

PIÈCES À CONVICTION

N° 15/2008

« Pourquoi ne jugez-vous pas par vous-mêmes de ce qui est juste ? »

Luc 12, 56-57

Engagement d'Église et compromis de société

Michel Kesteman et Paul Löwenthal What "Lay State" for a Multi-convictional Europe?	3
Paul Löwenthal Catholique cohérent, chrétien pertinent.	11
Paul Löwenthal La laïcité, chance pour l'Europe, chance pour l'Église ?	19
Paul Löwenthal L'État laïque d'une société pluraliste.	23
Déclaration universelle sur la laïcité au XXIe siècle : quelques commentaires	29

Cette série reproduit des documents de portée diverse, contribuant au débat sur des enjeux d'Église ou de société.

Ils sont également accessibles sur le site du C.I.L. : www.cil.be

Sauf mention contraire, ils n'engagent que leurs auteurs.

Avec le soutien de :



CULTURE
ÉDUCATION PERMANENTE



Bisschoppenconferentie van België
Conférence épiscopale de Belgique
Belgische Biskopfskonferenz

WHAT “LAY STATE” FOR A MULTI-CONVICTIONAL EUROPE?

Paul Löwenthal, president, and Michel Kesteman, theological adviser

« La foi critique est la critique la plus impitoyable du monde tel qu'il va et de la religion telle que nous l'avons faite. Et c'est d'un même mouvement. »

Maurice BELLET²

I. The Context	1
1. Secularisation	1
2. The “Lay state”	2
II. Societal secularisation	2
1. The Liberal Tradition: Jacobin Procustes or Pandora’s “Communitarism”	2
2. The US “Civil Religion”: God without a name	3
3. The open-End Issue: Respecting Minorities vs. a pluralistic State	4
III. Church Secularisation	4
1. Human Ethical Responsibility and Freedom	4
2. Freedom of Conscience and Moral Objection	5
3. The Open-End Issue: Respecting Cesar	5
III. To Cæsar what is Cæsar’s and to God what is God’s	5
1. From, Of, or For?	5
2. The Open-End Issue: ‘A ‘soul for Europe’?	6

THE CONTEXT

1. Secularisation

Specialists distinguish between societal, institutional (in this case, Church) and individual secularisation.³ At first, the Catholic Church strongly opposed secularisation because of its implications for individual faithful autonomy, hence freedom: In the Roman Catholic Church on which we focus in this article, pope Pius IX went as far as condemning human rights and democracy for being dangerous “modernist” deviations. Dangerous for Rome’s authority, no doubt they were... But theological thought, along with a renewal of exegesis, asserted the consistency of free thought and personal responsibility with the Christian message, and the Church experienced its own secularisation – God’s action and transcendental truth being understood as consistent with human freedom in the economy of Creation (*kenosis*).

As a consequence, there should be no fundamental obstacle against the Church’s commitment with the secular authority of the State: rendering to Cæsar what is Cæsar’s and to God what is God’s. But a disharmonic counterpoint between fundamental theology and concrete practices, both by the magisterium and part of the faithful, make things actually conflictive. Indeed more than is the case with other Christian Churches. In response, atheist advocates of a “lay State” – a French-born concept that is hardly translatable – are reluctant to give the Church all the freedom it claims.

The experience of “lay States” like France and Belgium is mixed. Pragmatic solutions exist; we are no longer “happy as God in France”, as the saying goes, but our societies are peaceful enough. Animosity however remains and is constantly fed – this being a fact, not a judgement – by Rome’s

¹ Inter-Diocesan Laicity Council, French-speaking Belgium.

² “Critical faith is the most ruthless critic of the world as it goes and of religion as we made it. And it is so in one same movement. Maurice Bellet (2006), *Le meurtre de la parole, ou l'épreuve du dialogue*. Paris, Bayard, p. 121.

³ Cf Karel Dobbelaere (2005).

systematic and radical condemnation of most moral liberalisations and of many bio-medical innovations. What is more, we face the challenge of a European “State” that we should wish to endow with moral values: “a soul for Europe”, as Jacques Delors advocated. What conditions are we – Church and State – to meet to make this possible?

2. The “lay State”

The “lay State” is a secular State with offers some characteristics among which the following are relevant for our purpose. It has no own religion, but is not without religions; it allows them all and without preference, under the proviso that they accept the basic values of the lay State itself, viz., human dignity and the human rights that express it; the State of Law and democracy. As a corollary, Churches and denominations must refrain from imposing their views to others, including the State and its decision-takers.

Correspondingly, the Lay State acknowledges religious freedom, including a publicly held cult. But it wants a sharp separation between State and religions or philosophical convictions, with the demanding implication of a confinement (*sic*) of religion in the “private sphere”.⁴ The lay State also recognises, indeed promotes freedom of conscience, including the right to criticise or mock religions or their authorities.

In the experience of our Western European secularised States, religion in itself and their practices only raise limited, practical problems, like the full respect of Shabbat in civil life, the s.c. Islamic veil, inhumation in full ground, or ritual slaughtering. We will not dig into these. What are mainly at stake, in life and in our paper, are morals. And the possibility for churches to enter the political debate on issues that have moral implications – indeed, most of them.

In what follows, we shall successively adopt the point of view of the State (section II) and of the Catholic Church (section III), both in the terms of the secularisation process we live in contemporary Europe. And we shall try to infer prospects for a role of Churches in Europe (section IV).

SOCIETAL SECULARISATION

The dominating propensity in today’s liberal Europe is to allow, on behalf of freedom and democracy, all which is claimed by some group in the population. This produces a shift towards individual freedom and rights, at the risk of collective anomy in their respect. The alternative is communitarism, with the State forsaking part of its authority, hence its responsibility in warranting general interest, in favour of particular communities. This highly unsatisfactory alternative is rejected by most communities, including Christians and Humanists. It reveals shortcomings and a loss of practical relevance of our majority-based democracies.

1. The Liberal Tradition: Jacobin Procustes or Pandora’s “Communitarism”

In acting “liberally”, the State does not only refrain from imposing its own morals, which is the lay State’s logic, but gives up the ambition of promoting any moral norm at all, beyond human rights, consensual values, and those procedures that tackle conflicts between individual freedoms. Of course, that is already quite remarkable, if achieved, and our countries are small paradises when compared in time or space. But for some thirty years, it involves a shift towards individual freedom and rights, in a de facto collective amoralism in their respect. This causes, indeed justifies churches to oppose a supposedly lay State that neutralises rather than integrate the convictions that weave its population. Not exactly a win-win path...

⁴ In Belgium, the s.c. Lay movement – atheist humanism – obtained an ad hoc status as a ‘conviction’, as opposed to a ‘cult’. But Buddhism is about to obtain that same status...

Of course, it does not become the neutral State to do more, but then it should leave room to those religious or philosophical communities whose mission it is. The State should value as a contribution to general interest, their effort for citizens' humanisation and socialisation by the promotion of values, be they conflicting. And once they are acknowledged as contributing to general interest, they should not only be permitted, but protected. The lay State should listen to communities of conviction, as the European draft constitution suggested in its article I.52. It should subsidise them, as in Belgium. Hence it should renounce to "confine" them in their private sphere, being clear that communities should conversely respect the State's neutrality: no freedom is ever absolute. There is no example of a society working along those lines. What are the "models" at hand?

The first model follows, at least in principle, the French-like liberal and republican tradition. Born out 18th century Enlightenment, it roots into "the" reason and expresses "the" popular will. When convictions differ, this opens only two perspectives. The first one is Procuste's: a legal Jacobinism strictly subdued to public law, up to the point of denying de facto factual differences that are relevant from the point of view of democratic decision-taking. Under such a regime, the State ensures its neutrality by neutralizing religious and philosophical convictions. It allows only a minimal tolerance and imposes the confinement of religion in the private sphere. This is not a State without its own religion, it is a State without any religion at all, hence not truly a "lay State".

The second perspective is Pandora's: a communitarism in which the State forsakes part of its authority in favour of particular communities, thus reducing the field of general interest. The risks now are, either the all too often expressed sentiment that all convictions are worth the same, or of inter-convictional permanent fight. This would not leave room for a true respect for and between religions, but only for a condescending tolerance by the State, notwithstanding its lack of competency.

In both cases, "liberal" laity sacrifices, either freedom of religion or conscience, or part of the State's mission towards general interest. It forsakes collective power either to atomised individuals or to particular communities.

2. The US 'Civil Religion': God without a Name

We cannot help mentioning the *sui generis* American "model". It traces back to a singular sociology, inherited from a singular history, and it is clearly not exportable to Europe. Still, its experience is worth evaluating.⁵ A Common Law country, founded by Protestants influenced by the Enlightenment and born out of a rejection of the British monarchic State, the United States wanted to be ruled democratically under the major control of individual freedom, including freedom of religion. Immigration from various origins brought about a proliferation of cults and, sometimes quite local, denominations. They show mutual respect and refrain as much as possible to mix in political debate: separation between churches and the State is actually achieved, despite a religious-prone environment that expresses itself even in official discourse, justice oaths, a.s.o.

This is not only due to a religiosity that is more embedded than in Europe: the latter's secularisation is a recent evolution. It is rather that a variety of monotheist cults developed at their intersection an informal and rather deist "civil religion" that is probably without equivalent in time or space.⁶ Mainly inspired by liberal, non dogmatic, non hierarchical, Protestantism, such "civil religion" is vague in itself, but consistent with people's affiliation with a more precise church or denomination. As it is, it reveals a true conviction in a common patriotic deism.

That "civil religion" links informally, the formally separated authorities from State and churches or denominations. It helps avoiding the risks of a neutralising laity, as are communitarism and a collectively anomic Jacobin liberalism: there is osmosis between the two compartments of social life. Religions feed civism, and even patriotism, while the State entrusts religion with a humanising action.

⁵ Cf G.Fragnière (2005).

⁶ Japan's *shinto* deifies the country itself, land, people and authorities alike, but has no relation whatsoever with monotheism.

The American example shows us how religions can be submitted to the laws of the State, insofar the latter truly respects religions, and religions enjoy audience in the population. The conditions of the success of civil religion in the United States show that, not meeting them, we must look for other ones that also warrant *a relevant articulation between convictions and the State, separated as we want them to be in their authorities and in their own logic.*⁷ We thus rejoin the reflections that were raised by the coming up of s.c. organised civil society into the political arena, calling for an organic articulation of representative democracy with that “participatory democracy”.

4. The Open-End Issue: Respecting Minorities vs. a Pluralistic State

The inventory of models and concrete experiences suggest a shortcoming in the democratic regime we are accustomed to in Europe. With faith in “the” reason and confidence in “the” people’s will, it had consensus as an ideal. In its absence, majority rules were adopted as practical devices, with individual rights and the respect for minorities as guards – but minorities remained minorities. In the lay State of our plural society, the ambition is shifted towards a full consideration for the various communities of conviction and calls for a new paradigm.

Ideally, we shall consider diversity as riches, and singular believes as possible contributions to the general interest. This cannot however be accepted without conditions to be met by the churches in order to integrate the lay State: a paradoxical acceptance by servants of the Absolute to lend themselves to human contingent laws. The next question hence is, whether and how churches, particularly the Catholic one, can do this without losing their soul (Part III). And, what is more, become partners of a lay State (Part IV).

CHURCH SECULARISATION

1. Human Ethical Responsibility and Freedom

Let us stick to the Roman Catholic Church. It has opposed secularisation and ‘modernism’ for centuries, allowing its fear of human freedom to go to the point of condemning human rights and democracy (Pius IX). In line with *Gaudium et Spes*, John-Paul II’s encyclical *Fide et ratio* asserted the autonomy of human reason, even for “theological research in its order”. It sounds strange to today’s minds that reason be recognised as autonomous only in the late 20th century, while the ultimate counsel of our “informed and formed” conscience is acknowledged since the first centuries of Christianity... The fact is, many Catholics still have problems with autonomy, people fearing their own freedom, hierarchs fearing people’s freedom, both trusting God’s direct action in the world.⁸

To accept social secularisation, freedom of religion (or of having none) and compromise between the Church’s moral authority and the legal power of the democratic State, is only possible if the Church can accept a few basic conditions – most of which are also put forward by many a European, secularised faithful.

Believing in Truth does not mean we know it.⁹ This opens the possibility of truly respecting other faiths or convictions, with empathy and in some cases, sympathy – without thereby mollifying our own faith. It allows the Church to accept that other faiths (and other time’s Christian spirituality) have some access to truth. It hence can resign the right to impose its views, and even accept itself as representing a “particular” conviction among others in this “disenchanted” world. It can accept to compromise itself on non essential issues. And it can accept, not only in principle but also in practice, to enter the political debate in the name of common values like human dignity, and refrain from curbing our responsibility by alleging natural law or God’s will (who may truly claim to know it?).

⁷ This is also the conclusion of Marcel Gauchet (2005a).

⁸ It is the still partly relevant caricature of the Roman Church by Fyodor Dostoevsky in the “Legend of the Great Inquisitor”, a chapter of *Brothers Karamazov*.

⁹ Cardinal Ottaviani used to say that “only truth has rights”, thus suggesting we *knew* it.

The Church can afford to do so, because it accepts God's commandments as "ways of life"¹⁰ towards the only commandment of Love, which of course is not a "commandment" in a military or even moral sense, but a call. And the Church can and should accept that different, legitimate answers be given to most challenges, even by Catholics.

As a further corollary, the Church should accept that there is no such thing as positive Christian morals, let alone Catholic specific morals. Incarnate answers to concrete challenges involving human beings cannot be designed but through a singular, concrete discernment: this is what contemporary ethics teach us, including Christian philosophers like Paul Ricœur and Paul Valadier. They plea for a responsibility that is directly linked to freedom: if I am free, than I *am* responsible. Even if I simply obey: I am the one who so chooses. Remember Eichmann.

