

LUCIEN JAUME

**L'ÉTERNEL
DÉFI**

**L'État et les religions
en France
des origines à nos jours**

Tallandier

L'ÉTERNEL DÉFI

Du même auteur

- Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1986.
- Le Discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.
- Les Déclarations des droits de l'homme (Du débat 1789-1793 au Préambule de 1946)*, Paris, Flammarion, 1989.
- Échec au libéralisme. Les Jacobins et l'État*, Paris, Kimé, 1990.
- L'Individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997 (prix Guizot et prix Philippe Habert).
- Coppet, creuset de l'esprit libéral. Les idées politiques et constitutionnelles du Groupe de Madame de Staël*, Paris, Economica/PUAM, 2000.
- La Liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Fayard, 2000 ; « Champs Essais », 2010.
- L'État administratif et le libéralisme, une histoire française*, Paris, Fondation pour l'innovation politique, 2009.
- Qu'est-ce que l'esprit européen ?*, Paris, Flammarion, « Champs Essais », 2009.
- Tocqueville : les sources aristocratiques de la liberté*, Paris, Fayard, 2008 (prix Guizot de l'Académie française).
- Le Religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, Paris, PUF, 2015.

EN CODIRECTION

- 1789 et l'invention de la Constitution*, avec M. Troper, Paris, LGDJ/Bruylant, 1994.
- Liberté, libéraux et constitutions*, avec J.-P. Clément, M. Verpeaux, Paris, Economica/PUAM, 1997.
- Interpréter les textes politiques*, avec A. Laquière, *Cahiers du CEVIPOF*, n° 39, avril 2005.

LUCIEN JAUME

L'ÉTERNEL DÉFI

*L'État et les religions en France
des origines à nos jours*

Tallandier

© Éditions Tallandier, 2022
48, rue du Faubourg-Montmartre – 75009 Paris
www.tallandier.com
ISBN : 979-10-210-4676-4

INTRODUCTION

« Si l'État est fort, il nous écrase.
S'il est faible, nous périssons. »

Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*.

Ce que l'on appelle « séparation des Églises et de l'État » et que l'on rattache communément à la laïcité est paradoxalement un lien. Ce lien est le *nœud* entre, historiquement, les pratiques et les libertés religieuses (concernant par exemple l'Église catholique en 1905) et l'autorité ou souveraineté de l'État.

Le sujet de ce livre n'est pas purement et simplement la laïcité, bien qu'elle s'y trouve souvent nommée et redéfinie à plusieurs reprises, mais plutôt le problème qu'a posé l'institution du nœud « autorité de l'État et liberté des Églises ». Ce problème, qui est donc plus général ou plus vaste, suppose qu'on examine les circonstances historiques où il est apparu, où il a été traité, ainsi que le contexte idéologique dans lequel il s'est manifesté. Mais, dira-t-on, pourquoi remonter si haut (en l'occurrence, Pépin le Bref, père de Charlemagne et fils de Charles Martel) ? Pourquoi ne pas s'en tenir à la laïcité, sous sa forme actuelle et aux défis qu'elle rencontre – du fait d'une renaissance, très diversifiée, des croyances et devant la question de la place de l'islam en France ?

À cela, il y a deux raisons, qui sont en confluence : la notion de laïcité que nous avons héritée n'est pas claire par elle-même, d'une part, et, d'autre part, le père de la loi de 1905, Aristide Briand, crut nécessaire de donner cent pages de présentation de sa loi, au cours desquelles l'exposition des données en appelle à un balayage historique qui remonte jusqu'à Pépin le Bref.

Du VIII^e siècle à 1905 ? Le grand politique qu'était Briand avait certainement ses raisons. En effet, nous qui jouissons de l'éloignement dans le temps depuis cette supposée Belle Époque, nous sommes obligés de constater que les définitions de la laïcité sont multiples, sujettes à des conflits entre elles et tributaires de leur contexte de formation.

