

[4] Engel v.Vitale, *370 U.S. 421 (1962),* School District of Abington Township v. Schempp, *374 U.S. 203 (1963)*

[5] Wallace v. Jaffree, *472 U 38 (1985);* Lee v. Weisman, *505 U.S. 577 (1992);* Santa Fe Independent School District v. Doe, *530 U.S. 290 (2000). Cf la recension complète des interdictions d'invocation religieuse dans les lieux et les activités scolaires, par Deborah Sprenger, "Giving of invocation with religious content at public-school-sponsored events to which public is invited or admitted as violation of Establishment Clause of First Amendment", 98* American Law Report, Fed. *206, database de décembre 2005, www.directory.westlaw.com.*

activités qui ressemblent fortement au principe de neutralité au sein de l'Education nationale française.

La protection de la laïcité scolaire a trouvé à travers la question du créationnisme et l'incroyable saga de son enseignement, systématiquement interdit par les Cours, une confirmation tout à fait exceptionnelle -de mon point de vue- même si les commentaires extérieurs ont plutôt insisté sur l'acharnement des littéralistes bibliques à imposer leur foi en une création courte et fixe de la terre et des espèces vivantes, sur les programmes scolaires de biologie. Il y a bien eu une bataille scolaire laïque aux Etats-Unis, qui a trouvé son aboutissement.[1]

C. Laïcité et *First Freedom* comme mythes, et leur alliage chrétien

Et pourtant, malgré cet historique, je ne peux m'empêcher de penser que les deux modèles, le français et l'américain, sont plutôt rétifs en terme d'adaptation à l'ultra-modernité de leur société. Les débats sur la bonne attitude face aux religions allogènes, au nom même de ces systèmes, suscitent plutôt des réactions et des réflexes de conservation que des propositions dynamiques. Et ces débats, qui s'appuient sur une identité conservatoire sont particulièrement audibles par les opinions. Ils entretiennent une résistance « culturelle » et légale face aux éléments de recomposition politique et religieuse.

J'en reviens donc à mon introduction sur les religions civiles, parce que la mobilisation de ces dernières joue –ce me semble- une part capitale dans la réaction culturelle et les manifestations de Kulturkampf que l'on repère partout, aux Etats-Unis comme en Europe: l'esprit de religion se cristallise contre les changements en cours des sociétés ultramodernes et dans cette cristallisation, depuis une vingtaine d'année, il se « christianise ». Le renforcement récent et volontaire des références religieuses chrétiennes, aux Etats-Unis bien sûr mais également en France, avec une intensité différente qu'il faut rapporter à la différence de sécularisation religieuse, se télescope avec la prise en compte de plus en plus attentive des autorités politiques de la dimension participative des religions dans la société civile.

Tel est le cheminement d'idées que je poursuis depuis une huitaine d'années, à partir du phénomène de la religion civile en France et aux Etats-Unis et de son contenu narratif. J'ai commencé par m'intéresser à la récurrence laïque dans les discours politiques français depuis le début des années 1990, parce qu'elle se verbalisait contre la dangerosité de l'islam et singulièrement contre l'apparition des voiles islamiques dans les écoles publiques. Cette récurrence correspondait chronologiquement à une récurrence en miroir, et tout aussi obsessionnelle dans le débat public des Etats-Unis, autour de la Liberté religieuse comme socle de la République américaine, une Liberté considérée comme en danger imminent par ses défenseurs, aux Etats-Unis comme dans le monde, au point que le Congrès a voté toute une série de lois fédérales pour la protéger en interne et à l'international (IRFAct 1998). J'ai co-écrit, avec un chercheur américain, Jeremy Gunn, alors rattaché à l'Université d'Emory, un petit essai qui avait trois objectifs : montrer le processus évolutif des religions civiles, montrer comment se déplace leur contenu sous l'effet des réactualisations partisanes, montrer la force

[1] « Bouter Darwin hors des classes. La saga judiciaire de L'enseignement de l'évolution à l'école publique et ses répercussions sur la laïcité scolaire aux Etats-Unis », *Annuaire Droit et Religions*, volume 5, 2011, PUAM, pp.326-335

charriée par leur légende narrative quand elle est mobilisée.[1] Notre idée était bien que l'esprit de religion dans la religion civile, concentré sur l'adoration d'un principe politique fondateur, Laïcité d'un côté, Liberté religieuse de l'autre, était souvent bien plus puissant que son esprit de laïcité, pour reprendre la distinction de Jean-Paul Willaime, alors que dans les deux cas, ni la Laïcité, ni la Liberté religieuse n'avaient été les pierres d'angle décrites désormais comme les socles inébranlables de la République, ni n'avaient occupé une telle centralité dans les anciens contenants des religions civiles de ces deux pays. J'ai partagé l'analyse pessimiste de Jean Baubérot sur la dérive sacrale de la Laïcité française et ses conséquences régressives sur la souplesse offerte par le cadre constitutionnel français, reflétant pourtant un certain « esprit des Lois ». La querelle sur les sectes dans les années 1990, la surveillance des groupes minoritaires et a priori dangereux pour la santé, l'ordre public et la liberté de conscience des citoyens, avaient déjà montré à mes yeux une convergence offensive, pour dévaloriser les expériences hétérodoxes, doublement condamnables par l'opinion, de par leur incapacité critique et leurs activités suspectes. M .Gunn et moi-même avons opté pour une contestation de l'esprit de religion dans la mise en scène de la République, qui évidait à notre avis son 'esprit de laïcité' et concrètement amenuisait les chances d'une application adaptée de ses principes constitutionnels aux mutations sociales. Même si les Américains assumaient fermement que leur Constitution était fondée sur le principe de la liberté religieuse, tandis que les Français considéraient que la Laïcité était la pierre angulaire de leur République, il nous a bien semblé que ces principes révérés fonctionnaient avant tout comme des mythes fondateurs impératifs qui finissaient par forcer l'Etat de droit lui-même. Tout en prétendant appliquer avec vigilance et envers tous, des principes constitutionnels chèrement et péniblement acquis, les représentants parlementaires et les responsables gouvernementaux de ces deux pays avaient cherché à satisfaire la *vox populi* veillant sur l'unité nationale. Le désir de répondre ou de susciter par surenchère les faveurs de l'opinion publique passait alors par le prisme de la mythologie identitaire, au détriment des idéaux constitutionnels prônés, égalité, neutralité et liberté.