Where traditional morals wanted to distinguish Good from Evil, both disincarnate abstractions, ethics in today's meaning look forwards to live or act well in function of singular circumstances and involved persons. We are of course called to commit ourselves as Christians and Catholics, as we would in any philosophical, political or humanitarian engagement. But we cannot alienate our freedom. We believe that God put man in the centre of Its creation, free, autonomous and responsible with the help of God's Spirit.¹¹

2. Freedom of Conscience and Moral Objection

Of course, there are non-Christian morals, behaviours or systems that Christians cannot accept; and this legitimises the fact that the Church authorities enter the public debate to defend its values. But the fact that the Roman magisterium persists in developing its own moral doctrine on a variety of issues, indeed trying to impose it to its faithful, is clearly an obstacle to its integration in, or with, a lay State. And even with other Churches! The fact that Roman authorities are systematically more rigid than other Christian Churches, whom we fully accept as being no less Christians than we are, leads to a widening gap between Roman Church authorities and its own faithful – and helps understand that many of the latter be more drawn by global, societal secularisation than by the all-too reluctant Catholic one, the evolution of Catholic thought notwithstanding.

3. The Open-End Issue: Respecting Cæsar

In atheist Jeanne Hersch's words, "the majority's voice is not God's voice", but democracy can be and actually is valued by Christians, including inside their Churches. But democracy is not anarchy, and democracy is entitled to set its own limits.¹² Conversely, non-Christian morals exist and the faithful of religions must be allowed to express objection of conscience, which imposes quite a legal challenge to the lay State.¹³

As to the Church, the fundamental question is, who are we to trust: the Holy Ghost, the Church, the State, the people, ourselves? And the practical question is, in how far shall we feel compelled to obey the State's laws? In other words, what is Cæsar's?

TO CÆSAR WHAT IS CÆSAR'S AND TO GOD WHAT IS GOD'S

1. From, Of, or For?

What are the genitives God's and Cæsar's supposed to mean: Is it what comes *from* them? What is *of* them, actually theirs? What is due *to* them, or meant *for* them? Biblically, it is "from", for it is

¹⁰ Belgian bishops' wording in their 1987 *Book of the Faith*.

¹¹ It has been expressed in a number of ways: Man believes in God, who believes in man. Man cannot assert himself against God, since God's desire is that man asserts himself (Paul Valadier). What we ascribe to God, we add it to man (Jean Ladrière)

¹² Cf the Habermas-Ratzinger dialog in *Esprit*, July 2004.

¹³ Cf P.Löwenthal (2007).

“render”. But the exegetical tradition allows for other, non contradictory, interpretations. And we’d better consider the “to” or “for” meaning, in this opportunity. Paul dismissed the Jewish tradition, indeed commandments, to allow for the incorporation of gentile converts. Why not do the same, in the same Spirit, and allow for everybody’s welfare in a democratic law State, respectful of human dignity even if not always along the same lines as those designed by our tradition?

If Churches are to work together, or if Church and State want to co-operate, it cannot be on any one singular Church’s own terms. As other communities, indeed all other ones, the Roman Catholics or their authorities will be unsatisfied in their strict respect for the deposit of faith and tradition they are supposed to preserve. But human dignity will be served, and so will God (Mt 25).

2. The Open-End Issue: ‘A “soul for Europe”?’

The fact is, atheist humanists are as much concerned as we are with the materialist and amoral trend of an all-too-financial prone Europe, in its mercantilist global world setting. We all long for, if not a “soul for Europe”, at least a “conscience for Europe”. Conflicts notwithstanding – and conflict is life – we could do a lot together, just because we would do it together: *if all religions and convictions condemn some aspect of present private or public stances, those people who would go on promoting them would appear as being “without law or gospel”!*

For the *lay State* and for the atheist humanists who are their main advocates, the crux is their willingness to accept that Churches are complementary to the “neutral” State, because they are factors of humanisation and promoters of values, and thus contribute to the general interest. As a corollary, the laity advocates must understand that confining churches’ action to the private sphere of their faithful is simply impossible when the fate of other people is at stake. And they must understand that people who believe in an Absolute cannot accept to submit without restriction to the State, like “particular” convictions to the “general” democratic will: they cannot but assert the primacy of God’s absolute call over the will of contingent human majorities. An encounter is however possible, whenever the faithful can be (and are, in several instances¹⁴) allowed to express objection of conscience.

For the *Roman Catholic Church*, the need – indeed a desirable one in view of its own mission and future – is to harmonise the dissonant counterpoint of Christian calling and fundamental theological thought on the one hand, some Catholic official discourse and practices on the other hand. The crucial question is, in how far loyalty to the Christian calling, faith in the Holy Spirit, hence respect for human discernment, can excel fidelity to past doctrine and practices that sticks the Roman stance. The latter not only opposes atheist libertarianism but also other, even Christian, religions. And the living faith of many Catholics. If, and only if, the latter conditions are fulfilled can the Church feel free to enter the political debate in terms of common values like human dignity, and accept to compromise itself on non essential issues. If, and only if, those conditions are fulfilled, can other faiths and convictions, including the non-religious advocates of a lay State, build with us a meaningful Europe.

European integration is not the Kingdom, but it involves a wide span of important and lasting human issues, at home and in other parts of the world. No church, even the once dominating Roman Church, can do much by itself. But together with other religions and with humanist (spiritualist) atheism, they share many concerns and should be able to influence matters. Do we have the right to let disputable and disputed Catholic conviction rigidly prevail on such a Christian responsibility?

References

Karel DOBBELAERE ([2002] 2004), *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels, Peter Lang.

¹⁴ A clause of conscience is for instance built in the Belgian law setting on abortion or euthanasia.

Gabriel FRAGNIERE ([2005] 2006), *La religion et le pouvoir. La chrétienté, l'Occident et la démocratie*. Brussels, Peter Lang.

Marcel GAUCHET (2005), *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris, Gallimard (« Folio »).

Paul LÖWENTHAL (2006), *Un relativisme moral ?* Conseil interdiocésain des laïcs, *Pièces à conviction* n° 8, 'Enjeux éthiques', p.37-42.

— (2007), *Un droit et des morales dans l'État laïque*. A paraître.

Paul VALADIER (2007), *Détresse du politique, force du religieux*. Paris, Seuil.

CATHOLIQUE COHÉRENT, CHRÉTIEN PERTINENT

Paul Löwenthal¹

« Les êtres humains ne sont pas cohérents :
premier principe de notre connaissance d'humanité. »
Maurice Bellet²

Être catholique, c'est se vouloir chrétien. Être catholique, c'est dire son appartenance à une religion, communauté inspirée mais qui est aussi une institution humaine, avec ses règles et son autorité. Se vouloir chrétien, c'est dire sa foi et sa volonté de suivre Jésus Christ. Bien entendu, la religion catholique se veut chrétienne, mais des tensions existent entre la doctrine de son magistère et l'intuition de foi ou la conscience de ses fidèles. La question du titre est vieille mais tenace ; nous ne l'aborderons pas ici par la voie habituelle (et tout à fait pertinente) des rapports entre autorité et liberté, mais sous l'angle d'une tension à gérer entre cohérence et pertinence. Question de conforter, en l'établissant par une autre voie, la légitimité d'une liberté de conscience doctrinale des fidèles catholiques.

Notre démarche sera donc intellectuelle, ce qui en matière de foi vécue est insuffisant, et même accessoire. Mais c'est que notre propos ici est précisément de relativiser la valeur intellectuelle de cohérence, et qu'on ne vainc un argument intellectuel (et on ne convainc ses avocats) qu'avec des outils intellectuels.

Notre point de départ est que nous surestimons la vertu de cohérence. Non qu'elle ne soit une vertu, ou qu'elle importe peu : c'est une vertu, et elle est nécessaire. Mais on lui attribue un rôle décisif qu'elle n'a pas. Nous nous proposons de le montrer quant à la foi, en abordant d'abord trois autres enjeux actuels : les sciences, le droit et la démocratie.

Premier enjeu : les sciences

Un jeune chercheur me demanda un jour ce qui était à mes yeux le plus important en science. J'ai répondu que c'était l'intuition. Sa surprise était compréhensible, parce que l'image qu'on a de la science, y compris dans l'enseignement, est plutôt celle d'une Méthode (avec majuscule !) et de tout l'appareillage sophistiqué qui l'enrobe dans une aura d'ésotérisme. La vertu principale qu'on lui associe est la rigueur, y compris une rigueur éthique qui est faite d'objectivité et d'intégrité. Pourtant, tout cet appareil logique ou technique se borne à articuler des propositions qui, à la base, relèvent de l'intuition. Il s'agit d'inscrire ces hypothèses dans des raisonnements sans faille ou de les vérifier empiriquement, il ne s'agit pas de les faire naître, même si l'observation nourrit l'imagination.

Quand il rédigea sa théorie de la relativité généralisée, Einstein se heurta à une difficulté mathématique qu'il ne put surmonter et sur laquelle il glissa avec une désinvolture peu scientifique. Quelqu'un d'autre, ensuite, compléta la démonstration. Sauf les spécialistes, personne ne sait qui c'était, ni d'ailleurs qu'il avait fallu corriger cette lacune du maître. D'Einstein, tout le monde se souvient – et nul n'imaginerait de lui dénier la paternité complète de sa théorie. C'est qu'il était, lui, l'auteur de l'intuition centrale que le reste se bornait (si l'on peut dire...) à vérifier et systématiser.

Dans les années 1960, un livre est paru, reproduisant une thèse de doctorat, brillante puisque publiée, défendue dans une grande université américaine sur la question « Schumpeter était-il scientifique ? » Question à laquelle il était répondu négativement. J'ai oublié l'auteur de ce livre ; je n'ai pas oublié Schumpeter.

¹ Paul Löwenthal, professeur émérite à l'Université catholique de Louvain, préside le C.I.L. Il remercie Michel Kesteman pour ses utiles suggestions.

² Maurice Bellet (2005), *La traversée de l'en-bas*. Paris, Bayard, p. 29.

« *En mathématiques* », dit Bertrand Russell, « *on ne sait jamais de quoi l'on parle, ni si ce qu'on en dit est vrai.* » C'est qu'il s'agit d'une logique, vide de contenu autre que... mathématique, donc formel. Pour qu'il en résulte une leçon, il faut l'appliquer à un objet, dont l'appréhension correcte sera déterminante pour la « vérité » de ce qu'on en dit : c'est ainsi qu'on a pu, à côté de la géométrie d'Euclide (par un point on ne peut faire passer qu'une parallèle à une droite donnée), développer les géométries de Riemann (aucune parallèle) et de Lobatchevski (une infinité de parallèles) : ce sont, en soi, de purs jeux logiques, d'une cohérence parfaite mais dont le rapport éventuel avec une réalité reste entièrement à établir. De façon analogue, Kant dit que la philosophie établit le tribunal de la raison mais que c'est un tribunal comparable à la Cour de cassation : il ne connaît pas du fond des affaires...

Vingt ans de pratique de la prévision économique m'ont appris qu'on peut être tout à fait cohérent et tout à fait à côté de la plaque ! Et aussi que les prévisions les plus cruciales, qui sont celles de grandes ruptures, ne peuvent, puisqu'elles sont inédites, être soumises à tous les critères de cohérence usuels : à ce moment-là on a, ou on n'a pas, la « vision » juste de ce qui se passe. Une intuition qui ramasse en une manière de réflexe intellectuel les connaissances et les expériences qu'on a accumulées.

La conséquence, légitime quoique dangereuse, est que le scientifique le plus scrupuleux rechigne à accepter les résultats contre-intuitifs de ses analyses. Pour qu'il les adopte, il faudra qu'une batterie de tests convergents le convainquent (le persuadent ?) que son intuition était fautive. Tandis que les esprits les moins armés – qui sont les plus dociles aux disciplines scientifiques ! – se plieront d'emblée, et peut-être à tort, à ce que leur dit « la science ».

Tout cela ne saurait nous faire sous-estimer l'importance de la rigueur scientifique, donc de la logique et de la cohérence. Cette rigueur est importante et elle participe de façon essentielle et incontournable à la crédibilité scientifique. Qu'on ne me fasse donc pas dire ce que je ne dis pas ! Mais ce souci de la rigueur *interne* de nos raisonnements ne doit pas nous faire ignorer que la conclusion des enchaînements de syllogismes auxquels ils se ramènent ne vaut que ce que valent les propositions que nous y inscrivons. Pour Descartes, le critère qui transforme une hypothèse (une question) en une théorie (une réponse), c'est notre intime conviction. C'est à la fois très vrai et très dangereux, car comment s'assurer que ce qui satisfait notre esprit rejoint la réalité du monde ? C'est pourquoi notre intuition doit passer le test crucial d'adéquation que régit la science. Il ne s'agit surtout pas de s'en dispenser. Toutefois, *la rigueur est vaine sans la pertinence.*

Deuxième enjeu : le droit

Le régime de l'État de droit démocratique que nous avons adopté de Montesquieu comporte la séparation des pouvoirs. Séparation n'est pas indépendance : c'est clair des pouvoirs exécutif et législatif qui, avec les citoyens électeurs, constituent un cercle fermé de pouvoirs : les citoyens élisent et donc contrôlent le législatif ; le législatif contrôle l'exécutif ; et celui-ci gouverne, donc contrôle, les citoyens. Personne n'a le pouvoir tout entier, et tout le monde est soumis au contrôle d'un autre.³ Les juristes, les magistrats en tout cas, peinent à s'inscrire dans cette démarche et se retranchent volontiers derrière ce qu'ils prétendent être l'indépendance du pouvoir judiciaire. Ils cherchent ainsi à échapper à un contrôle externe, par le pouvoir législatif par exemple : ils n'entendent dépendre de lui que par les lois qu'il édicte et qu'ils doivent « appliquer ».