Le domaine d'existence de cette notion ressemblerait à une énumération à la Prévert. Est-ce une morale, une politique, un esprit de liberté antithéocratique, une arme de combat anticléricale, une philosophie, une religion nouvelle et substitutive, une matrice de l'*égalité* (à laquelle la France est toujours attachée dans son histoire), un système purement juridique de compétences ? En réalité, il existe encore d'autres significations, mais arrêtons là l'énumération. On comprend en tout cas pourquoi Aristide Briand a éprouvé le besoin de remonter à la monarchie sous sa forme carolingienne, conscient qu'il était qu'on ne peut comprendre le *sens* de la laïcité si on la présente comme une pure abstraction théorique, ou même un concept qui s'ajoute à la triade républicaine de la liberté, l'égalité et la fraternité. Pourtant, son époque, en pleine lutte contre les congrégations catholiques, croyait savoir ce qu'était le combat laïque (avec Émile Combes notamment et bien d'autres) ; mais, précisément, c'est une portée plus libérale que Briand avait dans ses projets – comme les historiens et les juristes d'aujourd'hui ont les moyens de le confirmer, *a posteriori*. C'est d'ailleurs cette portée libérale qui, comme

nous le verrons, revient aujourd'hui en discussion, notamment par rapport à l'islam.

Notre hypothèse sera donc que des couches de sens différentes ont sédimenté ; la notion est riche de notre histoire, laquelle doit être examinée sous l'angle de la question suivante : *que veut l'État et que peut-il devant les religions ?* Réciproquement, en quoi les religions peuvent-elles à la fois être protégées dans leur liberté et inquiétées par les règles et prérogatives qu'on leur impose ?

À ce questionnement répond une histoire française qui est celle d'un double défi : de l'État devant la passion religieuse, des religions devant la puissance détenue par l'organe public. Mais il se pourrait que, par un remarquable chassé-croisé, ce que les papes ont appelé la « puissance temporelle » cherche aussi à détenir un empire sur les *esprits*, et que ce qui est désigné comme « puissance spirituelle » se montre fort intéressé par les biens et les intérêts *matériels*. La laïcité serait-elle alors le triomphe du premier « glaive » (toujours dans le langage des papes médiévaux, ici anachronique), sur le second ? Et le schéma inverse, s'il réussit, la domination de l'Église, sera dénommé cléricalisme en langage du xx^e siècle ou théocratie, ou césaro-papisme, à l'époque de l'Empire byzantin. Il y a donc du temporel dans le spirituel et du spirituel dans le temporel : ces catégories bien séparées et très classiques incitent à davantage de réflexion.

On devine que notre question du nœud entre autorité et liberté, plus étendue que l'idée de laïcité qui ne commence vraiment qu'au xix^e siècle¹, engage nombre de facteurs qui ont pesé et pèsent encore pour certains sur le débat français. Cette enquête ne partira donc pas de la laïcité aujourd'hui, mais y aboutira, et proposera (sixième partie) une conception philosophique de la République à la française et de la laïcité qui y est attachée de façon intime. Pour arriver à ce résultat, on

pratiquera une réflexion philosophique sur les données historiques, avec, à chaque étape considérée, les problématiques du droit public. On ne se dispensera pas non plus d'ouvertures théologiques sur le judaïsme, le christianisme et l'islam, car, très souvent, les prémisses théologiques soutiennent de façon implicite les positions explicites prises par les acteurs des trois monothéismes. Citer l'Ancien Testament, les Évangiles, le Coran – au risque de raviver des disputes majeures – peut permettre de comprendre quel était le mode de pensée de saint Paul ou de Mahomet. Comparer Mahomet et Jésus, comme nous le ferons, est indispensable – d'autres l'ont fait avant nous, l'interprétation donnée ici sera différente².

Cette traversée de l'Histoire sera accomplie avec le maximum d'objectivité possible : on laisse parler les protagonistes, d'une part pour examiner les fondements ou les présupposés de leur discours, d'autre part pour essayer de définir les enjeux qui sous-tendent la controverse ou le combat qui est mené³. La philosophie est ici une écoute des effets de sens produits par les textes et les paroles en présence. C'est dans la dernière partie du livre qu'on tentera de rassembler les diverses lignes de force dégagées, pour proposer une interprétation philosophique de l'idée républicaine et de notre situation actuelle, interprétation qui aura été nourrie par la traversée historique réalisée et les comparaisons menées – par exemple avec la culture américaine en droit et en philosophie.

Cette traversée choisit délibérément – mais non de façon arbitraire – quelques grandes conjonctures – quatre au total – où affleurent les facettes et les enjeux du lien entre autorité étatique et liberté religieuse. Ces périodes seront : le xvii^e siècle gallican, la Révolution française et le Concordat, la Troisième République de Jules Ferry, l'islam considéré dans son histoire (de Mahomet au x^e siècle, le califat). Des coups de projecteur devront être donnés sur la période des guerres de Religion et

sur l'approche américaine du « mur de séparation entre les Églises et État » (Jefferson) : cette sixième partie compare les idées de laïcité et de *tolérance* et la place que tiennent le droit et l'instance judiciaire dans les deux pays.