Nous avons été sensibles à détecter le caractère paralysant des invocations identitaires de la République, parce qu'il était facile d'en mesurer la puissance, comparable et souvent entremêlée au sentiment national. Benedict Anderson a montré que la Nation – cette communauté imaginée comme il l'écrit – et l'adhésion à l'idée de souveraineté nationale, n'avait rien de naturel et qu'elle était une construction politique, consécutive à l'invention de l'imprimerie et dont l'essor avait été soutenu par le roman et la presse. Les sociétés traditionnelles étaient bien incapables de la concevoir, quelque que fût la force de leurs attachements ethniques ou territoriaux. Néanmoins, la Nation existe toute puissante dans le cadre mental de la plupart des peuples du monde, du Brésil à la Thaïlande en passant par l'Europe centrale et l'Amérique latine et elle suscite bien souvent une dévotion d'autant plus forte qu'elle se célèbre en coexistence avec elle.[2] La Nation nécessite des ancêtres fondateurs, une histoire, des héros, une langue, des monuments, des paysages et un folklore.[3] Elle a souvent des ennemis mortels. Anthony D. Smith, le chef de file du courant ethno-symbolique de l'étude du nationalisme et l'un des penseurs majeurs de la construction des États-nations, a montré lui aussi que les formes politiques de la modernité portaient et construisaient leur sacralité dont l'État-nation est l'archétype, construction qu'a retracé Anne-Marie Thiesse. Les engagements puissants ressentis par les individus envers leur identité commune – et qu'y a-t-il

---

[1] *Dieu, en France et aux Etats-Unis : quand les mythes font la loi,* en collaboration avec Jeremy Gunn, Berg International, 2005, 92 p.

[2] Benedict Anderson, *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Poche, 1996, 213 p

[3] Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales*, Points-Histoire, 2001, 307 p.

de plus commun qu'une identité nationale ?- ne peuvent être expliqués en termes économiques ou politiques conventionnels, mais ressortent bien d'une dimension 'religieuse' seule à même d'inspirer une telle ferveur, par son symbolisme et ses rituels collectifs.[1] Raison de plus en démocratie pour ne pas les engager sur une pente réactive.

Le sentiment identitaire ne peut pas être considéré comme une conséquence d'une idéologie séculière (la République), d'une vision anthropocentrique qui remplacerait les conceptions du monde fortement teintées de religieux qui préexistaient, fondées sur la hiérarchie, le sacré et la séparation des domaines public et privé. S'il peut fonctionner comme tel dans le discours officiel, c'est parce qu'il opère aussi à un autre niveau comme une forme de culture et un système de croyances dont l'objet est la République conçue comme une communion sacrée.[2] Il faut prendre très au sérieux l'ensemble du processus articulant d'une part les expressions conventionnelles et élitaires de l'identité républicaine trouvées dans le domaine public, et les dispositifs de socialisation comme les écoles, les partis politiques et les célébrations, et d'autre part les « fondations sacrées de la République », les « ressources culturelles profondes » (symboles, mémoire, mythes, valeurs et traditions)[3] sur lesquels les citoyens de la République peuvent s'appuyer pour l'entretien au quotidien de leur identité. Ainsi le sentiment républicain est-il fait d'un mélange inextricable socio-culturo-politico-religieux qui compose un alliage résistant à l'épreuve du temps qui passe[4]

L'inextricable en question produit de l'interaction entre l'organisation politique d'un Etat, même quand elle est d'origine philosophique, et l'affectivité nécessaire à sa légitimation par une population qui porte en bandoulière la dimension sacrée de sa propre cohérence. L'interaction signifie plusieurs choses : elle est dynamique, elle est changeante dans les thèmes et objets de dévotion communs, elle navigue entre différentes instrumentalisations, conjuguées et opportunistes : celle de l'Etat face aux ressorts profonds de la société qu'il a en gérance, celle des groupes politiques en concurrence pour le pouvoir, celles des groupes sociaux en concurrence pour revendiquer leur proximité ou au contraire leur refus des valeurs centrales de cohésion de leur société. Le surinvestissement mythologique récent de la Laïcité en France, le surinvestissement mythologique récent de la Liberté religieuse aux Etats-Unis, répondent à un sentiment identitaire de réaction, à l'opposé pour la France –selon Jean Baubérot- de la démarche philosophique de 1905, à l'opposé pour les Etats-Unis de l'esprit politique du Covenant révolutionnaire.[5]

De la Laïcité positive au discours du Latran

C'est avec cette lecture que j'ai cherché à rendre compte du grand écart qui je constatais, entre la réalité de l'évolution réelle du droit français en matière d'ajustement à l'individualisation et à la pluralisation religieuse, et l'utilisation rhétorique de la Laïcité comme paravent défensif.[6] Cependant que j'essayais dans des rencontres internationales, de

[1] Anthony D. Smith, *Chosen People. Sacred Sources of National Identity*. Oxford UP.Oxford, 2003, p. vii.
[2] *Ibid.*, p. 9 ; 18.
[3] *Ibid.*, p. 31.
[4] *Ibid.*, p. 25.
[5] Jean Baubérot, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, 2006.
[6] « Opinion et gestion publique de la diversité religieuse en France » (1996-2003), in *La Nouvelle question religieuse. Régulation ou ingérence de l'Etat*, Pauline Côté et Jeremy Gunn eds, Collection Dieux, Hommes et Religions, Peter Lang, Bruxelles, 2006, pp. 49-93. « Opinión pública francesa y velo islámico », Revue *Derecho y Religion*, Volume 1, 2006, IMDEE y Fundacion Universitaria Espanola, pp.263-285.