Pour ne pas s'exposer à la critique – car leur souci d'indépendance n'est pas un manque de rigueur, bien au contraire – les magistrats s'imposent un respect scrupuleux de la loi qu'ils servent. Car c'est la loi qu'ils servent, pas le peuple, ni la justice, dont l'évaluation est subjective et controversable, ni une société qui n'exprime son projet que par le vote de ses citoyens, donc seulement en tant que citoyens individuels. Au risque de verser ainsi dans le juridisme, les juges se rendent

³ La confusion entre séparation et indépendance obscurcit aussi le débat sur la séparation entre l'Église et l'État.

formellement inattaquables. Il n'y a pas si longtemps que les magistrats acceptent parfois de prendre distance de la lettre de la loi pour tenir compte de son esprit. Et ils se refusent à se référer à l'esprit *des* lois, qui pourtant doit présider à l'ensemble : dociles au législateur et justement réfractaires à un « gouvernement de juges », les cours et tribunaux ordinaires se refusent par exemple à juger de la constitutionnalité des lois⁴. Se plier aux décisions parlementaires est un exercice moins contestable, évidemment, que de trancher les conflits de normes à la lumière de la philosophie politique ambiguë et changeante qui préside à notre société.

Si le droit, la justice et le pouvoir judiciaire doivent être ceux d'un État de droit démocratique, ils doivent pourtant se plier à ses principes directeurs. Ils ne peuvent (ils ne devraient pouvoir) admettre que des puissants bien conseillés l'emportent sur des faibles. Ceux-ci, non seulement « ne sont pas censés ignorer la loi », qui n'est pas tout le droit, ils devraient, pour maîtriser leur dossier, être capables de manier une discipline juridique dont, pourtant, les juristes se réservent l'exercice. Ils savent que le droit « *n'est jamais que la projection de valeurs venues d'ailleurs, qu'il est une discipline ancillaire et que la règle qu'il dit est toujours au service de projets qu'il tait.* »⁵ Qu'il tait... En cas de vide juridique ou de conflit de normes, ce n'est pas seulement, ni surtout, la logique interne du droit qui doit compter, si légitime et précieuse soit-elle (question de rigueur), c'est la conformité aux principes fondateurs de l'État (question de pertinence). Le référent ultime du droit, *même dans sa pratique*, ne relève pas du droit mais de la philosophie politique, et donc de l'éthique. Fût-ce au risque d'une « confusion de magistères ».

Dans l'acceptation de cette exigence, François Ost reconnaît un geste fondateur : « *Se reconnaissant mutuellement endettés, les hommes peuvent (...) assumer leur part de loi, dans un geste de délivrance plus que d'aliénation ; geste fondateur, en vérité, dont aucune morale de l'autonomie (Kant, Rawls) ne peut faire l'économie, faute pour elle de pouvoir expliquer la disposition au bien (à la communication, à la discussion sans contrainte) dont ces morales créditent l'homme dont elles parlent.* »⁶ Remontant la longue histoire des lois et des alliances divines, il observe, avec Paul Ricœur, qu'elle s'est déroulée « *comme si le jeu des promesses et des lois avait toujours déjà commencé, remontant à un passé immémorial, non pour y rayonner comme une origine incontournable et tyrannique, mais pour signifier que l'origine de la règle est, littéralement, inappropriable.* »⁷

Qu'on permette à l'économiste un détour par son champ. Ses politiques doivent tendre à l'intérêt général et ses institutions relèvent du droit. Or que voyons-nous : les financiers, y compris les gestionnaires d'entreprises, jugent de leur efficacité selon des critères de performance financière. Les banques centrales, désormais voulues politiquement indépendantes et qui sont, en ce sens, politiquement irresponsables, fixent la politique monétaire dans le but prioritaire, voire unique, d'assurer la stabilité de la monnaie. Un peu comme si le gouvernement assignait pour seul objectif à son budget d'être équilibré – et on n'en est parfois pas loin. Tout cela ne permet d'assurer, successivement, ni les coordinations entre politiques, ni la cohérence politique d'ensemble, ni son efficacité dans la poursuite de l'ensemble de ses objectifs, ni donc sa conformité à l'intérêt général. Les paramètres de celui-ci (les objectifs et leurs priorités, des contraintes sur les moyens) ne s'imposent donc pas à tous les acteurs, même politiques, ce qui est incorrect.

« *Tel est le paradoxe de l'autonomie contractuelle : devoir s'autoriser d'une certaine dose d'hétéronomie institutionnelle.* »⁸ « *Une liberté qui se prend elle-même pour fin ultime s'aliène ; une autonomie radicale s'enchaîne ; un individu solipsiste (autarcique, autiste) se détruit. Telle est l'illusion : croire que la liberté est totale, donnée et a priori, et n'en rien vouloir céder ; alors que, toujours déjà engagée, affectée par autrui et le temps qui passe, enchevêtrée dans le monde et l'action, elle demande plutôt le patient travail de la libération – un travail qui passe par le commerce*

⁴ Cela évolue toutefois avec le recours croissant au pouvoir judiciaire comme « gardien des promesses » (Antoine Garapon), qui conduit les juges à multiplier les questions préjudicielles à la Cour constitutionnelle ou à la Cour de cassation.

⁵ Paul Martens, *Théories du droit et pensée juridique contemporaine*. Bruxelles, Larcier, 2003, p.7.

⁶ François Ost, *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*. Paris, Odile Jacob, 2004, p.61. Nous soulignons.

⁷ F. Ost, *op.cit.*, p.62.

⁸ F. Ost, *op.cit.*, p.317.

d'autrui et l'acceptation du temps à construire. »⁹ Le référent ultime n'est pas seulement extérieur au système ; il est vécu plutôt que pensé. Il est en tout cas concret et résistant aux abstractions du doctrinaire.¹⁰ Il a besoin de l'altérité et de sa médiation (J. Habermas, P. Ricœur). S'agissant de régler la vie en société, qui s'en étonnera ? Et qui regrettera que l'on freine l'inflation réglementaire par laquelle le législateur et la bureaucratie « *se répand(ent) en détails pour mieux contourner les principes* »¹¹ ?

Troisième enjeu : la démocratie

En réponse à ce qui précède, la démocratie se veut le règlement de la vie en société. Elle est le gouvernement des gens par eux-mêmes : les personnes individuelles, les communautés qu'elles se créent – des entreprises aux Églises – et la société qu'ensemble elles constituent. C'est une mise en forme de la liberté humaine vécue en société, l'exercice collectif bien tempéré des libertés personnelles d'êtres humains qui s'affirment dignes en soi et égaux en droit, afin d'assurer leurs solidarités et de gérer leurs conflits. La démocratie est une forme de vie en société qui admet au départ la dignité des personnes, et leur égalité dans cette dignité : c'est là un principe fondateur, préalable à la démocratie elle-même et qui constitue son référent ultime. Il explique notamment que la démocratie ne se laisse pas réduire à la loi de la majorité et ne permet pas que des personnes, fussent-elle débiles, criminelles ou comateuses, se voient refoulées dans des zones de non-droit.

Cette dignité est traduite principalement dans des libertés. Y compris celle de la collectivité de décider de son propre projet. De modifier ce projet. Ou de se dissoudre. C'est pourquoi les religions répètent qu'elles ne sont pas des démocraties : se recevant comme instituées par Dieu même, elles ne se reconnaissent pas le droit de disposer de ce dépôt. Une Église chrétienne ne peut être qu'une Église chrétienne. Dans la vision héritée des Lumières, la démocratie politique, elle, a pour seul guide la volonté populaire, éclairée par la raison. Cette définition appelle toutefois plusieurs qualifications, héritées de l'histoire de la démocratie elle-même.

Première qualification, notre liberté est relative à l'usage que nous en faisons, donc aux buts que nous lui assignons. Faire ce que je veux ou ce que je crois bon, ce n'est pas toujours faire ce qui me plaît : qui dit liberté dit responsabilité. La démocratie est a priori sans limite dans son champ ou dans l'orientation de ses choix : c'est la « volonté du peuple » qui compte. Pourtant, l'État, donc le pays et ses citoyens, sont liés par leurs obligations internationales : pour une collectivité aussi, la liberté est bornée par les droits d'autrui.

Deuxième qualification, « la » volonté, au singulier, n'existe pas. Les différences d'opinion existent, elles sont reconnues légitimes, et l'on corrigera la norme pratique de la majorité par le respect des minorités. Mais minoritaires elles sont et minoritaires elles restent : dans un pays où les tenants d'une religion ou les représentants d'une ethnie sont majoritaires, ce sont toujours eux qui auront le principal du pouvoir et imposeront leurs vues. Dans la société décidément multiculturelle et pluri-convictionnelle que nous vivons, en tout cas en Europe mais de plus en plus aussi ailleurs dans le monde, cela ne suffit plus. L'État laïque, en particulier, ne peut être cela : il reconnaît la légitimité de différences dans les valeurs et les pratiques, mais c'est dans les limites du respect des principes de base de nos sociétés que sont, pour l'essentiel, les droits humains : un référent extérieur qui doit être posé en préalable.

Troisième qualification, la démocratie articule des expressions démocratiques avec une prise de décision démocratique. Les premières sont citoyennes, elles débattent, informent et influencent les décideurs politiques (pressions, consultations, concertation) : c'est le *decision-making* et l'évaluation

⁹ F. Ost, *op.cit.*, p. 320-321.

¹⁰ « *Jadis, (le droit) ordonnait les principes auxquels les comportements devaient se soumettre. Désormais, il entérine les comportements dont les principes doivent s'accommoder* » : P. Martens, *op.cit.*, p. 257. Les débats « éthiques » récents l'illustrent parfaitement.

¹¹ P. Martens, *op.cit.*, p.197.

de ses résultats. Les secondes sont institutionnelles, elles sont le politique encadré juridiquement : c'est le *decision-taking*. Les Églises doivent jouir de leurs droits citoyens, mais elles doivent respecter la séparation entre l'Église et l'État et ne peuvent s'ingérer dans le politique, c'est-à-dire dans le *decision-taking*.

Quatrième qualification, une démocratie ne peut, sous peine de contradiction, décider (même démocratiquement) de ne plus être une démocratie : il n'était pas anti-démocratique d'interrompre le processus électoral qui allait mettre au pouvoir, en Algérie, un front islamique qui avait à son programme de supprimer la démocratie. En même temps, « *il ne saurait y avoir d'arbitre à la confrontation pour la vérité collective* ». « *Nous sommes dans des sociétés (...) qui ont intégré la critique d'elles-mêmes comme un moyen de leur autoconstitution. A cette activité il faut une pierre de touche, un étalon, des discriminants.* »¹² Un référent a priori est nécessaire, sur lequel un consensus ait été acquis et qui puisse ensuite être imposé.

Comme toute liberté, la démocratie est relative à son projet. C'est pourquoi *il est inhérent à toute démocratie de s'imposer ses propres balises*. La dignité humaine et les droits d'autrui précèdent, dominant et fondent les libertés démocratiques. La question ne peut donc être éludée *des normes qui s'imposeraient à la démocratie* parce que celle-ci pourrait peut-être les produire mais ne saurait d'elle-même les garantir. La question classique porte sur ce qui fonde le droit, et comment il peut être juste, comment il peut exprimer un intérêt général (donc de tous) qui ne se réduise pas à un intérêt global, comment il peut raisonner collectivement sans masquer les conflits d'intérêts ou de valeurs. C'est déjà une gageure, et elle est aggravée aujourd'hui par les dérives technologiques et le choc des cultures, qui font s'évanouir à la fois l'illusion d'un progrès permanent et la possibilité de convaincre tout le monde de ce qu'enseigne « la » raison. Il en résulte une question bien moins classique : *ne faudrait-il pas aussi imposer des limites au pouvoir d'une raison qui n'a pas moins de pathologies que les religions ?*¹³

Pour René Rémond, « à partir du moment où le lien s'est distendu, ou a été tranché, entre le religieux et le politique, et où la société n'attend plus d'instances extérieures qu'elles déterminent les objectifs et définissent les règles, c'est au législateur de le faire. »¹⁴ L'État peut-il « faire » démocratiquement, de l'intérieur, ce qu'on « n'attend » plus d'instances extérieures – entendez : supérieures ? C'est une difficulté que connaissent les théoriciens des droits humains. Eux aussi ont besoin d'un référent extérieur, qui est la dignité humaine. Mais celle-ci, valeur ultime, intuition fondatrice (en tout cas pour l'incroyant), ne peut être définie qu'en termes des droits positifs qui la concrétisent. Force est de constater que les droits humains ne « tiennent » qu'en raison du consensus qui les a fait proclamer. Retour à Habermas : nous devons nous satisfaire d'une vérité intersubjective qui aura dû être construite et pourra être déconstruite, faute d'une Vérité objective qui s'impose incontestablement.

L'enjeu n'est pas théorique, il est dans la délimitation politique entre, d'une part les valeurs « universelles » qu'on juge (démocratiquement) fondamentales à la société et que l'État protège, donc impose, et, d'autre part, les valeurs qui, en sous-ordre, peuvent être défendues par des courants religieux ou éthiques « particuliers ». Mais les fidèles d'une religion qui se réfère à un absolu transcendant peuvent-ils accepter l'idée que ce qu'ils tiennent pour une volonté divine soit subordonné à des volontés humaines contingentes ? Il est remarquable et, à vrai dire, étonnant, que l'Église catholique l'accepte, même si elle ne le fait évidemment que dans nos pays acquis à la dignité humaine et à la liberté religieuse. On comprend en tout cas que les Églises revendiquent le droit à être entendues dans les débats aux implications éthiques. On comprend aussi que la diversité des opinions, qui sont

¹² Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*. Paris, Gallimard (« Tel ») 2002, p. 181 et 347.

¹³ Cette question émerge du dialogue qu'ont entretenu Josef Ratzinger et Jürgen Habermas. Traduction française dans la revue *Esprit* de juillet 2004.