Si nous revenons à la présentation donnée par Briand en 1905, le point de départ à considérer selon lui était dans l'alliance passée entre l'État des Francs et le pape. Ce dernier, menacé dans ses possessions territoriales par les Lombards, fait appel aux armées de Pépin le Bref qui donne son accord définitif en 754 et reçoit, d'une part, le titre de « Patrice des Romains », c'est-à-dire leur protecteur, et, d'autre part, la promesse par Étienne II que désormais la protection spirituelle de l'Église est accordée au royaume franc. Deux expéditions en Italie (755 et 756) mettent en déroute les Lombards et assurent la création, désormais, d'un État pontifical. Ce lien de l'Église avec la France, à l'intérieur et à l'extérieur, se matérialise par le sacre de Pépin, une première fois par l'assemblée des évêques de la Gaule et une deuxième fois à Saint-Denis par le pape Étienne II. Les Carolingiens ont ainsi obtenu la consécration religieuse de la nouvelle dynastie (qui succédait aux Mérovingiens et autres « rois fainéants »), une politique que continuera Charlemagne, qui se fit sacrer empereur en l'an 800.

Ainsi apparaît la relation d'échange (et souvent de rivalité) scellée par un pacte d'alliance. Le roi dépend *directement* de Dieu, et possède donc une légitimité propre, mais l'Église, le reconnaissant comme tel, jouit aussi de cette légitimité. Inévitablement, des relations de concurrence, de chevauchement des domaines, de dispute sur les bénéfices tirés des structures et domaines ecclésiastiques vont apparaître. Il est important par ailleurs, pour l'État, que l'Église assure son contrôle sur les croyants. L'un des textes peut-être le plus évocateur de cette exigence a été rédigé par l'auteur du concordat de Bonaparte, le juriste Portalis :

« Les religions, même fausses, ont au moins l'avantage de mettre obstacle à l'introduction des doctrines arbitraires ; les individus ont un centre de croyance, les gouvernements sont rassurés sur des dogmes, une fois connus, qui ne changent pas⁴. »

On peut admirer le réalisme (certains diront le cynisme) du grand juriste. Il pense que le christianisme est la « religion vraie », il ne manque pas de le dire, mais on peut admettre les religions « même fausses » du moment qu'elles procurent à l'État la paix civile et, au sens de notre époque, la paix sociale. Sortant de la tourmente révolutionnaire qui a connu la Constitution civile du clergé, productrice d'un schisme et de la guerre civile (Vendée), se souvenant des terribles guerres de Religion où l'on s'est littéralement déchiré et coupé en morceaux dans les rues (Saint-Barthélemy), les conseillers de Napoléon cherchèrent l'union de l'Église et de l'État. À cette union ils adjoignirent les cultes protestant et juif. La séparation, essayée un temps pendant la Révolution, avait échoué, ce fut donc la tutelle forte de l'État sur les évêques et les curés qui fut adoptée – jusqu'à la loi de 1905.

Voilà donc une période où l'autorité de l'État s'est exercée fortement, jusqu'à contrôler le catéchisme, à créer même un catéchisme napoléonien, et à exiger des ecclésiastiques qu'ils dénoncent les *complots politiques* dans le diocèse. La police de Napoléon était (ou voulait être) dans les commissariats et dans les sacristies. Le clergé, forcé en grande partie à démissionner à la signature du Concordat, pour ce qui concerne le corps des évêques⁵, et donc renouvelé, devait être préalablement examiné de façon soigneuse – car, dit Portalis dans le même discours, « il faut que l'État connaisse d'avance ceux qui seront employés ».

Nous sommes maintenant, au XXI^e siècle, dans une période où, alors que tout a changé, l'ironie de l'Histoire veut que la

même idée réapparaisse : l'État a besoin de connaître ceux qui officient dans leur culte (mosquées) et se propose de répondre aux problèmes que suscite la diversité des « imams détachés », pour aller vers un « islam de France » (notre sixième partie). Que vaut l'ancienne logique concordataire dans notre situation, post-1905, fort différente ? C'est une question qu'il faudra poser et qui justifie, sur ce point aussi, les comparaisons historiques.