montrer la bonne réactivité du droit et des pratiques publiques français à la mobilité religieuse, mes interlocuteurs étrangers n'avaient de cesse de me questionner sur mon *ideological Secular State*. Que la Laïcité soit devenue la pierre d'angle de la République dans le discours de Jacques Chirac de janvier 2004,[1] ne m'aidait guère... Mais pour ma gouverne, notre nouvelle pierre d'angle me démontrait à la fois le caractère évolutif des mythologies fondatrices et leur force redoutable. Ma question a donc été de savoir si oui ou non la Laïcité pouvait être considérée comme la religion civile de la France, et si ce faisant, elle avait -à part sa force défensive- assez de profondeur pour remplir une fonction de communion unanime. J'ai consacré beaucoup de temps à cette interrogation, qui a péniblement avancé.[2] Certes, la Laïcité invoquée depuis vingt ans offre une narration très formulée. Elle prétend récapituler la libération révolutionnaire, le miracle des droits de l'homme et du citoyen, le don précieux de l'école publique sans religion, apportant progrès, promotion sociale et éveil de la conscience. Elle prétend également récapituler l'égalité entre les citoyens, et l'égalité des sexes, mise en pratique par l'école, elle a fini par imposer la satisfaction générale devant « sa » rupture providentielle de 1905, commémorée en 2005 sous l'étiquette de *Centenaire de la Laïcité*. L'imaginaire assumé de cette Loi de 1905 a peu à voir avec la réalité, mais il la rend intouchable. Par 1905, la République et ses citoyens sont libres de « la » religion. Avec la loi de 2004 sur le voile à l'école publique, la Laïcité contient désormais une nouvelle variable, l'égalité de sexes et la promotion des femmes. Or, dans un passé récent, les années 1970, Elle n'était pas du tout l'objet d'un tel unanimisme et le clivage sur son existence était l'objet d'une véritable guerre politique où les croyants laïcs n'avaient ni le dernier mot ni la légitimité suffisante pour que leur conviction représentât la pierre angulaire de l'identité française. Ils étaient une partie du champ politique. Dans un passé encore plus ancien, le mot n'existait pas et si l'habitude est acquise, même parmi les intellectuels les plus éminents, de la faire remonter aux philosophes des Lumières et à la Révolution,[3] nulle trace dans les textes et les esprits de l'époque d'un pacte laïc réfléchi et imposé.[4] Jean Baubérot montre que l'unanimisme autour de la laïcité-pierre angulaire, la *laïcité exception française* n'est employée seulement que depuis 1990, très peu de temps après la première « affaire » concernant le port du foulard à l'école publique par des élèves musulmanes. Auparavant, le Mexique ou même les États- Unis étaient considérés par des militants laïques français comme des pays plus laïques que la France. En effet, jusqu'au milieu des années 1980, la Laïcité n'était encore une militance politique de gauche dans une société qui ne l'aurait pas mise en pratique. Le conflit se cristallisait toujours sur l'école et la « régression » qu'avait constituée le subventionnement public des écoles privées sous contrat par la Loi Debré de 1959. Comme ces écoles étaient en très grande majorité catholiques, les tenants de la laïcité réclamaient la

---

[1] *« La laïcité est inscrite dans nos traditions. Elle est au cœur de notre identité républicaine. C'est dans la fidélité au principe de laïcité, pierre angulaire de la République, faisceau de nos valeurs communes de respect, de tolérance, de dialogue, que j'appelle toutes les Françaises et tous les Français à se rassembler. La laïcité est le pilier de la Constitution. Ces valeurs fondent l'identité de notre Nation. Ces valeurs portent notre voix haut et fort dans le monde. Ce sont ces valeurs qui font la France ».* Discours du 25 janvier 2004.

[2] « Is Laïcité the French Civil Religion ?», Colloque *Civil Religion in the United States and Europe: Four civil Religion in the United States and Europe, Four Comparative Perspectives*, International Center for Law and Religion Studies, Brigham Young University, mars 2009, publié en février-mars 2011, in *The George Washington International Law Review*, 42, 1, 2011, pp. 101-150. (mis dans les travaux joints)

[3] Jacques Sutter, « la laïcité comme cohabitation des différences », in *l'héritage chrétien en disgrâce*, avec Guy Michelat et Julien Potel, l'Harmattan, pp. 285-334. Martine Barthélémy et Guy Michelat , « Dimension de la laïcité dans la France d'aujourd'hui », *Revue française de science politique,* 2007/5, pp. 649 à 698. Henri Pena-Ruiz, *Histoire de la laïcité. Genèse d'un idéal,* Paris, Gallimard, coll. « Découvertes, 2005.144 p.,

[4] Ce qu'affirment preuves à l'appui les historiens Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison,* Paris, Le Seuil, coll. « La Couleur des idées », 2004, 286 p. Jacqueline Lalouette, *La séparation des Églises et de l'État. Genèse et développement d'une idée, 1789-1905,* Paris, Le Seuil, coll. « L'Univers historique », 2005, 453 p. Emile Poulat, *Notre laïcité publique,* Paris, Berg International, 2003 416 p.

fin de ce système et l'intégration des écoles catholiques dans un système public unifié. Bref, la « Laïcité » n'était pas encore constitutive d'une identité française consensuelle, quoiqu'en 1946 (IVe République) et en 1958 (Ve République) la Constitution ait énoncé que la France est une «*République... laïque* », sans plus s'avancer dans la définition du qualificatif.

La Laïcité était alors un élément distinctif d'une identité de gauche et, dans ses *Mémoires,* Michel Rocard (2005) indique, à plusieurs reprises, que la référence à la Laïcité fut invoquée, encore dans les années 1960 et 1970, par ses amis politiques pour empêcher une alliance entre socialistes et catholiques de gauche. Jacqueline Lalouette explique quant à elle, que, dans les années 1960 et 1970, la Laïcité, était une sorte de marotte pour esprits sectaires.[1] Martine Barthélémy le constate aussi: « *l'histoire de la laïcité en a fait une valeur de la gauche, associée à l'anticléricalisme, voire à l'hostilité franche à l'égard de la religion. Elle constitue ainsi le pivot des systèmes d'attitudes des militants de gauche, détachés du catholicisme, en particulier chez les enseignants. Ces militants entendent préserver l'école publique de toute influence religieuse, cultivent les valeurs du service public et mettent en avant la primauté du rôle de l'État dans le changement social.* [2] La laïcité est alors « *un code (partisan) d'interprétation politique : il s'agit moins d'un corps de doctrine constitué que d'un système d'organisation et de perception du politique, d'un code interprétatif et explicatif d'une vision du monde* ».[3]

Or, le terme de Laïcité est unanimement utilisé dans tout le spectre politique et médiatique aujourd'hui, et quand il est utilisé, il ne se réfère pas aux divisions d'antan sur l'emprise scolaire catholique, mais il s'accole aux grands principes constitutionnels d'un pays honorablement démocratique, par le prisme puissant d'une relégation de la religion à la sphère privée. En s'étant élargi à une telle taille, depuis sa position partisane de départ, le mythe Laïcité s'est déplacé, et il a récupéré les deux grands mythes précédents de la religion civile française, la République et la France elle-même.[4] La digestion est presque complète pour la République, parce que celle-ci souffre par ailleurs d'une profonde remise en cause de son « roman national », dont nombre d'historiens ont défait le caractère légendaire, amnésique et manipulateur, à coup de recherches décapantes, en particulier dans le domaine de l'histoire coloniale. Je passe sur les conséquences boomerang d'une telle fusion, entre République mal en point et Laïcité qui entend la représenter, notamment dans les populations de deuxième et troisième génération issues de l'immigration « coloniale ». Je voudrais en effet insister sur l'idée que la Laïcité recoupe maintenant les bords mythiques de la grande France, pays des droits de l'homme.[5] La France mythique surnage au déficit symbolique sans trop de dommages : elle est comme le saint des saints de la communion citoyenne, la certaine idée du Général de Gaulle, dont les couleurs patriotiques et les commémorations peuvent remonter le

---

[1] Jacqueline Lalouette, article cité, p. 870.