¹⁴ René Rémond (2005), *Le nouvel anti-christianisme*. Paris, Desclée de Brouwer. On citerait aussi bien Alexis de Tocqueville, sauf à étendre le croire à un humanisme athée : « Pour moi, je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique ; et je suis porté à penser que, s'il n'a pas la foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie. »

souvent fondées mais presque jamais démontrables, conduise à rechercher un fonctionnement démocratique qui fasse place à la pluralité des convictions autrement qu'en termes de tolérance.¹⁵

L'intrusion de la société civile organisée dans les processus d'élaboration politique s'accompagne logiquement et légitimement d'une égale revendication des Églises et communautés de conviction.¹⁶ Et tout cela reflète l'absence de référent extérieur reconnu : si une « religion » (fût-elle athée) ne fournit plus l'absolu de référence de la société, les « religions » doivent se plier à un pluralisme qui se construit, non sans errements : on dirait que, comme dans les enquêtes d'opinion, « *si vous pouvez amener un nombre suffisant de personnes à répondre à une question dont ils ne connaissent pas la réponse, vous aurez cette réponse* »¹⁷... De quoi retrouver l'aphorisme à la Woody Allen de Winston Churchill, pour qui la démocratie était le plus mauvais régime, les autres mis à part.

Quatrième enjeu : la foi¹⁸

Dans les trois domaines que nous venons de commenter, apparaît que *le sens d'un système lui est nécessairement extérieur*, faute de quoi sa cohérence est une clôture sur soi-même, un jeu logique sans maîtrise de son objet. Cela vaut identiquement en théologie chrétienne, donc catholique : la doctrine de la foi doit être évaluée à la lumière de la foi. La foi n'est pas la doctrine de la foi – et c'est la foi qui compte. C'est que la foi n'est pas tant un substantif qu'un verbe, à conjuguer à la première personne : je crois. Une foi vécue, donc : du concret. « *Va, ta foi t'a sauvé* », dit Jésus, qui remercie son Père d'avoir « *caché la vérité aux savants et aux sages* », ces amateurs d'abstraction (Mt 11, 25)...

Le magistère ecclésial propose sa lecture et, à défaut d'adhésion, elle en demande le respect. Pour y aider, elle veille à ce que sa doctrine soit rigoureuse et cohérente. C'est le mérite de théologiens comme St Thomas d'Aquin ou Karl Barth d'y être parvenus au terme d'une œuvre monumentale. Ce fut aussi le souci du cardinal Ratzinger, comme préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, dans le chef du magistère romain. Mais chacun choisit ses références dans les Écritures, dans la Tradition et dans les multiples disciplines – histoire, philologie, anthropologie, psychologie, sociologie, philosophie, droit – qui peuvent nous éclairer. Il y a là un travail immense de discernement aux dimensions multiples, et qu'il faut sans cesse recommencer au vu de nouvelles connaissances. Le fait est qu'à partir d'autres choix et d'autres raisonnements, d'autres pourraient édifier une autre doctrine, non moins cohérente et peut-être non moins chrétienne ! Nous ne croyons plus comme nos aïeux et nos descendants ne croiront sûrement plus comme nous. Là où il n'y a aucune certitude, il peut bien y avoir une vérité, mais personne ne la maîtrise, ou ne peut en être assuré. Même à Rome. Même sous l'inspiration de l'Esprit, qui souffle où Il veut. Il est donc abusif de parler de *la* doctrine, au singulier – et il est incorrect de prêcher un catéchisme dont l'abrégé, sous la forme traditionnelle et censément pédagogique de questions et réponses, ne fournisse jamais à chaque question qu'une réponse, la bonne réponse, la seule réponse...

Cela n'empêche pas que le fidèle, pour mériter ce nom, doive prendre au sérieux ce que lui dit le magistère de son Église, l'approfondir pour en saisir la vérité et chercher à la faire sienne : cela résulte de son engagement. Les plus soucieux de discipline ecclésiale ajoutent toutefois : jusqu'à y parvenir. Et cela, en cas de doute, revient à laisser le dernier mot, fût-il provisoire, à la doctrine officielle. Or, cette doctrine est et doit être soumise à la foi – qui ne peut être que la nôtre, la mienne, même si elle est « frottée » à celle des autres en Église. « *La théologie va de la foi à la foi* » (Mgr Joseph Doré).

La Vérité révélée n'est pas une vérité de caractère philosophique ou juridique, et elle n'est pas la « vérité » provisoire des théologiens. « *Tu as caché la Vérité aux savants et aux sages* » : parole

¹⁵ Tolérer, c'est se résigner à ce qu'on ne peut empêcher. « *Il y a des maisons pour cela* » disait Paul Claudel. Ici, il s'agit de respecter.

¹⁶ C'est l'enjeu de la querelle visant l'article I-52 du projet de constitution européenne : Paul Löwenthal (2004), *l'État laïque vu par un catholique*. Bruxelles, Labor.

¹⁷ De l'économiste V.L.Bassie (1955).

¹⁸ Je reprends ici une thèse développée dans "Questions de doctrine", *Pièces à conviction* n° 4, 2005.

gênante dont on suggère ici le sens possible : pour des raisons culturelles ou matérielles (les langues et leur évolution, l'état des documents), l'abord des Écritures est difficile et requiert des compétences multiples et pointues. Mais la Parole est simple (ce qui ne veut pas dire : facile...) et l'intuition de la foi doit primer sur la démonstration du savant – *et même la juger*. Cette idée paraîtra iconoclaste mais elle est fort ancienne : c'est Socrate (Dieu ordonne le bien parce que c'est le bien) contre Duns Scott (le bien est tel parce que Dieu l'ordonne), tranché par Kant (nous ne tiendrons pas nos actes pour obligatoires parce qu'ils sont des commandements de Dieu, mais parce que nous y sommes intérieurement obligés) – ajoutant que « *nous sommes nous-mêmes juges de la révélation* ». ¹⁹

En d'autres termes, la véracité de la Parole tient moins dans sa réalité historique (son exactitude, mais aussi son *Sitz-im-Leben*) que dans son efficacité salutaire : ce qu'elle opère en transmettant le feu originel entre les hommes : « *Aujourd'hui, cette parole est accomplie* » (Luc 4, 21). La vérité fait sens quand on la reconnaît, et on la reconnaît parce qu'elle fait *vivre* : elle transcende, transperce, déplace, recadre et donne à repenser. La distinction entre pertinence et cohérence nous aura permis de conforter la légitimité d'une liberté de conscience, même doctrinale, des fidèles catholiques : au nom d'une primauté de la pertinence et d'une vocation baptismale. Et cela est vrai intellectuellement aussi : « *si elle n'est pas pensée, la foi n'est rien.* » disait St Augustin, et l'on trouve des accents semblables chez son disciple Benoît XVI – mais c'est dans ses méditations, pas toujours dans ses décisions ou dans celle que la curie prend avec son aval.

Cela ne réduit pas les théologiens à des érudits inutiles, ni le magistère à des pions néfastes. Car la doctrine *est* importante : en amont du discernement et pour l'informer, le guider. Tout comme le responsable politique, par exemple, recourt à des spécialistes avant de décider et, si nécessaire, d'arbitrer leurs désaccords du haut de son incompétence... Le magistère *est* important aussi pour nous ramener sans cesse au cœur de la foi. Au croisement, en joignant cette autorité à cette compétence, la réflexion théologique officielle *est* donc importante, au moins autant que toute autre théologie. On attendra par conséquent du catholique qu'il prenne au sérieux ce qu'enseigne le magistère, qu'il s'en pénètre et, si possible, y adhère. Mais en cas de conflit entre « la » doctrine et « ma » foi vécue, c'est ma conscience – certes informée et formée, en Église – qui doit primer. « *Obéir à l'Église contre sa conscience, c'est désobéir à Dieu* », disait récemment Benoît XVI.

Fût-ce au risque de l'erreur ? L'histoire de l'Église montre à suffisance que le magistère n'y échappe de toute façon pas. Nous dirons donc plutôt : au risque d'une confusion de magistères, en marquant par là qu'il est d'autres magistères qu'ordonné : celui des théologiens, celui des témoins, celui du *sensum fidei* des baptisés attentifs aux signes des temps. « Tu as caché... ». Certes, nous nous garderons de prétendre à l'universel à partir d'une expertise située dans le temps et dans l'espace, mais nous reconnaitrons toute la valeur de notre vécu, où est aussi notre foi.

Conclusion

Revenons à notre point de départ : le sens d'un système lui est nécessairement extérieur. « *On ne peut juger d'un fait ou d'un événement à partir du fait ou de l'événement* » (Georges Gurvitch). On ne peut donner du sens à une construction intellectuelle qu'à partir... d'un sens, justement, qui peut être un objectif ou des critères de valeur. C'est vrai en toutes matières. *La pertinence d'un système, c'est-à-dire son adéquation à un sens, à une vérité ou à un objectif, ne peut être appréciée qu'à la lumière de ce sens, de cette vérité, de cet objectif.*

Comment nous représentons-nous la science, le droit, la démocratie, la foi ? Faisons-nous bien la distinction entre la science, construction de notre esprit, et la réalité qu'elle prétend appréhender ? Faisons-nous bien la distinction entre le droit et l'éthique individuelle ou sociale qu'il est censé traduire ? Faisons-nous bien la distinction entre les procédures démocratiques et la vision de société que nous voulons y incarner ? Faisons-nous bien la distinction entre la doctrine et la foi vivante qu'elle

¹⁹ Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*.

prétend codifier ? En théologie chrétienne, donc catholique : la doctrine de la foi doit être évaluée à la lumière de la foi. La foi n'est pas la doctrine de la foi – et c'est la foi qui compte.²⁰ C'est, répétons-le, que la foi n'est pas tant un substantif qu'un verbe, à conjuguer à la première personne : je crois.

La cohérence d'une théorie, d'une doctrine ou d'une politique peut être nécessaire à *notre esprit*, elle ne suffit pas à assurer leur pertinence²¹. Parfois, l'homme et le monde connu étant ce qu'ils sont, cette cohérence peut même ne pas être requise, ou se révéler fallacieuse. La vérité d'une théorie scientifique ne s'évalue pas à la seule rigueur interne de sa modélisation. La légitimité d'un système juridique ne relève pas de sa seule obéissance aux règles du droit. L'efficacité d'un système économique ou financier ne s'apprécie pas seulement en termes de performances économique ou financières. Et c'est pourquoi, au moment de passer de la connaissance à la prise de décision, les experts passent la main à des décideurs « incompetents » mais concernés : les options politiques sont argumentées et formalisées avec l'aide des spécialistes, mais elles sont confiées au choix des citoyens ou de leurs représentants. Pourquoi en irait-il autrement dans la vie de foi, en Église ?

²⁰ Certains diront que c'est la Révélation. Mais celle-ci sera reçue et vécue, et c'est la foi, ou elle sera interprétée et codifiée, et c'est la doctrine.

²¹ « *Ce que le problème met en question, c'est un mode de pensée soumis à l'exigence de cohérence logique, à la fois de non-contradiction et de totalité systématique. C'est ce mode de pensée qui prévaut dans les essais de théodicée, au sens technique du terme, qui, aussi divers soient-ils dans leurs réponses, s'accordent à définir le problème dans des termes voisins, tels que ceux-ci : comment peut-on affirmer ensemble, sans contradiction, les trois propositions suivantes : Dieu est tout-puissant ; Dieu est absolument bon ; pourtant, le mal existe. La théodicée apparaît alors comme une combat en faveur de la cohérence, en réponse à l'objection selon laquelle deux seulement de ces propositions sont compatibles, mais jamais les trois ensemble.* » (Paul Ricœur, *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*. Paris, Seuil, 1994, p. 211).

LA LAÏCITÉ, CHANCE POUR L'EUROPE, CHANCE POUR L'ÉGLISE ?

Paul Löwenthal¹

Des autorités de l'Église catholique ont-elles raison de traiter l'humanisme athée en ennemi de la foi ? A certains égards, oui, et c'est même ce que veulent les protagonistes lorsqu'ils se posent en héritiers du « parti laïque » et du « parti clérical » qui s'affrontèrent aux XIX^e et XIX^e siècles. Mais à d'autres égards, non : la majorité de nos interlocuteurs ne sont pas des hédonistes égoïstes sans foi ni loi, ce sont des humanistes enracinés comme nous dans un terreau helléno-judéo-chrétien et humaniste ; l'anthropologie et l'éthique des uns et des autres reposent sur une même affirmation de la dignité humaine, même s'ils la fondent différemment. Ils ont certes matière à dispute sur des enjeux concrets, mais pas tellement plus que ce qui s'observe au sein d'une même communauté.

Les laïques belges² distinguent laïcité philosophique et politique. La première est un humanisme athée : une conviction à côté des autres, qui a toute sa légitimité mais que seule la Belgique reconnaît à ce titre. Ailleurs, comme en Allemagne ou en Italie, les humanistes peuvent certes bénéficier d'un impôt dédicacé à l'instar des cultes, et sont donc d'une certaine façon « reconnus », mais ils ne sont pas des interlocuteurs des pouvoirs publics. Quant à la laïcité politique, elle désigne l'État laïque et sa neutralité à l'égard des convictions : ou bien il les ignore toutes et les « confine » dans leur sphère privée, ou bien il leur ouvre de mêmes droits.

C'est de la laïcité politique que je parlerai ici, mais en tenant expressément compte de la laïcité philosophique. L'État laïque contraint à certains égards les religions : séparation entre Églises et État, primauté de la loi civile sur les règles religieuses pour tout ce qui ne ressortit pas des croyances et du culte, limites à l'expression des convictions dans les espaces officiels, interdiction de prosélytisme. Un tel État doit-il être tenu par les Églises comme un adversaire auquel elles doivent résister ou, au mieux, se résigner ? Ou bien avons-nous des raisons de penser que ce régime peut être bénéfique ? Je plaiderai ici qu'une certaine conception, assez belge, de l'État laïque peut contribuer à donner, suivant le mot de Jacques Delors, une âme à l'Europe. Et, ce qui surprendra davantage, que l'Église catholique et sa mission pourraient s'en trouver influencées favorablement.