Si nous commençons l'étude par le « moment gallican » du xvii^e siècle où, sur une sorte de « scène théologico-politique », le roi et l'évêque, Louis XIV et Bossuet, sont les acteurs essentiels, ce n'est cependant pas le roi de droit divin qui constitue le paradigme fondateur de nos débats français. La Constitution civile du clergé, en 1790, est décidément cette sorte de « scène primitive », comme dit la psychanalyse, qui est significative pour comprendre certaines logiques répétitives de l'État en France et certaines révoltes qui s'ensuivent contre lui. Sans développer ce point pour le moment, écoutons la phrase presque anodine de Mgr Boisgelin, évêque, député, porte-parole des prélats de l'Assemblée constituante :

« Si l'Église et l'État doivent concourir et s'accorder sur des objets spirituels unis à des effets civils [...], il faut que l'Église soit représentée comme la nation⁶. »

La demande est irrecevable pour la majorité de la Constituante : l'Église n'a pas à être consultée, ni son chef à Rome. Car elle n'existe plus sous sa forme traditionnelle (elle est transformée en un ensemble d'individus fonctionnaires, élus par les citoyens dits « actifs »), et, d'autre part, il ne peut exister aucune entité ou quelque corps qui soit « comme la nation », sauf précisément l'Assemblée nationale qui est la Nation en corps. Tous les « corps » ont été dissous, dont les corps religieux, et se constituer « comme la nation » serait diviser le

pouvoir, briser la souveraineté nationale, mettre en face à face l'intérêt général et un intérêt de groupe⁷, une « faction ».

Pour la majorité des députés, l'Église est, comme ils disent souvent, « dans l'État » ; il faut entendre : une dépendance de l'union entre la nation et l'institution politique, sur un territoire déterminé. Instituer l'Église « régénérée » (selon aussi le langage de l'époque) est l'affaire de la Nation et d'elle seule. Il existe un concordat (celui de François I^{er}, signé à Bologne), la nation s'en délivre aussitôt, par une décision qui prouve sa totale autonomie (le fait de se donner sa loi). Bref, ce que nous avons appelé le « nœud autorité contre liberté », l'État révolutionnaire le tranche, comme le fameux nœud gordien d'Alexandre, et le consigne comme tel dans l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen : le culte est libre, dans le cadre de l'ordre public défini par la loi (votée par l'Assemblée), la liberté de conscience devient un droit fondamental. Est-ce un premier pas vers la laïcité ? Ou en est-ce le contraire sur bien des points (statut de l'Église, etc.) ? Les questions que nous avons posées plus haut seront à reprendre pour cette période, moment capital de l'histoire de la Révolution, moment capital de notre dramaturgie théologico-politique dont il faudrait exorciser les fantômes.

L'État, le droit, la liberté, les cultes, la liberté de conscience et la liberté d'expression, toutes ces questions réapparaîtront dans les divers contextes étudiés, mais avec ce supplément qu'apporte notre monde contemporain : la pluralité religieuse *de facto*, qu'il devient nécessaire de transformer en pluralisme de droit (*de jure*). Le droit, pour éviter que s'aggrave le retour de la violence, une autre violence fanatique dont il faut accepter d'examiner les discours et les ressorts. De l'examen du passé peut sortir une conscience réconciliée avec elle-même, dans le triple effort de la mémoire, de l'histoire conceptuelle et de la philosophie.

Première partie

LE MOMENT GALLICAN

Un pacte spécifique entre Église et État pour l'unité de la nation

« Plus la puissance dont on abuse [dans l'Église] est indépendante en elle-même, plus le souverain doit opposer la puissance également indépendante qu'il tient de Dieu seul. »

Remontrances au roi du Parlement de Paris,
4 mars 1751.

« Ô dieux de boue et de poussière, vous mourrez comme des hommes, vous tomberez comme les grands. [...] Exercez votre puissance avec humilité. Elle vous est appliquée par le dehors. »

Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (V, 4, 1).

CHAPITRE PREMIER

Ce que l'Église dit de l'État chrétien

Pour la mémoire nationale, le moment gallican s'identifie largement au règne de Louis XIV ; c'est l'époque où, dans sa définition de la « majesté » du roi chrétien, l'évêque Bossuet, inspirateur d'une sorte de charte du gallicanisme, la Déclaration de 1682, tient un discours sur l'État et sur le prince qui affirme l'alliance de deux légitimités prenant en Dieu leur source commune¹. Selon un principe établi depuis les Carolingiens – Pépin le Bref et son fils Charlemagne –, le roi de France (à ce moment souverain des Francs) est investi par Dieu de façon directe, sans médiation aucune. Le sacre des rois, plus tard effectué à la cathédrale de Reims, consacre la mission divine, mais ne l'institue pas. Quant à l'Église, qui se dénomme « corps du Christ » et « représentante du Christ² », elle affirme recevoir sa légitimité de la parole de Jésus : « Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Église. »