[2] Françoise Subileau, « Les militants socialistes et la laïcité », dans Jean Baudouin, Philippe Portier (dir.), *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui. Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001, p. 171-183 ; et Martine Barthélemy, Françoise Subileau, « Le militantisme laïque. Deux cas d'école », dans Jean- Marie Donegani, Sophie Duchesne, Florence Haegel (dir.), *Aux frontières des attitudes. Entre le politique et le religieux. Textes en hommage à Guy Michelat*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 69-84.

[3] Françoise Subileau, citée par Martine Barthélémy et Guy Michelat, « Dimensions de la laïcité dans la France d'aujourd'hui », *Revue française de Science Politique*, 2007/5, vol. 57, pp. 649-698.

[4] Sur la République et la France, comme totems de la religion civile française, deux parties de ma recherche 'Is Laïcité French Civil Religion ? » y sont consacrés.

[5] Cf ma contribution « Image de la France et Laïcité», in *La Laïcité française dans son contexte international, singularité ou modèle*, IIIème colloque de la Commémoration officielle du Centenaire de la Laïcité, Académie des Sciences morales et politiques, Institut de France, 19-20-21 septembre 2005.

temps et supporter un messianisme millénaire. Patriotisme, grands hommes, hommes providentiels, victoires et rayonnement, histoire, terroirs, culture, indépendance, Grandeur.

L'invocation de la France, au dessus de son régime républicain et accolée à sa Laïcité, a permis une synthèse récente, mais particulièrement viable, une synthèse catho-laïque en cours de fixation, dont l'entourage de N. Sarkozy, alors en campagne présidentielle, a immédiatement senti le parfum. C'est mon hypothèse actuelle, une hypothèse de lecture bien évidemment ouverte et que je soumets à toute contradiction. Tout l'intérêt à terme du discours neuf de N. Sarkozy (pris en tant que Président de la République énonçant ce discours) sur la religion dans la République (*La République, les religions, l'espérance*) et la laïcité positive, est effectivement une décrispation du politique face à l'existence des religions qui ne sont plus considérées comme des concurrentes dangereuses pour l'ordre légal et les libertés. Ce discours favorise le respect du pluralisme. Je souscris à l'opinion de Jean-Paul Willaime quand il affirme que ce faisant, N. Sarkozy, devenu président, a permis le découplage de la laïcité socio-juridique, comme phénomène historique réalisé et la reconnaissance par la puissance publique du fait religieux dans toutes ses dimensions sociales, y compris publiques.

Mais en même temps, la laïcité positive qui vit dans les faits, n'empêche pas la continuation d'un unanimisme réactif, auparavant anti-sectes, désormais anti-musulman, demain anti-évangélique, et elle nourrit finalement l'alliage des frères ennemis d'hier, ceux de droite plutôt catholiques, ceux de gauche plutôt laïcs dans le sens défini par Michel Rocard, tout comme dans les années de Résistance –je m'excuse de la comparaison- la République devient le régime providentiel de tous les Français, catholiques compris, en une synthèse qui a fait la fortune du gaullisme. J'ai consacré quelques recherches sur ce phénomène de conciliation défensive des imaginaires devant l'*outsider* musulman, cette fameuse synthèse catho-laïque, à partir d'analyse de sondages abondamment disponibles dans les années 2002-2007.[1]

Quelles conséquences peut-on attendre à long terme d'une telle synthèse? La place du catholicisme va-t-elle se majorer ? Retournera-t-on vers un catholicisme public ? Cette religion est déjà dans la France républicaine, la religion des cérémonies commémoratives publiques. Notre philosophie publique reste également très « ordonnée ». Les diocèses catholiques contribuent pour un quart au système éducatif français, etc.. Quand bien même nos grands sociologues nous montrent à quel point l'héritage chrétien est en disgrâce et comment le monde du catholicisme français finit de disparaître, la liberté d'organisation, d'association, d'initiative, de prosélytisme des catholiques est assurée et protégée par la bienveillance publique. La manière dont N. Sarkozy a rempli le contenu de sa vision laïque en y raccordant un wagon catholique me paraît racornir le projet d'une synthèse fédératrice, et creuser de nouvelles frontières, aux vertus distinctives et électorales. Quelle portée en effet le rappel médiatisé des racines catholiques de la France peut-elle avoir sur la résolution des problèmes contemporains ? Comment comprendre, quand on n'est pas catholique -ce qui est le cas de beaucoup de monde en France- que pour asseoir son idée de la liberté de croyance, transformée en droit de croire pour tous, M. Sarkozy ait tenu à Rome, lui le Président d'une République constitutionnellement laïque, un discours nostalgique envers l'âge d'or d'une France « croyante » et catholique ? Voici quelques citations : « *C'est par le baptême de Clovis que la France est devenue fille aînée de l'Eglise, les faits sont là (...) Les racines de la France*

[1] « L'héritage culturel français face au pluralisme religieux » *Annuaire Droit et Religion,* volume 1, PUAM, 2005, pp. 293-312 ; «French Catholics, Secularization and Politics» , in *Politics and Religion in France and the United States*, Alec G. Hargreaves, John Kelsay and Sumner B. Twiss (eds), Lanham, MD: Lexington, 2007, pp. 79-94 (mis dans les travaux joints)

sont essentiellement chrétiennes (...) Je sais que l'interprétation de la loi de 1905 comme un texte de liberté, de tolérance, de neutralité est une reconstruction rétrospective du passé (...) La Laïcité ne saurait être une négation du passé. Elle n'a pas le pouvoir de couper la France de ses racines chrétiennes. Elle a tenté de le faire ; elle n'aurait pas du (...) Comme Benoît XVI, je considère qu'une nation qui ignore l'héritage éthique, spirituel, religieux de son histoire commet un crime contre sa culture (...) Arracher la racine c'est perdre la signification, c'est affaiblir le ciment de l'identité nationale (...) Longtemps la République laïque a sous-estimé l'importance de l'aspiration spirituelle (...) Je pense que cette situation est dommageable pour notre pays. L'intérêt de la République c'est qu'il y ait beaucoup d'hommes et de femmes qui espèrent (...) La désaffection progressive des paroisses rurales, le désert spirituel des banlieues, la disparition des patronages, la pénurie de prêtres, n'ont pas rendu les Français plus heureux, c'est une évidence (...) Dans la transmission des valeurs et dans la différence entre le bien et le mal, l'instituteur ne pourra jamais remplacer le pasteur ou le curé ».