Humaniser l'Europe

C'est d'Europe qu'est venu l'humanisme, sous toutes ses versions. Est-il donc pensable qu'il faille humaniser notre continent ? Oui, puisqu'il se déshumanise, ou du moins se « déspiritualise », dans les dérives du courant de sécularisation individualiste qui nous emporte depuis les Lumières, sinon depuis la Renaissance, y compris dans les religions (2008)³. Cette tendance lourde se traduit dans des États sécularisés ou laïques, à qui leur neutralité interdit de prendre des partis éthiques et où ce vide n'est pas utilement comblé par la société. Cela est aggravé par la mondialisation et la globalisation à laquelle nos dirigeants et beaucoup de nos concitoyens adhèrent avec enthousiasme ou résignation en soumettant de plus en plus leurs décisions à des critères financiers, souvent privés, même en des matières non économiques. Et cela culmine dans les replis nationalistes que la peur induit face à l'immigration de gens pauvres, et qui conduit à leur dénier certains droits fondamentaux...

A cet égard, le statut des religions et convictions philosophiques fait difficulté. La neutralité de l'État à leur égard interdit à celui-ci d'édicter des normes morales non consensuelles – sauf évidemment à affirmer (sinon toujours respecter) la dignité humaine et ses expressions : droits de l'homme et principes de l'État de droit démocratique. Le modèle démocratique libéral ne fait guère

¹ Paul Löwenthal a présidé le Conseil interdiocésain des laïcs entre 2001 et 2007. Ses réflexions sont toujours nourries par les échanges dont il a bénéficié au C.I.L., mais les idées exprimées n'engagent que lui.

² En Belgique, on réserve volontiers l'orthographe *laïque* à « sans religion », qu'il s'agisse de personnes ou de l'État, et l'orthographe *laïc* aux croyants non-clercs au sein des Églises.

³ Je mentionne dans le texte la date de parution des textes dont je fournis la référence en annexe

place aux structures intermédiaires ou non politiques, comme les Églises. Il réduit les citoyens, en tant que sujets politiques, à des individus isolés dans l'isolement et il les abandonne, au demeurant, aux normes promues par leurs communautés de foi ou de conviction, ou par des mouvements de la société civile. Le citoyen agnostique est donc abandonné à lui-même dans l'anomie (2008) et le croyant est abandonné à sa communauté et à ses règles : on voit ainsi se dresser l'épouvantail du communautarisme⁴.

Et si l'État, tenu à la neutralité, confiait la production et la défense de valeurs à ceux dont c'est la vocation : les religions, les courants philosophiques, certaines organisations de la société civile comme les Ligues des droits de l'homme ? Il ne s'agirait pas de leur donner un siège dans des instances politiques, mais de les consulter. Et de leur fournir les moyens légaux et financiers de remplir leur mission d'intérêt général, qui est d'humaniser et de socialiser les citoyens. Insistons sur le fait que cette reconnaissance d'intérêt général respecte la neutralité laïque : elle vise l'ensemble des convictions – c'est-à-dire le fait qu'on puisse en avoir une – et non chacune d'elles séparément, a fortiori l'une d'elles en particulier. Seraient reconnues toutes les institutions décentes, c'est-à-dire respectueuses de la dignité humaine et de la loi.

Mais pour que cela soit possible, une révolution est nécessaire en Europe. Elle consiste à reconnaître partout l'humanisme athée comme interlocuteur de l'État, en plus des religions. La Belgique l'a fait, et peu importe que ce fut en conséquence de rapports de force plutôt que d'une conviction partagée. Les rédacteurs du projet mort-né de constitution européenne l'avaient fait aussi : son article I-51, devenu I-52, prévoyait un dialogue ouvert, transparent et régulier avec les religions et les convictions philosophiques. Malgré un lobbying intense des humanistes européens – qu'en dépit de nombreuses explications je n'ai jamais compris – l'article fut adopté par la conférence intergouvernementale⁵. Et il se retrouve dans le Traité de Lisbonne qui le remplace (art. 15ter).

Les rapports de l'État avec les foies et convictions ne sont pas de compétence communautaire : ce que fait la Commission (trop braquée actuellement sur les seules religions) ne dépassera pas la consultation sur certains enjeux. Mais l'expérience, si elle se révèle bénéfique, exercera un effet de démonstration qui aidera à ce que des pays aujourd'hui dominés par une religion (la Pologne ou l'Irlande catholiques, la Grèce orthodoxe, demain peut-être la Turquie musulmane) apprennent à vivre la liberté de religion, donc aussi de ne pas en avoir, et à respecter jusqu'à les écouter les représentants de diverses communautés de conviction.

Il est surprenant que les laïques « de combat » attachent plus d'importance à étouffer la voix, même non décisive, des religions (cela vise surtout Rome) qu'à se donner à eux-mêmes un espace de prise de parole. On regrettera aussi qu'en ce faisant, ils brident le droit de parole des religions minoritaires. Et on se dit que cela devrait être surmontable dans une Europe globalement plus religieuse que nos pays de la façade atlantique. Espérons, pour l'inspiration spirituelle de l'Europe, que cela puisse se faire avec l'humanisme athée, fût-ce dans la controverse et au prix de quelques concessions.

Des comportements à ajuster

L'*État laïque* devra consentir à ce que le droit prévoie lui-même la possibilité qu'on se refuse à le respecter (2008)... C'est paradoxal et semblera incongru à nos juristes, mais le fait est que la pluralité croissante des convictions qui cohabitent en Europe ne pourra manquer de provoquer des conflits de conscience. La légitimité officiellement reconnue des diverses foies et convictions interdit

⁴ Le sort de la femme musulmane serait ainsi confié à sa « communauté ». Des intellectuels musulmans montrent que celle-ci est moins religieuse que culturelle, mais qu'est-ce que cela change, si le pouvoir du groupe s'exerce et est accepté même de l'extérieur ? Une juge allemande (une femme, donc !) a débouté une musulmane qui se plaignait de violences conjugales, au motif qu'en épousant un musulman elle devait savoir à quoi s'attendre... Et cet épisode n'est pas isolé.

⁵ Il est significatif de la sociologie européenne que seul le très « laïque » gouvernement belge de l'époque, représenté par deux ministres libéraux, ait demandé sa suppression.

que l'État se borne au légalisme du brigadier Pandore : « le règlement, c'est le règlement » et si cela soulève des problèmes, « je ne veux pas le savoir ». Des conflits de conscience légitimes sont inévitables, et ils sont tout aussi légitimes que les convictions où elles prennent racine. L'exemple de l'avortement montre la difficulté : des médecins comme le Dr Peers firent naguère objection de conscience en pratiquant un acte qui était illégal ; des médecins font aujourd'hui objection de conscience à un acte devenu légal.

Des précédents juridiques, sur le port d'armes ou des interventions biomédicales, montrent au demeurant que le défi peut être plus ou moins efficacement relevé⁶. De toute façon, le conflit ne pourra être éludé, sauf à nier en pratique la liberté de religion et de conviction.

Ce qui s'appelle en Belgique la *laïcité organisée*, de conviction athée, devra accepter que se soumettre à un commandement divin ou au magistère de son Église, ne nie pas la liberté de conscience et peut même en être l'exacte expression. Aujourd'hui, les militants laïques opposent la liberté de conscience personnelle à la soumission à une autorité extérieure. L'adhésion intime, en conscience, à un principe ou à une autorité n'est donc pas considérée par eux comme un acte libre, alors qu'eux-mêmes acceptent, et même imposent, le respect des droits de l'homme, par exemple. Ils ont bien raison de le faire, mais cette exigence exprime leur adhésion personnelle à un principe, qui est proprement humain mais « extérieur » à leur conscience individuelle et qui, ajoutons-le, dénote aussi une foi : en l'homme. Un conflit aussi concret que celui du voile « islamique » a mis cette difficulté en évidence par les dérives auxquelles il a conduit : le législateur français, des écoles belges et même des présidents de tribunal en viennent à interdire, au nom de la laïcité, le port du voile à des citoyens qui ne représentent qu'eux-mêmes et n'ont donc pas à respecter la neutralité que s'impose l'État⁷.

La laïcité organisée, qui professe et représente une pensée athée (dite « laïcité philosophique ») doit aussi accepter que, quoique mère de la laïcité politique – ce mérite historique est incontestable – elle n'en est pas propriétaire ou garante : elle est une pensée à côté des autres. L'État laïque est celui de tous ; de toute façon, il va sans dire que les religions ne sauraient accepter de se voir imposer la tutelle d'une pensée qui se définit expressément comme réfractaire au religieux.

Si les *religions* peuvent revendiquer le respect de leur foi et la liberté de conscience de leurs fidèles, elles ne doivent pas moins réformer certaines de leurs prétentions. Non seulement doivent-elles adhérer à la dignité et aux droits de l'homme, faute de quoi elles ne pourraient tout simplement pas être agréées ; elles doivent respecter les autres convictions, ainsi que les lois civiles, et elles doivent se prêter aux compromis qu'appelle inévitablement la cohabitation au sein de sociétés plurielles. Sans « perdre leur âme », bien sûr – mais le risque existe-t-il ?

L'Église catholique

L'Église catholique est de celles qui ont beaucoup à apprendre, du moins à Rome et, plus encore, dans l'un ou l'autre pays réputé « très catholique » comme le sont en Europe la Pologne, l'Italie, l'Espagne, l'Irlande... Pour se plier aux contingences de sociétés plurielles, et donc aux contraintes légitimes des États laïques qui les régissent, l'Église devra s'imposer des réformes, – mais celles-ci seront souvent bienvenues pour sa propre mission, car elles vont dans le sens du message évangélique !

Le pape Benoît XVI m'a paru maladroit en disant récemment que l'Église catholique était favorable à l'État laïque « sauf en morale ». Je suppose (j'espère !) que l'intention du pape était de préserver la liberté de conscience et la responsabilité morale de ses ouailles, et non de récuser la séparation Église-État chaque fois que la morale est en cause : comme il y a des enjeux moraux

⁶ Face à une demande d'avortement ou d'euthanasie, le médecin objecteur doit adresser son patient à un confrère et le pharmacien doit même passer outre son objection s'il est de garde.

⁷ Des laïques belges proposent d'excellentes critiques de cette attitude dans M.Jacquemin et N.Rosa-Rosso (2008).

presque en toutes matières, cela reviendrait en effet à rejeter l'idée même d'État laïque ! La liberté de conscience des croyants et de leur Église doit être garantie ; celle de leur Église donc aussi, dans la mesure où ses fidèles reconnaissent sa représentativité ou son autorité. Garantie à l'Église par l'État, cette liberté de conscience doit aussi être promue par l'Église elle-même : sa doctrine ne renvoie-t-elle pas au « conseil ultime d'une conscience personnelle éclairée » ? Mais un problème apparaît : nous confondons trop facilement notre liberté responsable, exercée par une conscience informée et formée, avec une permissivité : « ce que je veux », parce que je l'estime bon, devient « ce qui me plaît ». Le magistère ecclésial y répond par la directivité ; au risque de témoigner davantage de rigueur que de charité, il fait primer le respect de principes sur les circonstances personnelles. Ce qui heurte le sens de la foi des fidèles : si être catholique, c'est se vouloir chrétien et si, par conséquent, nous sommes appelés à suivre Jésus-Christ plutôt que la Loi, les catholiques ont de bonnes raisons de réagir. Ce qu'ils font à la fois comme chrétiens et comme citoyens respectueux d'États qui se veulent de droit, démocratiques, défenseurs de la dignité et des droits de l'homme, de la liberté de conscience et de la liberté religieuse : ces vertus qui définissent l'État laïque croisent les valeurs chrétiennes⁸. Avec les autres communautés qui tissent la société, cette laïcité nous garantit notre liberté de conscience, et veut évidemment que nous respections celle des autres ainsi que les lois décidées par la majorité. C'est logique, mais cela ne va pas forcément de soi : nous ne saurions accepter tout, notamment lorsque des tiers sont en cause. Songeons à l'euthanasie de personnes inconscientes : si nous jugeons que c'est un meurtre, nous devons nous y opposer – même lorsque les personnes en cause ne partagent pas ce jugement (2008).

Ne simplifions donc pas : le défi est sérieux pour l'Église, et il est mal relevé. Je ne détaillerai pas ici les griefs que des catholiques, chrétiens adultes, adressent aux autorités romaines⁹, mais je noterai que nous devons, comme Jésus en son temps, libérer les fidèles et les mettre debout, plutôt que d'en faire le « troupeau docile » d'un magistère conditionné par son histoire et son enracinement latin (2006). Dès lors que les réformes requises répondent à la fois aux impératifs de la liberté de conscience dans une société pluraliste et aux appels évangéliques, on ne saurait justifier que les autorités de l'Église s'y refusent. Et cela explique tous ceux qui, se voulant chrétiens et soucieux de vivre dans le respect des autres, rejettent les interdits tranchés de la hiérarchie romaine¹⁰. Ils s'y sentent pleinement autorisés, dès lors que sur la plupart des points de conflit, qui relèvent de la bioéthique et de la morale sexuelle ou conjugale, les autres Églises chrétiennes se montrent moins rigides. Et que cette rigidité est en conflit avec la tradition catholique elle-même, qui a toujours reconnu le conseil ultime d'une conscience personnelle informée et formée.

Il faudrait avant tout débattre de tout cela en Église – mais ce débat même est refusé et les théologiens qui s'y livrent sont réprimés. Comment ne pas comprendre que des catholiques s'écartent de la grande Église pour se retrancher dans de petites communautés ou dans leur foi intime ? Et comment ne pas souhaiter que la laïcité politique l'emporte en Europe, forçant l'Église à s'adapter et à retrouver une autorité, *ad majorem Dei gloriam* ?