Selon ce qui est retenu de ces affirmations, l'angle d'interprétation est diamétral, du néocléricalisme d'Etat à l'accompagnement de l'ultra-modernité. De mon point de vue, le seuil d'invocation de Nicolas Sarkozy, sa diatribe sur les défauts organiques de la Laïcité, la responsabilité même de la République dans la sécularisation « abrasive » des Français et dans leur mal-être spirituel, a raté son objectif de conciliation catho-laïque. Il a porté trop bas son coup et le curseur mythologique est resté sous le seuil du renouvellement imaginaire. Pas de pont d'Arcole, pas de sillage original rebondissant sur les acquis d'une religion civile renouvelée, exaltant sa fibre solidaire, son effort constant à promouvoir la dignité de chaque personne, son désir de communion citoyenne. Pas d'invocation des mânes égalitaires, du racisme déjoué, du sentiment fraternel. Il y avait de quoi dire sur les vertus rassembleuses et bienveillantes d'une nouvelle synthèse laïque, en confirmant que le croyant catholique de France –à l'instar de tous les croyants- ne craint rien d'une République qui le protège. Car « *ce croyant catholique a appris depuis Maritain à reconnaître les politiques d'inspiration vitalement chrétiennes des politiques sans âme* », comme l'écrit Michel Fourcade.[1] Le Président aurait pu vanter les mérites d'un système qui n'a renié aucune valeur évangélique et les a appliquées comme rarement dans l'histoire humaine, dans la grande reconstruction d'après-guerre, à travers ses droits sociaux, ses prestations familiales, sa sécurité sociale, son système éducatif, etc. Il aurait pu égrener son chapelet sur la contribution catholique à l'ordre républicain, sans jeter le bébé avec l'eau du bain, sans battre la coulpe laïque... Las, le discours de Latran n'a pas été l'occasion d'un *risorgimento* flamboyant. Nicolas Sarkozy a critiqué un légendaire officiel qu'il est censé incarner, pour se positionner en contempteur, qui plus est depuis la lunette problématique d'un autre légendaire, le légendaire catho-national, contre-culture délaissée de la légende républicaine. Nous voici bien en terrain connu et qui ne sent pas le grand consensus. Cet imaginaire est plus royaliste que catholique...Pour un pays qui compte aujourd'hui moins de 10% de catholiques pratiquants et par ailleurs indifférents aux temps barbares (le baptême de Clovis), sans compter ses millions de citoyens « jeûne souche », cette manière de présenter la co-référence fondatrice n'a rien de consensuel, d'évident ni de constructif.

Cependant, au-delà de l'angle mort d'où le discours présidentiel tire sa salve, la question intéressante que soulève la prise de parole religieuse de Nicolas Sarkozy est bien son désir assumé de faire bouger les lignes de sa propre fonction symbolique, à travers le concept de Laïcité positive. Si ce faisant Nicolas Sarkozy nie que le respect légal ou culturel pour la

[1] Michel Fourcade, "Le Président et la Laïcité », *Esprit*, mars-avril 2008.

démarche spirituelle ait jamais existé avant lui, s'il laisse entendre que la Laïcité (esprit et textes constitutionnels) a signifié la mise au rancart du religieux et qu'elle a été un complot contre la foi, si de même il insiste pour affirmer que l'identité de la France est « essentiellement » catholique, il ne fait que méconnaître gravement le régime constitutionnel de la Laïcité et l'histoire de son pays. Il s'éloigne du but qu'il veut sans doute atteindre, c'est-à-dire transformer en nouveau totem commun, un autre principe constitutionnel de l'ordre laïque tout aussi essentiel à l'équilibre social que la liberté religieuse et la neutralité de l'Etat, *i.e* le respect de toutes les croyances par la République.

De la First Freedom à la Constitution chrétienne[1]

Est-ce que l'utilisation renouvelée des références chrétiennes dans la religion civile américaine a favorisé la consolidation du régime de laïcité aux Etats-Unis ? Dans les critiques virulentes qu'ont suscité les « discours » du Latran et de Ryad, N. Sarkozy a été accusé d'américaniser la France, de copier un Président américain qui confesse sa foi en public ou qui prend ses citoyens à témoin de la bénédiction de Dieu. Le contexte est très incomparable. La tradition de «confession » publique des hommes politiques américains est en conformité avec l'imaginaire traditionnel de la religion civile américaine. Elle ne prend personne à rebrousse-poil dans un pays où 90% de la population se dit croyante et plus de 44 % pratiquante régulière. Un pays où l'appartenance confessionnelle et le niveau de pratique des candidats au Congrès fait partie des informations que les citoyens veulent connaître. Un pays doté d'une légende fondatrice incontestée, puisé effectivement dans l'interprétation puritaine de la nouvelle Terre sainte. Cet imaginaire s'est ensuite enrichi dans les grands épisodes de son histoire notamment sa guerre civile et les guerres mondiales. Il exalte certes l'Amérique, donnée par Dieu à ses créatures les plus fidèles et les plus éclairées, terre bénie où se cultivent ensemble la foi et la liberté. Mais son « esprit de religion » s'est toujours concilié avec son esprit de laïcité, le déisme éclairé des Pères fondateurs, pour concevoir un objet sacral unificateur, justifiant sa sécession, la Constitution américaine.

L'imaginaire des fondations bénies de l'Amérique est récurrent, quels que soient les Présidents qui se succèdent. Il est déjà marqué par des références bibliques. Comment alors s'étonner de ce que les références religieuses n'aient pas disparu et suivi la laïcisation et la sécularisation concomitante de la société américaine dans les années 1960 ? Jean-Paul Willaime insiste sur la puissance de l'esprit de laïcité de la religion civile américaine. Et pourtant, son évolution me paraît prendre le chemin inverse, avec un surinvestissement progressif vers un esprit de religion défensif, dans une première mutation au début de la guerre froide – L'Amérique, terre sainte, bouclier du monde- et une seconde dans la tourmente des sixties, quand une partie des Américains conteste sa narration, considérée comme impérialiste, et l'autre la magnifie comme une bénédiction foulée aux pieds. Mon travail d'habilitation s'appuie largement sur le constat d'une christianisation revendicative de la Constitution américaine, qui n'existait pas aux périodes précédentes.

Quelles ont été les étapes du nouvel unanimisme civil qui s'est développé dans les années 1970 et qui est bien plus virulent que ses formes précédentes ? Depuis la guerre froide

[1] Pour ce paragraphe, je m'appuie sur ma recherche, « Our Law comes from God »? Les dix commandements devant la Cour suprême des Etats-Unis en 2005 (Mac Creary County v. ACU et Van Orden v. Perry)», *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, juillet 2006, pp. 689-712 (mis dans les travaux joints)

et avec la diversification des religions présentes sur le territoire américain, le dessein rassembleur de la religion civile s'est concentré derrière la bannière de la liberté religieuse, qui permet d'inclure tous les recalés possibles du nationalisme traditionnel, y compris les populations indiennes et les Afro-américains. La Liberté religieuse est devenue –ce qu'elle n'était pas avant la seconde guerre mondiale- la pierre angulaire de la Constitution américaine dans une reconstruction mythologique élargissant le providentialisme américain aux dimensions de l'universel. Du point de vue constitutionnel, la clause de « libre exercice de religion » n'a pas de contenu plus précis que celle de non établissement.

Quoique la liberté religieuse soit le premier droit identifié par le *Bill of Rights*, son élévation au rang officiel de « première liberté » reste largement rhétorique. Les Pères fondateurs n'avaient pas inclus les termes de « libre exercice de la religion » dans le texte de la Constitution originale. La liberté religieuse était absente de la Constitution rédigée en 1787, alors que d'autres droits, prétendant à la primauté de *First Freedom*, y figuraient. Les débats du Congrès autour du *Bill of Rights* ne soulèvent à aucun moment que la liberté religieuse dût être le fondement des droits de la personne ou la cause de la Constitution. Que le *First Amendment* soit évoqué aujourd'hui quand il s'agit de liberté religieuse est la conséquence de la non ratification de deux amendements antérieurs soumis aux États par le premier Congrès.[1]

En dépit de la ratification de la Constitution et du *Bill of Rights*, la liberté religieuse ne s'est pas manifestée comme le principe unificateur de la nouvelle nation. L'anticatholicisme, hérité de plusieurs Pères fondateurs resta récurrent jusqu'aux années 1960.[2] D'éminentes figures, comme Thomas Jefferson par exemple, qui luttèrent pourtant pour la liberté de culte, étaient des anticatholiques convaincus. Le Père fondateur John Jay, *Chief Justice* de la Cour Suprême, puis gouverneur de New York, également ambassadeur et coauteur des *Federalist Papers*, était pour une véritable discrimination légale interdisant tout droit politique aux catholiques, tant qu'ils ne renonceraient pas à leur allégeance au Pape. Outre les catholiques, d'autres minorités religieuses subirent les foudres légales et sociales de leurs compatriotes, de l'Indépendance à la seconde guerre mondiale, comme les Témoins de Jéhovah.

Si, de nos jours, responsables politiques et médias américains professent que la liberté religieuse est un principe fondateur de la République, c'est bien parce que leur propre histoire a cédé le pas devant cette légende, devenue un mythe civil. Les Américains ont affirmé la primauté de cette liberté assez récemment, grâce à l'interprétation de la Cour suprême. Le Premier amendement a été utilisé dans les années 1920 pour évoquer la « liberté religieuse » de plaignants issus de mouvements religieux minoritaires. C'est avec deux décisions, *Cantwell v. Connecticut* en 1940 (310 U.S. 296) et *West Virginia Board of Education v. Barnette*, en 1943 (319 US 624), qu'à l'occasion de violences dirigées contre les Témoins de Jéhovah, la Cour utilise la *Free Exercise Clause* pour définir le contenu de la liberté religieuse. C'est à travers des décisions les concernant que les premières affirmations de la liberté de parler et de manifester sa religion firent leur apparition dans les décennies 1930 et 1940, ainsi que l'application aux États du *Free Exercise Clause*. En effet, une fois incorporée cette clause, les Etats n'eurent plus le loisir de « réduire » comme ils le faisaient auparavant la liberté religieuse des dissidents ou des non-protestants, notamment à travers les programmes scolaires. La liberté religieuse comme *First Freedom* des libertés individuelles est finalement une construction assez tardive et n'a pu se développer comme un droit élargi qu'avec l'appui interprétatif de la Cour Suprême.

---

[1] Helen E.Veit, *Creating The Bill of Rights*, Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 37-38.
[2] Martin E. Marty, *A Short History of American Catholicism,* Thomas More Press, 1995, pp. 107–108.

Il n'empêche. La croyance en la liberté religieuse comme *First Freedom* a pris une telle place dans l'opinion publique qu'elle pousse aujourd'hui le Congrès à une interprétation très extensive de la *Free Exercise Clause*, comprise comme une liberté supérieure à toutes les autres et l'étalon à partir duquel les lois doivent s'organiser. Le Congrès a ainsi permis, par une loi spécifique de 1993, le *Religious Freedom Restoration Act*, la dérogation à la loi commune quand celle-ci porte atteinte dans son « indifférence » à la *Free Exercise Clause* et que l'Etat n'a pas fait la preuve de son *compelling interest* (nécessité impérative) à faire appliquer la loi commune sans distinction. Il s'agit là d'une évolution récente, qu'a fini par entériner la Cour Suprême dans l'arrêt déjà cité de février 2006 *Gonzales v. O.Centro Espirita Beneficente Uniao Do Vegetal*, alors qu'Elle avait, sur une affaire similaire, rendu un arrêt fameux et contraire, *Employment Division v. Smith*, en 1990.

One Nation under God

L'affirmation de la primauté constitutionnelle de la Liberté religieuse, s'est confortée dans les années cinquante d'un ajout extraordinairement puissant, l'aphorisme *One Nation under God.* Que les Américains se soient conçus dès les premières colonies comme le nouveau peuple de la nouvelle Terre Promise et qu'ils aient puisé dans la légende puritaine le fond de leur identité collective est une réalité que les historiens les plus célèbres de l'histoire américaine ont pu mettre en évidence.[1] Cette certitude s'est orientée au moment de la guerre froide vers l'idée qu'ils étaient également destinés et choisis par Dieu pour vaincre le communisme, et que leur force venait de leur foi, individuelle et collective. Unis dans et par leur foi (chrétienne), ils triompheraient de l'hydre menaçant de dévorer le monde. C'est dans ce contexte que surgit l'affirmation *One Nation under God.*