Bibliographie

JACQUEMIN, Marc et ROSA-ROSSO, Nadine (dir.) (2008), *Du bon usage de la laïcité*. Bruxelles, Aden.

LÖWENTHAL, Paul (2006), 'Question de doctrine'

C.I.L., *Pièces à conviction* n° 4, 'Le désenchantement du monde et l'Église catholique', p. 21-24.

— (2008), *Un droit, des morales. Valoriser l'État laïque*. Bruxelles, P.I.E. Peter Lang.

⁸ La mode veut qu'on conteste l'idée de « valeurs chrétiennes ». Quelqu'un ayant dit devant lui qu'« il ne savait pas ce que c'est que des valeurs chrétiennes », le cardinal Danneels a simplement rétorqué que « lui, il savait ». Nous le suivrons.

⁹ Ses « ismes » : dogmatisme, traditionalisme, cléricalisme, centralisme, moralisme, juridisme...

¹⁰ Ils y sont d'autant plus portés, qu'ils sont aussi heurtés par son intransigeance doctrinale et son cléricalisme institutionnel.

L'ÉTAT LAÏQUE D'UNE SOCIÉTÉ PLURALISTE

Paul Löwenthal¹

Chapitre extrait de l'ouvrage collectif

Marc Jacquemain et Nadine Rosa-Rosso (dir.) *Du bon usage de la laïcité*

Bruxelles, Aden, 2008, p.184-196².

« Là où il n'y a pas de conflits visibles,
il n'y a pas de liberté. »
Montesquieu

La laïcité belge, contrairement à la française, accepte de reconnaître et financer des cultes, d'organiser des cours de religion dans les écoles officielles, de prévoir des aumôniers dans les prisons. Cela esquisse les contours d'un État *sans religion propre* mais qui reconnaît que les religions et la pensée laïque (un humanisme athée) contribuent à l'intérêt général et, de ce fait, méritent un statut et un financement publics.

Cela, certains laïques le contestent au nom d'une autre vision de la laïcité : un État *sans aucune religion*, qui tolère les religions dans la société, mais qui les exclut des espaces officiels, voire des débats politiques. La tolérance est ici la résignation à ce qu'on ne peut empêcher et dont Paul Claudel disait « qu'il y a de maisons pour cela ». Pour les croyants, ce serait là un État antireligieux et une laïcité qui, paradoxalement, bride la liberté de conscience et brime une partie des citoyens.

Il est pourtant quelques principes fondateurs sur lesquels presque tout le monde s'accorde chez nous : le primat de la liberté de conscience comme autonomie responsable, la séparation entre l'État et les Églises, le choix d'un pluralisme de confrontation plutôt que d'une pluralité de juxtaposition. D'autres principes, censément impliqués par les précédents, appellent toutefois des qualifications, sinon des réserves : c'est surtout le fameux « confinement » des convictions dans la sphère privée ; en conséquence, c'est aussi la tutelle de l'État sur les communautés de conviction, la subvention d'écoles confessionnelles, ou la concertation entre l'État et les communautés religieuses et philosophiques.

Confiner les religions (et convictions !) dans la sphère privée?

Beaucoup de laïques voient dans ce confinement une condition nécessaire à une vraie séparation entre Églises et État. À quoi les croyants, rejoints par certains observateurs laïques, rétorquent que c'est tout bonnement impossible : la religion ne se préoccupe pas seulement de culte divin ou de spiritualité personnelle, elle concerne aussi les autres humains, en proposant un sens, une anthropologie, des valeurs, et donc des normes morales. Celles-ci interfèrent nécessairement avec les normes légales édictées par l'État, car la compétence morale des Églises recoupe la compétence juridique de l'État. Ce sont deux ordres de compétence différents, mais qui portent sur un même champ. Aucun des deux ne résume toute la réalité d'une société ; dès lors qu'ils interfèrent, ils ne peuvent s'ignorer mutuellement.

Si nous ne nous accordons pas sur la place des uns et des autres, nous risquons un dialogue de sourds. Les laïques veulent que la volonté « générale » démocratique – le choix d'une majorité – l'emporte d'office sur les normes d'Églises « particulières ». Rhétorique pour rhétorique, les croyants jugent que la volonté « absolue » de Dieu doit nécessairement l'emporter sur la (?) volonté ô combien « contingente » des hommes.

¹ Membre adhérent et ancien président (2001-2007) du *Conseil interdiocésain des laïcs*. Ce texte reflète l'esprit de son livre *Un droit, des morales. Valoriser l'État laïque*. Bruxelles, P.I.E. Peter Lang.

² Je remercie l'éditeur d'avoir autorisé cette mise en accès public.

Avocats de la liberté de conscience, les laïques savent que le droit n'est pas la morale et ils veulent que la conscience personnelle ait toute sa place : la première. Les croyants de tradition judéo-chrétienne aussi : en termes bibliques, le shabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le shabbat, la loi est faite pour l'homme et non l'homme pour la loi. Si la loi heurte ma conscience, c'est celle-ci que je dois suivre. Fera-t-on exception pour les consciences d'inspiration religieuse ?

Bien entendu, cette conscience doit être éclairée, elle doit être « informée et formée » pour ne pas servir de prétexte à des préférences personnelles qui ne traduiraient qu'un intérêt ou un confort particulier. C'est le défi de toute démocratie ! Et celui qui transgresse une loi doit en assumer les conséquences. Est-il pourtant exclu, dans une société décidément plurielle et dans un État laïque féru de liberté de conscience, qu'on puisse y voir autre chose qu'une infraction ? La loi ne peut-elle prévoir des objections de conscience qui puissent être jugées légitimes par l'État lui-même et sa justice ?

Les personnes ne se réduisent pas à des citoyens ou à des fidèles de religion, et la société ne se réduit ni à l'État, ni aux communautés de conviction. Leurs légitimités interfèrent nécessairement. Heureusement, car dans le cas contraire, cela voudrait dire que l'État ignore la morale, ou que les Églises ignorent César. Il faut pourtant souhaiter que la séparation entre eux ne soit pas une ignorance mutuelle, *a fortiori* une subordination unilatérale : pas plus qu'entre les pouvoirs « séparés » de l'État, qui non seulement interagissent mais parfois se contrôlent l'un l'autre. La distinction des autorités et des compétences peut – et à mon sens doit – être complétée par une articulation mutuelle, un peu comme entre les niveaux de pouvoirs d'un État fédéral dont les enjeux se recoupent : l'intersection entre les champs de compétence respectifs de l'État et des religions ou philosophies appelle cette articulation.

Reconnaître l'intérêt général des foies et convictions

N'est-ce pourtant pas trahir l'idée même de la laïcité que de réintroduire par la fenêtre les religions qu'elle avait fait sortir par la porte ? Non, mais je comprends que des laïques le ressentent ainsi. Historiquement, en effet, le « parti laïque » s'est constitué contre le parti religieux, en l'occurrence catholique. Et l'on ne saurait donc dénier l'étiquette laïque à ceux qui y persistent en dépit de l'évolution des religions, y compris le catholicisme. Et si la laïcité s'est redéfinie plus tard en référence à la tolérance, c'est d'abord au sens premier que j'ai rappelé : la résignation à ce qu'on ne peut empêcher. On tolère les religions en leur interdisant non seulement toute immixtion dans la politique, mais toute expression ostensible dans les espaces officiels. Dans cette vision, l'État est « neutre en neutralisant » les foies et convictions. Une manière de ne pas devoir les combattre en elles-mêmes.

Il est toutefois une vision plus positive de la laïcité, où l'État empêche qu'un courant de pensée quelconque impose ses vues aux autres, et donc au pouvoir politique, mais où il reconnaît la légitimité sociale d'une autorité morale – tout comme il reconnaît désormais celle de la société civile organisée : promoteurs des droits de l'homme, mouvements sociaux et humanitaires, défenseurs de l'environnement. La laïcité n'implique pas un mépris à l'égard des diverses convictions, elle suppose seulement (?) qu'elles se plient aux règles du jeu : respecter la dignité et les droits humains, adhérer aux fondements de l'État démocratique, renoncer à imposer ses vues et s'abstenir d'intervenir dans la politique.

Mais tout cela, dont on trouve bien des traces dans nos régimes en vigueur, est plus ambigu qu'il n'y paraît et s'est révélé source de conflits. Où finit la sphère privée, où commence la sphère publique ? Permettra-t-on qu'un évêque critique une loi, au nom de sa liberté d'expression, ou le lui interdira-t-on au nom de la séparation entre l'Église et l'État ? Interdira-t-on le voile musulman dans les administrations publiques aux seules fonctionnaires en rapport avec le public, ou à tout le monde, public compris ? En Belgique, un Centre public d'aide sociale a fait ôter le voile des femmes qui venaient défendre leur dossier ; un juge a interdit le voile et la kippa aux citoyens qui assistaient à ses procès ; des professeurs de l'Université libre de Bruxelles refusent d'accommoder au profit d'étudiants juifs les modalités d'un examen organisé un samedi. Tout cela, au nom de la laïcité...

Il suffit parfois de changer le sens des mots : « expression publique, oui ; politique, non », me dit un ami laïque. C'est mieux, mais c'est encore trop large. Les communautés religieuses et leurs autorités doivent pouvoir participer au *débat* politique, au nom de la démocratie dont ils sont aussi acteurs, mais il fallait (et dans certains pays, il faudrait) que les autorités ecclésiastiques s'interdisent toute immixtion dans la *décision* politique. Cela exclut toute injonction de vote, aux parlementaires comme aux citoyens, *a fortiori* assortie de menaces (excommunication...). Cela devrait aussi exclure qu'on concède à la commission des évêques européens (COMECE) un bureau au sein de la Commission européenne, acteur politique direct puisque seule habilitée à introduire des propositions de directives aux conseils de ministres. En revanche, une concertation régulière, ouverte et transparente entre les autorités européennes et les communautés de conviction (prévue par l'article 52 du défunt projet de constitution européenne, devenu article 15ter du Traité de Lisbonne) serait aussi légitime que celle prévue avec la société civile ou les partenaires sociaux. Elle bénéficierait opportunément aux religions minoritaires, et elle bénéficierait aussi à l'humanisme athée qui ne jouit d'aucun statut propre dans nombre de pays.

Un autre sujet de controverse est celui de l'enseignement des religions. Est-il de la vocation d'un État laïque de le financer ? *A fortiori* d'en offrir dans ses écoles officielles ? Contrairement au courant ouvertement antireligieux qui domine la laïcité organisée en Belgique, je pense que oui. La tradition belge, qui va dans ce sens, résulte évidemment de rapports de force historiques, mais elle répond aussi à une vision rationnelle de la laïcité.

C'est que la séparation entre les Églises et l'État laïque n'est pas seulement une source de conflits. C'est aussi une opportunité. L'État se veut neutre, mais il doit aussi vouloir, pour l'intérêt général, que la société garde un certain contrôle sur les comportements moraux qui se manifestent en son sein. Il lui faut donc dépasser l'individualisme libertaire, éviter que des lois *a priori* permissives et qui expriment un individualisme légitime en soi, versent dans une anomie socialement déstructurante (un amoralisme) ou fassent courir le risque de replis communautaristes (et leur moralisme). Et cela, l'État le peut, mais il le peut seulement en se fondant sur les communautés de conviction présentes dans sa société, ainsi que sur des organisations de la société civile : lui-même, se voulant neutre, ne peut protéger que ses propres valeurs fondatrices, reconnues communes à toute la société. Il ne peut donc assumer lui-même la promotion de sens et de valeurs différentes, qui permettent – dans leur diversité même – d'humaniser et de socialiser les citoyens. Il doit donc, sous peine d'amoralisme organisé, faire place à ceux dont c'est la vocation, et pas seulement en leur concédant le droit de s'exprimer.

Il faut que l'État continue de reconnaître la contribution à l'intérêt général des cultes et convictions, à raison des effets externes socialement utiles qu'ils génèrent et qui préviennent – dans la controverse mutuelle ! – le risque d'une laïcité aphasique qui organiserait l'anomie. Pour rester laïque, l'État doit toutefois veiller à trois conditions. *Primo*, que ces communautés respectent effectivement les droits de l'homme et l'État de droit démocratique. *Secundo*, que le soutien de l'État n'implique dans son chef aucun choix entre les convictions – même en faveur de celles qui se réclament du même qualificatif « laïque », mais qui est un humanisme athée. *Tertio*, que les communautés de conviction interviennent en bonne intelligence les unes avec les autres et, en tout cas, avec l'État. Car c'est l'État qui est garant de l'intérêt général et c'est à lui, tout contingent qu'il soit, qu'il revient, si j'ose dire, de garder l'église au milieu du village.

Insistons-y, c'est l'ensemble des fois et convictions décentes qui méritent l'appui public, pas telles ou telles d'entre elles. C'est ce qui justifie des pays comme l'Allemagne, l'Italie ou l'Espagne d'abandonner à leurs citoyens (aux seuls contribuables, en fait, et c'est une réelle difficulté) la répartition du budget des cultes entre les diverses confessions et convictions.

Liberté de religion et obéissance aux lois

C'est l'État qui est garant de l'intérêt général. C'est donc lui qui doit réguler les conflits qui naîtraient d'un pluralisme vécu. C'est lui aussi qui peut instaurer un pluralisme de confrontation où le pluralisme ne se réduirait plus à une coexistence pacifique, mais comporterait des interactions : vie commune, échanges, concertations. Les Églises devront-elles donc se résigner à voir placer l'État et

les contingences politiques en surplomb des religions et de leur Absolu ? Je pense que oui, et je pense que *c'est acceptable pour les Églises dans les limites de la mission de l'État laïque et dans le respect des libertés convenues*. L'accord doit être fait sur des bases communes, qui sont celles de l'État de droit démocratique respectueux des droits de l'homme. Au-delà de cette base substantielle, l'accord peut se borner à des conditions formelles : le renoncement à toute hégémonie religieuse ou philosophique ; des procédures de concertation et de gestion des conflits, individuels ou collectifs. Si ces bases sont assurées, alors oui, l'État peut les imposer aux cultes et communautés philosophiques, comme à tous ses citoyens.

S'agissant d'un État de droit, un tel contrat social ne peut se faire que dans le respect des compétences du pouvoir judiciaire, donc de l'État, mais il faudra prévoir les conflits qui ne manqueront pas d'apparaître, car on ne pourra toujours satisfaire tout le monde. Force sera donc d'introduire dans la loi elle-même ce corps étranger au droit qu'est la possibilité d'objections de conscience. Paradoxe ? Oui, mais nous en avons déjà l'expérience : en faveur de jeunes opposés au service militaire, et en faveur du personnel médical face à des actes d'avortement ou d'euthanasie. Ce qui serait nouveau, et assurément délicat, c'est de codifier l'éventualité d'objections dont on ne connaît pas d'avance l'objet... Mais le principe majeur et éminemment laïque de la liberté de conscience a un coût social, qu'un État laïque doit assumer.

Quelle laïcité ?

L'expérience et nos réflexions conduisent à identifier deux « modèles » de laïcité, où je situe les traits que j'ai identifiés précédemment.

*Une laïcité exclusive*³ : La neutralité de l'État à l'égard des religions est positive en ce qu'elle permet leur libre expression, même publique, et en ce qu'elle protège cette liberté contre d'éventuelles attaques d'autres communautés, et donc contre l'hégémonie éventuelle de l'une d'elles. Cette neutralité devient toutefois négative, contraignante, dans les champs du politique et du service public. D'une part, les convictions particulières doivent rester confinées dans la sphère privée : la séparation entre Église et État serait à ce prix. D'autre part, dans les espaces officiels, la protection va à ces espaces et aux institutions qui les occupent, plutôt qu'aux personnes, réduites à leur statut de citoyens. Pas de manifestation religieuse ou communautaire particulière, pas de signes religieux ni *a fortiori* de célébrations dans les espaces officiels. Entre les espaces privé et officiel, et donc notamment dans l'espace public au sens large, l'État est le pouvoir qui régit l'ensemble et tranche, seul, les conflits éventuels. La volonté démocratique de l'ensemble des citoyens prévaut ainsi sur la volonté des communautés particulières ou des personnes, et la neutralité de l'État passe par la neutralisation des communautés et leur soumission au droit commun. Cela définit un athéisme tolérant, résigné et restrictif, plutôt qu'une laïcité pluraliste. Ajoutons que ce modèle n'est pas exportable dans l'ensemble de l'Europe.

Une laïcité inclusive : Les « challengers » de ce modèle se retrouvent aujourd'hui parmi les croyants. Une majorité d'entre eux sont eux aussi devenus, en tout cas dans nos pays, des défenseurs de l'État laïque, et notamment de la séparation entre Églises et État, mais ils marquent quelques différences importantes. La première est que les communautés visées, qui sont protégées mais aussi balisées, ne sont pas seulement celles des religions, mais aussi celles des convictions philosophiques : se référer à la laïcité donne à l'État juridiction sur l'ensemble, mais ne donne pas aux incroyants le droit au haut du pavé. La seconde différence est la constatation que le confinement des religions dans la sphère privée est tout bonnement impossible. La troisième différence est la revendication d'une démarche positive de l'État à leur égard – au nom du principe même de la laïcité. Dès lors que leur apport collectif (sans exclusivité ni exclusion) est reconnu comme une contribution à l'intérêt général, il leur donne droit à un statut et à un soutien public et c'est, *a fortiori*, la liberté qui doit prévaloir sur les interdits. *Les limites mises à l'expression des convictions, y compris dans l'ordre moral ou politique, ne peuvent excéder ce que requiert la défense des valeurs fondamentales de la société ou la*

³ Plus ou moins au sens de la grammaire, qui parle de « ou » exclusif ou inclusif.

préservation de l'ordre public. Ce modèle-ci est exportable, au bénéfice des religions minoritaires, mais aussi de la laïcité elle-même.

Comme je l'ai écrit ailleurs⁴, « le régime belge est en porte-à-faux avec la conception de l'éthique qui prévaut largement aujourd'hui dans notre société, mais qui se heurte encore à la méfiance de certains ("pas de vérité"), à l'intolérance d'autres ("une seule vérité") en passant par un agnosticisme plus paresseux que vraiment respectueux ("à chacun sa vérité"). Pourrons-nous vivre la tension d'un pluralisme de confrontation, tolérant mais engagé ("il est des vérités partout mais tout ne se vaut pas") ? »

Politiquement, la pluralité des convictions et le respect que leur promet l'État laïque imposent la reconstruction d'un régime démocratique qui dépasse les apories du système des trois pouvoirs. Ses fondateurs la confiaient à « une » raison trop souvent impuissante et la soumettaient à « la » volonté d'un peuple qui était pluriel, et qui l'est plus que jamais. *Tout comme les individus, les collectivités doivent trouver à gérer leur liberté responsable : discerner, délibérer, décider, mais aussi, devant la diversité et les conflits, négocier, évaluer et arbitrer*. La séparation en trois pouvoirs peut assumer la prise de décisions et leur application, y compris dans la déontologie d'une alternance démocratique. Mais elle se révèle un cadre imparfait d'élaboration, d'évaluation et de renégociation des décisions, parce qu'il faut y faire intervenir des structures intermédiaires et une société civile organisée. Des Églises aussi.

L'État est le garant d'un intérêt général, qui doit être défini dans l'épaisseur d'une population dont les composantes conçoivent différemment les normes et les espaces de leur liberté partagée. De sorte que l'État doit, à l'instar de formules pragmatiques existantes comme la concertation sociale, se gérer avec la population et avec *tous* ceux qui parlent pour elle : ses représentants politiques, bien sûr, titulaires du pouvoir de décision collectif, mais aussi la société civile et les communautés religieuses ou philosophiques qui regroupent, inspirent et mobilisent les citoyens – qui ne sont pas seulement des citoyens. Seuls les mandataires politiques ont la légitimité « généraliste » de la prise de décision politique, mais les autres, qui sont des acteurs de l'intérêt général en tant que promoteurs de valeurs, ont leur légitimité pour participer à l'élaboration et l'évaluation des politiques⁵.

Le point de vue que j'ai défendu dans ce texte m'est-il tout personnel ou est-il partagé, ne serait-ce que dans l'Église catholique à laquelle j'appartiens ? Il n'y a d'unanimité dans aucune communauté, mais je pense qu'il y a un large accord parmi les catholiques belges, hiérarchie comprise, pour souhaiter un État laïque. Pas seulement, comme le font valoir des laïques, parce que nous sommes devenus minoritaires : c'est aussi que nous avons appris à valoriser la diversité des opinions et des sensibilités. Mais il va sans dire que nous ne nous satisferions pas d'une laïcité exclusive du religieux et de ses implications éthiques. *L'objection de conscience sera ou non prévue et encadrée légalement, mais elle sera*, au nom de la liberté de conscience chère aux laïques eux-mêmes.

⁴ Löwenthal, Paul (2004), *L'État laïque vu par un catholique* (Bruxelles, Labor, coll. « Quartier libre »).

⁵ Ces thèses sont développées dans Löwenthal, Paul (2008).

DÉCLARATION UNIVERSELLE SUR LA LAÏCITÉ AU XXIE SIÈCLE : QUELQUES COMMENTAIRES¹

Le texte de cette Déclaration est, exprès, un texte en tension. En effet, il se présente sous une forme proclamatrice, convictionnelle, et en même temps il se veut fondamentalement un texte de débat. Nous n'avons pas voulu rédiger une analyse académique – que beaucoup d'entre nous effectuent par ailleurs. En même temps, nous concrétisons notre approche non dogmatique en livrant à la suite de la Déclaration quelques-uns des commentaires approuvés et/ou critiques qu'elle a suscités.

Nous n'insisterons pas sur les mots élogieux qui ont accompagné certaines signatures : la Déclaration est trouvée "mesurée et équilibrée" par certains, d'autres parlent d'un "ensemble remarquable", d'une "excellente Déclaration", "pertinente et bienvenue". Plusieurs signalent qu'ils – ou elles – "signent avec plaisir". D'autres encore, de façon sobre, déclarent que la Déclaration leur "convient". Beaucoup, enfin, nous félicitent et nous remercient d'avoir pris une telle initiative. Certains le font en précisant leur pensée, tel Rachid Amirou : *"J'approuve votre déclaration. L'individu est libre de sortir d'une croyance, d'une Église ou d'une religion, il ne peut être l'objet de sanction ou de persécution. Il est libre aussi d'adhérer à une religion sans condition d'appartenance ethnique, sexuelle, communautaire ou culturelle. Il est seul habilité à dévoiler ou non son appartenance confessionnelle, qui relève du domaine privé et intime. Nul ne peut parler en son nom ou le représenter sans son aval."* Bref, succincts ou plus détaillés, ces nombreux propos sont toujours agréables à lire, et nous n'avons pas boudé notre plaisir.

Mais il est intéressant de donner la parole à deux universitaires plus critiques et qui n'ont pas signé la Déclaration. Le premier – Maurice Blanc, de l'université Marc-Bloch – indique que le texte contient des choses excellentes mais qu'il a pour sa part "deux fortes réserves". *"Toute religion, même la religion laïque, écrit-il, a deux faces : elle est respectable comme ensemble de valeurs et vision du monde, mais elle est critiquable dès lors qu'elle prétend à l'hégémonie. L'aspiration à l'hégémonie est toujours prête à ressortir. La laïcité exige des religions et des Églises un travail sur elles-mêmes de vigilance et de purification."* Contrairement à ce que croit notre interlocuteur, il nous semble que cette idée est présente (peut-être moins clairement) dans la Déclaration. Le second point est en revanche l'objet d'un véritable débat : notre Déclaration s'inspirerait "de la philosophie de Jürgen Habermas" et comprendrait la laïcité comme une des conditions d'un "vivre-ensemble harmonieux". *"Société d'enfants de chœur"*, affirme alors notre interlocuteur : elle ne tient aucun compte *"des apports de la psychanalyse (les pulsions inconscientes) ou de la sociologie du conflit"*. La critique est bienvenue... il reste qu'il faut quand même arriver à vivre ensemble et que là aussi la laïcité demande un travail sur soi. Mais il doit être clair que la signature de la Déclaration n'implique pas l'adhésion à une philosophie unique.

Le second universitaire est Philippe Lazar. L'ex-directeur de l'Inserm effectue trois critiques. D'abord, il voit une contradiction dans la Déclaration : Elle affirme ne pas vouloir étendre le modèle français (que, dit-il, "je ne troquerais en ce qui me concerne pour rien au monde") et elle *"ne cesse pourtant d'énoncer des règles et des interdits qui, formellement, devraient conduire par exemple les Britanniques à se sentir exclus"*. Ensuite, il estime que *"proposer comme une sorte de préalable à des pays à organisation politique confessionnelle de s'organiser de façon interne sur un modèle laïque revient logiquement à refuser de dialoguer avec eux s'ils ne le font pas"*. Enfin, il pense que l'essentiel est de balayer devant [sa] porte. La *"porte française d'abord, et nous savons bien que dans ce pays laïque toutes les religions et toutes les convictions ne sont pas traitées sur un pied d'égalité"* ; la *"porte européenne, ensuite"*, et notre ami est *"demandeur de la constitution d'une fédération européenne des États membres qui respecte la diversité culturelle de chaque pays, y compris s'il n'est pas vraiment laïque"*. Là encore, il y a accord et désaccord : à partir du moment où chacun balaie devant sa porte, tous peuvent être critiqués à l'égard de leur propre pays et donc, à notre sens, personne n'est exclu.

¹ Repris, avec son autorisation, du site du journal *Le Monde*, 9.12.2005
<http://www.lemonde.fr/web/article/0,1-0@2-3232,36-719650@45-100,0.html>.

Mais il est exact que signer la Déclaration demande quelques convictions communes, et ces convictions sont offertes au dialogue avec celles et ceux qui ne les partagent pas.

Ces convictions communes n'empêchent nullement de signer la Déclaration en se trouvant en accord avec son esprit, sans l'être forcément avec la lettre de toutes ses formules. Ainsi Jean-Noël Luc indique : *"Plusieurs passages du texte mériteraient des précisions (articles 8, 11 et 12), mais j'ai estimé qu'il fallait privilégier l'esprit général du document, dans lequel je veux voir une prise de position en faveur de la tolérance, de la non-discrimination à l'égard des croyants ou des non-croyants, et des exigences de la vie commune au sein d'un même pays (donc un refus des jugements intégristes, de toutes origines confessionnelles) et non une offensive, a priori, contre les religions et les Églises."*

Deux juristes, Silvio Ferrari et Alexandro Ferrari signalent : *"Plusieurs fois (articles 4, 9 et 14), la Déclaration affirme que la laïcité demande l'autonomie du politique et de la société civile à l'égard des normes religieuses et philosophiques particulières. Le texte nous semble un peu ambigu et il nous paraîtrait plus correct d'affirmer que la laïcité demande l'autonomie de l'État et de ses institutions à l'égard des normes religieuses et philosophiques particulières. La laïcité, en effet, ne demande pas que la société civile (et la politique aussi en tant que comprise comme action directe au bien commun et inspirée par une conception, religieuse ou philosophique, de la vie et du monde) soit séparée de la religion. Au contraire, la société civile est le lieu où les différentes conceptions de la vie et du monde (y comprises celles religieuses) peuvent se développer et confronter en pleine liberté. A la laïcité le devoir d'empêcher que l'emprise d'une religion ou d'une philosophie sur la société se traduise dans la limitation des droits et des libertés des autres."* Très judicieuse remarque.