La *One Nation under God* est une étape indispensable vers l'affirmation actuelle - de facture évangélico-catholique selon mon analyse- que la Constitution américaine trouve ses références dans les Dix Commandements mais aussi dans le droit naturel aristotélo-thomiste. Quand en pleine guerre froide en 1954, le Congrès amende le Serment d'allégeance afin qu'il comporte la formule *One Nation under God*, les rapports du Sénat et de la Chambre invoquent la constante évocation de Dieu à travers l'histoire des États-Unis, par les puritains, les Pères fondateurs, Lincoln et d'autres grands hommes, et à travers les textes « sacrés » de l'histoire américaine, le *Mayflower Compact* de 1620, la Déclaration d'Indépendance, la *Gettysburg Address* du président Lincoln pendant la guerre de Sécession et la déclaration fédérale inscrite sur les pièces de monnaie « *In God We Trust* ». La menace du communisme athée, qui s'était répandu derrière le rideau de fer coupant l'Europe en deux et qui avait triomphé en Chine contre les nationalistes en 1949, soude les Américains dans l'idée de leur résistance spirituelle. Cette justification se retrouve dans la déclaration de signature d'Eisenhower quand la loi fut promulguée: «*A partir de ce jour, des millions d'enfants proclameront chaque jour dans chaque cité et ville, chaque village et école, la consécration de notre nation et de notre peuple au Tout Puissant. À tous ceux qui aiment vraiment l'Amérique, rien ne sera plus gratifiant que de contempler cette consécration renouvelée de notre jeunesse, chaque matin à l'école. C'est le vrai héritage de notre Nation*».[2]

La constitutionnalité de ce serment monothéiste n'a été soulevée que récemment auprès de la Cour Suprême avec l'affaire Newdow. Non seulement la Cour Suprême a trouvé

---

[1] Deborah L. Madsen, *American Exceptionalism*, University Press of Mississipi, 1998,186 p. Seymour Martin Lipset, *American Exceptionalism*, WW Norton & Company,1997, 352 p., James A. Morone, *Hellfire Nation, The Politics of Sin in American History*, Yale University Press, 2002, 575 p.
[2] 100 Congressional Record 8618, 1954.

l'expédient nécessaire –le père n'avait pas la garde légale de son enfant- pour ne pas juger au fond, mais l'indignation s'est emparée du pays devant cette « tentative de sape de la démocratie américaine », ainsi que le déclara Hillary Clinton.[1] Les deux chambres du Congrès ont passé une résolution confirmant le Serment tel qu'il était. Le Sénat a voté dans ce sens à l'unanimité, et la Chambre par 401 voix contre 5. Dans les opinions hostiles relevables dans les jugements des Cours fédérales, nous avons des éléments d'analyse instructifs sur la manière dont est justifiée la constitutionnalité du Serment obligatoire tel qu'il est formulé. Elles insistent particulièrement sur la traditionnelle religiosité du peuple américain et sur l'idée que s'il n'y a pas de religion dominante, l'*Establishment Clause* ne signifie pas que l'Etat américain est indifférent à la religion ou hostile. Au contraire, l'Etat américain est en son principe un Etat religieux, aux principes profondément chrétiens. « Vouloir enlever toute teinture de religion de la vie publique de notre État », écrit le juge Fernandez dans son opinion dissidente, est un signe de « déséquilibre intérieur ».

Une Constitution chrétienne et de droit naturel

C'est ainsi que de fil en aiguille, la nature chrétienne de la Constitution américaine est devenue un nouveau mythe[2] sur lequel joue la droite conservatrice. J'ai cherché à retrouver la « part » catholique de sa fabrication, au début des années 1960. De la même manière que l'interprétation de la *Free Exercise Clause* du premier amendement a permis de conforter le mythe de la liberté religieuse comme le fondement de la Constitution, de même la pression sur l'*Establishment Clause* du Premier Amendement, issue de la conjonction opportune entre le réveil de la droite religieuse contre les avancées libérales des années 1970 et la nouvelle configuration internationale des années 1990, a donné naissance, sur les ruines de la guerre froide, à un remodelage imaginaire assez puissant pour être devenu peut-être unanime : les Etats-Unis ont une Constitution divinement ordonnée, ils sont les protecteurs chrétiens d'un monde à nouveau menacé, cette fois-ci par l'expansion d'un Islam mortifère.[3] Dans ce contexte, la liberté religieuse peut devenir un paramètre symbolique des relations internationales des Etats-Unis qui ont voté en 1998 une loi spécifique, L'*International Religious Freedom Act*, pour vérifier le degré de conformation des Etats du monde au respect de la liberté religieuse devenue l'étalon suprême des droits de l'homme.[4]

Quelles sont les conséquences de cette inflexion nouvelle de l'imaginaire de la religion civile américaine sur l'avenir de sa laïcité socio-juridique concrète? Cette pression nouvelle déconstruit-elle la portée séparatiste que la Cour avait donnée à ladite *Establishment Clause* et en réécrit-elle le sens, au point que la Cour Suprême, par nominations interposées, y est devenue sensible ? La mythologie des origines s'est enrichie désormais qui fait des Pères fondateurs de la Constitution des chrétiens fervents, motivés par l'idée fixe de faire de la liberté religieuse le fondement de leur Constitution. A-t-on dépassé la variable peuple américain- peuple chrétien en variable Etat américain -Etat chrétien, laquelle prête aux Pères

---

[1] 148 Congressional Record S6102, S6103, S6111-12.

[2] Sanford Levinson, "Constitution in the Civil Religion", The Supreme Court Review, vol. 1979, (1979), pp. 123-151.

[3] Voir ma recherche : « "Au nom du Christ et de l'Amérique, le fondamentalisme américain et son impact géopolitique", *Revue Française de Géopolitique*, février 2003, pp. 60-80

[4] Dominique Decherf « Les Etats-Unis au secours des droits de l'homme religieux », in *Critique internationale*, n° 15, avril 2002. Voir ma recherche, « La diplomatie religieuse américaine en Europe occidentale et sa réception française : Leçons d'un affrontement (1996-2002) », *Quelle « Politique » religieuse en Europe et en Méditerranée ? Enjeux et perspectives*, LIDEMS, PUAM, 2004, pp. 181-212. (mise dans les travaux joints)

fondateurs l'unique vouloir d'une Constitution non seulement conforme à la morale naturelle, mais également déiste et fondamentalement chrétienne ? Le résultat ressemblerait à celui d'une Chrétienté idéale enfin réalisée, où les deux sphères temporelle et spirituelle, distinctes et indépendantes l'une de l'autre, exercent néanmoins de concert leur mission divine, légale, morale et spirituelle sur le peuple chrétien. Dans cette perspective l'Etat n'est pas « démocratique » selon l'acception philosophique partagée par les penseurs occidentaux et particulièrement anglo-saxons depuis l'époque moderne. En quelque sorte, le discours des origines qui a transformé en certitude l'idée que les Etats-Unis sont une nation chrétienne fondée par des chrétiens, a forgé le préjugé hautement problématique de la nature a priori chrétienne de l'Etat et de la Constitution américains, contre sa définition politique classique et libérale. C'est une des hypothèses de ma recherche d'habilitation.