Effectivement, la Déclaration n'est sans doute pas assez explicite : elle veut dénoncer un cléricanisme qui s'exercerait au niveau de la société civile, une religion prétendant, par exemple, lui imposer ses normes morales. Mais cela ne signifie pas que la société civile ne soit pas un lieu de libre débat, bien au contraire. De même, Roberto Motta apporte une précision sur la façon dont il interprète un passage de la Déclaration qui a fait problème à plusieurs signataires (et a motivé quelques refus de signature) : *"Je signe cette déclaration, écrit-il, en interprétant au sens figuré le 'droit au blasphème' dont elle parle. Je comprends par cette expression le droit de réaliser et publier des recherches scientifiques sur, par exemple, les sources des 'révélations' religieuses, sans que ces recherches puissent être gênées ou interdites en étant considérées comme blasphématoires. Je n'entends donc pas cette expression comme si elle comprenait un droit quelconque au manque de respect, à la dérision et à la raillerie."*

Les remarques critiques sont toujours bienvenues ; elles peuvent porter sur des points précis : ainsi, Jean et Antoinette Ehrard remplaceraient volontiers "religion civile" par "religion civique" ou "religion républicaine", et Michèle Leclerc-Olive trouve *"la formulation retenue dans l'article 16 un peu trop approximative"*. Plutôt que "en déclin" qui "évoque une usure progressive sans que l'on suggère de cause", elle mettrait une formule du type de celle-ci : *"fortement ébranlée par les crises majeures du XXe siècle"*.

Plusieurs personnes ont reproché à la Déclaration d'être longue et ont pensé qu'une courte déclaration de principes aurait pu être plus consensuelle. Sans doute, mais elle aurait moins fourni matière à discussion. Et si longue soit-elle, la Déclaration a été souvent aussi jugée trop courte sur des thèmes importants. Ainsi, Claude Liauzu estime que "les dimensions internationales, les relations entre sociétés" auraient mérité un développement plus long. *"La laïcité a accompagné la montée en puissance de l'Occident et elle a été conquérante dans tous les sens du terme : l'orientalisme scientifique, par exemple, en est un fruit. Son devenir a donc été lié à la colonisation de manière très complexe (qui mériterait une réflexion) : hésitations entre la volonté d'étendre un modèle de civilisation et la volonté d'en garder les secrets, utilisation dans la culture de guerre (cf. Renan), tentative d'acculturation des dominés."* La réalité est cependant dialectique, et la laïcité *"a été aussi indissolublement une ouverture pour les sociétés dominées, un levier de changement et d'entrée dans la modernité reconquis par les élites colonisées"*. "Aujourd'hui, conclut Claude Liauzu, contre les

replis fondamentalistes religieux en particulier, *elle peut être un point de convergence entre les intellectuels d'une société mondiale en gestation. A condition, bien sûr, de rompre le cordon ombilical avec le nationalisme.*"

Certains veulent tenir des propos "politiquement très incorrects", tel Claudio Ingerflom, qui précise : *"Je suis à 100 % d'accord avec le postulat (article 2) que l'État ne doit être surplombé par aucune idéologie, religion, etc. Peut-on s'arrêter là aujourd'hui ? La démocratie est un combat, une conquête quotidienne, et elle n'est plus indépendante ni du contrôle du recrutement dans les couvents catholiques, par exemple en Espagne (les fameux stages – retiros – de spiritualité à la sortie de l'école secondaire) ni de l'émancipation des femmes musulmanes qui vivent dans nos pays, et dont le comportement doit bien plus aux contraintes familiales et autres qu'à leur libre choix. A bon entendeur..."* Il y a là, effectivement, matière à débat et, dans une autre perspective, Jean-Claude Bourdin écrit : *"Je souhaiterais que soit explicitement indiqué, par exemple à l'article 9, que la liberté de conscience religieuse entraîne la liberté de sa pratique, y compris sa manifestation, dans l'espace public et dans les lieux de travail, par des signes. Aucun État ne devrait décréter a priori des interdictions générales à ce sujet. Il ne revient pas à l'État de légiférer en la matière, mais à la société civile, à ses institutions, ses organisations, de gérer de façon procédurale et par le débat, la portée de ces manifestations. L'État doit plutôt encourager un traitement diversifié de cette question et en tout cas ne pas encourager des crispations 'laïques' qui risquent de cacher des motivations passionnelles."*

La Déclaration a suscité également des considérations générales. Ainsi, Christophe Bertossi écrit : *"La question n'est plus de savoir comment exporter la laïcité à la française en Europe, mais de savoir comment faire entrer le projet de construction européenne, qui est aussi désormais un projet politique, dans les fondamentaux de la laïcité. C'est là que la relation structurante entre laïcité et identité nationale est en jeu : une laïcité post-nationale est-elle possible ?"* Ces considérations peuvent donner des commentaires fournis, comme celui de Jean-Paul Willaime. Voici ce qu'il écrit : *"Très marquée par les singularités de l'expérience historique française des relations Églises-État, la laïcité n'est universalisable qu'aux conditions suivantes : que l'on cesse, en France même, de la brandir comme une valeur nationale contre l'europanisation et la mondialisation, posture qui amène à évaluer les modes des relations Églises-État des autres pays à l'aune des singularités franco-françaises plutôt qu'à l'aune des principes essentiels mis en œuvre par la laïcité. Souligner la portée universelle de la laïcité, c'est d'abord ne pas la confondre avec le régime français des cultes de la loi de 1905 et ne pas la lier obligatoirement à la perception française des faits religieux. La nationalisation souverainiste de l'idée de laïcité nuit à son internationalisation. Si, en France, l'on insiste sur la laïcité comme 'valeur républicaine', l'universalisation de la laïcité implique de reconnaître qu'elle peut être mise en œuvre dans des États non républicains, en particulier dans des monarchies. Je préfère parler de la laïcité comme d'une valeur démocratique inscrite dans le registre des droits de l'homme. Si la laïcité est bien un principe fondamental des États de droit en démocratie, cela implique de ne pas la lier à une forme particulière de l'État, celle de l'État centralisateur et assimilationniste qui peine à reconnaître le rôle des groupements intermédiaires et qui conçoit l'unité nationale par abstraction des différences plutôt que par aménagement des différences. La laïcité implique aussi le renoncement au magistère philosophique de l'État et à l'imposition étatique d'une uniformité culturelle. On n'abolit pas par décret la diversité essentielle de la société civile, ni son type de rapport au religieux. Si la laïcité interdit toute imposition politique du religieux, je ne vois pas en quoi elle devrait s'assigner la tâche, comme le dit l'article 14, de déconnecter le religieux des évidences sociales."*

Universaliser la laïcité, c'est également reconnaître qu'une réelle autonomie du politique et du religieux n'est pas incompatible avec des formes diverses de coopération et de partenariat entre les pouvoirs publics et des religions. Des formes diverses de coopération qu'en fonction de leur histoire et de leur configuration socioreligieuse, de nombreux États mettent en œuvre dans différents domaines (social, éducatif,...). C'est justement parce qu'ils sont séparés et autonomes l'un par rapport à l'autre que les pouvoirs publics et des instances religieuses peuvent éventuellement décider de travailler ensemble à des objectifs communs d'intérêt public. Universaliser la laïcité implique de rendre possible le respect de ses principes essentiels dans des sociétés majoritairement marquées par des traditions religieuses

autres que chrétiennes. Si le christianisme n'est pas étranger à l'émergence de l'idée de laïcité – comme le mot lui-même en témoigne –, si la laïcité a plus de résonances dans des pays catholiques que dans des pays protestants, si la laïcité porte la marque de son combat contre le cléricalisme catholique, la laïcité doit veiller à respecter l'autocompréhension et les modes d'organisation de chaque religion et à s'acclimater à diverses aires civilisationnelles.

La laïcité, comme principe fondamental du vivre-ensemble dans des démocraties pluralistes, ne doit pas être seulement un principe juridique et institutionnel, elle doit aussi être une valeur culturelle portée par les individus, croyants et non croyants. A cet égard, le rôle de l'école est fondamental. Si, en France, la laïcité a d'abord été scolaire, l'universalisation de la laïcité passera aussi par l'école. Il est essentiel que l'école publique éduque au pluralisme, au vivre-ensemble dans des sociétés multiculturelles et de plus en plus diversifiées au plan des religions et convictions. La recommandation 1 720 adoptée le 4 octobre 2005 par l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe a une portée qui dépasse l'Europe, particulièrement son § 7 : L'école est un élément majeur de l'éducation, de la formation de l'esprit critique des futurs citoyens et donc du dialogue interculturel. Elle pose les bases d'un comportement tolérant, fondé sur le respect de la dignité de chaque personne humaine. En enseignant aux enfants l'histoire et la philosophie des principales religions avec mesure et objectivité dans le respect des valeurs de la convention Européenne des droits de l'homme, elle luttera efficacement contre le fanatisme. Il est essentiel de comprendre l'histoire des conflits politiques au nom de la religion.

La Déclaration est donc un outil pour mener une réflexion sur la possibilité de décontextualiser la notion de laïcité de l'expérience française. Le Japon, nous explique Kiyonobu Tedo, est un pays *"qui respecte, en droit, les principes fondamentaux (art. 1-3). Même si, en réalité, quelques problèmes existent (influence des groupes religieux particuliers sur le terrain politique, visite du premier ministre au sanctuaire shintoïste Yasukuni, statut de l'empereur, etc.), ils se posent effectivement en fonction de ces principes. Il est donc juste de dire que le Japon est un pays laïque. Or les mots concernant la laïcité (laïcité, laïque, laïcisation) ne figurent pas dans notre langage commun (cf. art.7). Quand on traduit le mot 'laïcité' en japonais, on l'interprète comme séparation (seikyo-bunri), sécularité (sezoku-sei), irrégiosité (hi-syukyo-sei), dé-religiosité (datsu-syukyo-sei) : il paraît que tous ces mots laissent encore à désirer". "J'ignore, conclut M. Tedo, si le mot laïcité en tant que tel va s'imposer ou pas en japonais. Cela dit, il y a un double défi, terminologique et épistémologique. Tant que la notion de laïcité s'imprègne fort du contexte français, déclarer son universalité risquerait de classer d'autres pays à l'aune de la laïcité française. Pour qu'elle puisse affirmer son universalité, la laïcité elle-même devrait se transformer convenablement."* Nestor Da Costa rappelle, quant à lui, que la séparation de la religion et de l'État, existe dans plus de pays qu'on ne le croit. Ainsi, en Uruguay, elle a été instaurée en 1918.

Voilà quelques exemples de critiques, remarques et commentaires suscités par la Déclaration. Cela l'enrichit déjà et ce n'est qu'un début. Le débat est ouvert et le centenaire de la loi (française) de séparation doit favoriser une prise de conscience que "la laïcité n'est pas que française..."

PIÈCES À CONVICTION

2005

- 1 **Une conscience pour l'Europe**
- 2 **Une société respectueuse de ses identités**
- 3 **La vie, la santé et la mort**
- 4 **Le désenchantement du monde et l'Église catholique**

2006

- 5 **La sécurité sociale**
- 6 **Une société pluraliste**
- 7 **Les relations avec les musulmans de Belgique**
- 8 **Enjeux éthiques**
 - L'euthanasie : Introduction
 - C.I.L., *Étendre l'euthanasie : déni d'humanité ou ultime recours ?*
 - Léon Cassiers, *L'euthanasie en questions*
 - Paul Löwenthal, *L'embryon humain –, Un relativisme moral ?*

2007

- 9 **Le financement des cultes**
 - Etienne Catteau, *Historique du financement des cultes en Belgique.*
 - Jean-François Husson, *Le financement public des cultes et de la laïcité en Belgique.*
 - Paul Löwenthal, *Le financement des cultes : Qui décide de financer qui ?*
- 10 **Liberté, Libertés, Responsabilité (Paul Löwenthal)**
- 11 **Proximités sociales**
 - C.I.L., *Accueillir l'étranger*
 - Michel Kesteman, *Aux sans-papiers de Babel.*
 - Les fractures bruxelloises : comment peut-on vivre amputé ou privé.*
 - Etienne Catteau, *Couples, mariage, sacrement.*
 - Michel Kesteman, *Être proche : art nouveau ou besoin urgent.*
- 12 **Laïcité et normes morales**
 - Paul Löwenthal, *L'anomie, prix du pluralisme.*
 - Jean-Pierre Lemaître, *pour en finir avec le tabou au sujet des valeurs.*
 - Etienne Catteau, *Anthropologie et loi naturelle.*
- 13 **L'Europe**
 - Patrick De Bucquois *La démocratie en Europe après le Traité de Lisbonne.*
 - Patrick De Bucquois *Le projet de statut d'association européenne.*
 - Sylvie Kempgens *Migrants en Allemagne et en France.*
- 14 **Mondialisation**
 - Michel Kesteman et Paul Löwenthal, *La justice en face de Dieu.*
 - Michel Kesteman *Mondialisation et pauvreté vues de Bruxelles.*
 - Alliance réformée mondiale *Déclaration d'Accra.*
 - Paul Löwenthal *Sur la mondialisation. Commentaire de la brochure de la commission épiscopale Gaudium et Spes*

2008

- 15 **Engagement d'Église et compromis de société**
 - Michel Kesteman et Paul Löwenthal, *What "Lay State" for a Multi-convictional Europe?*
 - Paul Löwenthal, *Catholique cohérent, chrétien pertinent.*
 - Paul Löwenthal, *La laïcité, chance pour l'Europe, chance pour l'Église ?*
 - Paul Löwenthal, *L'État laïque d'une société pluraliste.*
 - Déclaration universelle sur la laïcité au XXI^e siècle.*

En préparation

Liberté, libertés, responsabilité
Pratiques communautaires en Église
Emploi et formation
Les communautés de conviction