Conclusion :

Au terme de cette présentation, présentation que j'espère intelligible et cohérente, je voudrais reprendre très rapidement les constatations éparses que j'ai faites ces dernières années et donner quelques indications sur mes projets actuels. La présence catholique dans la vie politique contemporaine s'est transformée plutôt qu'elle ne s'est affaiblie. Par l'exemple de la France, pays dont la culture et la population catholiques sont devenus minoritaires, et l'exemple des Etats-Unis, pays dans lequel un catholicisme composite s'est progressivement imposé, j'ai pu mesurer comment les vecteurs de médiation de la parole politique 'autorisée' avaient évolué et comment cette parole s'était adaptée aux contextes nationaux de la sécularisation culturelle et religieuse des années soixante. Il me semble cependant que sa nature injonctive, modulée pendant la période récente, a retrouvé une vigueur nouvelle dans nos sociétés plus contemporaines, décrites sous différentes étiquettes comme post-modernes, modernes tardives, ou ultra-modernes. Cette vigueur me semble passer par une critique plus ouverte et à nouveau partisane de l'ordre normatif libéral, une action ciblée pour le contourner ou le limiter sur le terrain légal et un accompagnement sans complexe de la religiosité civile, quand celle-ci recherche le secours de la mémoire chrétienne. Cette lecture est celle de mon terrain d'étude qui reste partiel et plutôt porté sur le catholicisme institutionnalisé. Elle n'a rien de systématique.

Quant à mes recherches actuelles et à venir, elles sont engagées dans plusieurs directions qui touchent à la fois à la dimension politique propre du catholicisme et à la place du religieux dans la recomposition démocratique actuelle.

1. Je voudrais finir mon panorama sur les relations entre les Etats-Unis et le Saint-Siège depuis les années 1980 et vérifier la proximité et l'influence réciproque de leurs deux diplomaties.

2. Je voudrais poursuivre l'histoire du conservatisme catholique aux Etats-Unis et la perturbation que la récupération par le Parti Démocrate des thèmes de la *Culture of Belief* et la rhétorique du candidat puis Président Barack Obama a provoqué dans ses rangs. Je voudrais également retracer son transfert en Europe –c'est une hypothèse- en tant que mouvement politique propre, en tant que convergence dans les démocraties chrétiennes et en tant que mouvement intellectuel.

3. Je voudrais continuer à observer le mouvement paradoxal d'une forte laïcisation socio-juridique aux Etats-Unis et en Europe, et d'un durcissement des référents symboliques nationaux et même « européen », destiné à protéger (légalement) les revendications mémorielles et culturelles des sociétés civiles. La résistance est à la fois le fruit d'une résistance « identitaire » - les circulaires gouvernementales, les décisions de justice ou les lois prises rétablissent une homogénéité sociale mise à mal par la réalité du pluralisme/ l'exécutif, le juge ou le parlementaire nient en quelque sorte la nécessité d'adapter le droit ou de l'accommoder aux situations nouvelles et répondent à l'insécurité symbolique de la majorité: cas de la défense « culturelle » du crucifix dans les écoles en Bavière et en Italie- et à la fois le fruit d'une redéfinition des valeurs « démocratiques », quand les prétentions religieuses deviennent exorbitantes : Pensons au front commun « légal » de réaffirmation de la liberté d'expression et du droit de « tout » critiquer qui s'est dressé face à la

pénalisation réclamée par différentes organisations musulmanes, de la diffamation des religions après l'affaire des caricatures.[1]

4. Je voudrais vérifier comment les instances religieuses recouvrent leur rôle de régulateur social, comme acteurs-clefs de la démocratie participative ? Le débat suscité par le récent arrêt *Lautsi c/ Italie* sur la question des crucifix dans les écoles italiennes en est un exemple topique au confluent du droit privé et du droit public. L'admission d'Etats et d'ONG comme tierces parties à l'occasion de l'appel formé par l'Italie est d'ores et déjà le signe de l'importance de l'arrêt à venir de la Grand chambre. Mais songeons aussi à des formes de personnes morales que ne connaît pas le droit français comme les personnes morales ecclésiastiques ou les organismes d'utilité sociale dont les régimes pourraient être une source d'ajustement du droit positif.

5. Enfin, un dernier thème m'intéresse particulièrement et recoupe un axe majeur du projet de recherche de l'équipe Droit et Religion de mon laboratoire. Il s'agit de l'analyse des phénomènes de diversification et d'individualisation religieuses dans la Méditerranée musulmane et de leur prise en compte (difficile) par les droits nationaux. Quoique rattrapée par l'actualité, cette analyse me paraît urgente et nécessaire. Les migrations continues issues de l'espace méditerranéen et le réveil religieux parallèle qui caractérise le monde de l'après-guerre froide, ont provoqué en Europe, une visibilité de plus en plus forte des différences religieuses au sein des populations qui la composent.[2] Mais une tendance similaire commence à se manifester dans les pays du Maghreb et du Makrech, touchés à la fois par un phénomène irrésistible de conversions,[3] mais également travaillés par un questionnement « juridique » sur l'opportunité de séparer l'appartenance religieuse de l'état de citoyenneté, afin de résoudre bien des distorsions conflictuelles dans ces sociétés en mutation.

---

[1] Blandine Chelini-Pont, « La mobilisation de l'Organisation de la Conférence Islamique Mondiale contre la Diffamation de l'Islam (1999-2009) et ses conséquences en Europe », *Annuaire Droit et Religions* 4, 2010, pp. 525-552.

[2] « Effervescences religieuses dans le monde », *Esprit*, mars-avril 2007, Dossier : *L'Europe au bout de la sécularisation*.

[3] Kader Ferchiche, « La question des conversions au christianisme dans l'Algérie d'aujourd'hui », *Annuaire Droit et Religion* 4, 2010, pp. 485-497. Karima Dirèche « Evangélisation en Algérie : débats sur la liberté de culte », *L'Année du Maghreb*, V, 2009, pp. 275 à 284. Salah Ghemriche, *Le Christ s'est arrêté à Tizi Ouzou, Enquête sur les conversions en terre d'Islam*, Denoël, 2011, 352 p.