Le moment gallican est donc cette reconnaissance pluri-séculaire de la part des légistes royaux et du clergé français que l'Église a autant besoin de l'État que l'État a besoin de l'Église dans le cadre national³. Ces dispositions ne se limitent pas au Concordat (signé par François I^{er} à Bologne

au XVI^e siècle). Le jeu de miroir entre les deux institutions et le mimétisme théologico-politique⁴ commencent bien avant le siècle de Louis XIV, puisque, de l'avis de nombreux historiens du droit, la souveraineté du roi s'est inspirée de la « plénitude de puissance » (*plenitudo potestatis*) que les papes ont revendiquée tant contre les monarques impériaux ou royaux que contre les conciles qui contestaient la suprématie de Rome.

La primauté doctrinale pour laquelle l'évêque de Rome a longtemps lutté faisait part de cette définition de la souveraineté, conçue comme puissance s'exerçant à la fois par le magistère et par la juridiction. Le deuxième concile de Lyon (1274) donne cette définition du pouvoir romain :

« La sainte Église romaine possède la souveraineté et la pleine primauté et principauté (*ut summum et plenum primatum*) sur l'Église catholique tout entière, et elle reconnaît avec vérité et humilité l'avoir reçue, avec la plénitude de la puissance (*cum potestatis plenitudine*), du Seigneur lui-même dans le bienheureux Pierre, prince et chef des Apôtres, duquel le Pontife romain est le successeur⁵. »

Auparavant, le pape Grégoire VII, père d'une réforme capitale du catholicisme, affirmait : « La sainte Église romaine est mère et maîtresse (*mater et magistra*) de toutes les Églises⁶. »

Il revenait à Bossuet dans sa *Politique* écrite pour le dauphin de synthétiser différents fils formant le canevas gallican, dont l'importance va être majeure dans la politique française, et, pourrait-on dire, dans l'idéologie nationale⁷.

Dans cet enseignement *ad usum delphini* (à l'usage du dauphin), la grandeur de l'État marche de pair avec l'autonomie de l'Église de France par rapport à l'évêque de Rome (affirmée dans la *Déclaration* de 1682). Grandeur en effet :

« La majesté est l'image de la grandeur de Dieu dans le prince. [...] C'est un personnage public, tout l'État est en lui, la volonté de tout le peuple est renfermée dans la sienne. Quelle grandeur qu'un seul homme en contienne tant⁸ ! »

La grandeur du prince n'existe qu'en tant qu'elle *reflète* celle de Dieu : elle est dite « image de Dieu ». Toute la suite du développement sur la majesté met en parallèle et même en miroir les deux puissances : la divine et la terrestre. Qui plus est, l'État du « roi très chrétien » (comme on disait en France) recueille en lui jusqu'au *sacré* qui aurait pu sembler être le privilège de l'Église. Le texte va au-delà d'un simple parallèle : le roi est comme Dieu, il y a en lui, dit Bossuet, « quelque chose de divin ».

Les théologiens et les canonistes écrivent que l'unité de l'Église est un « mystère⁹ », Bossuet, de son côté, affirme que la même qualité peut s'appliquer à l'État chrétien, incarné et personnalisé : « Le conseil des rois est un mystère ; leur secret, qui regarde le salut de tout l'État, a quelque chose de religieux et de sacré, aussi bien que leur personne et leur ministère. »

S'appuyant sur la formule biblique (« Il est bon de cacher le secret du roi », To, XII, 7), Bossuet ajoute :

« C'est pourquoi l'interprète latin [de la Bible] a traduit *secret* par le mot de *mystère* et de *sacrement*, pour nous montrer combien le secret du conseil des princes doit être *religieusement gardé* [nous soulignons¹⁰]. »

Réunissant la notion courante et séculière des arcanes du pouvoir (*arcana imperii*) avec la conception chrétienne du mystère de l'unité et de la communion, Bossuet élève l'État (de religion catholique¹¹) à une hauteur que lui donnait aussi, à cette époque, Thomas Hobbes. « Aucune puissance sur terre ne peut lui être comparée », dit la formule qui orne et auréole

l'image de l'édition *princeps* du *Léviathan* (1651), et qui vient du *Livre de Job*¹².

Cependant, la révérence ne s'arrête pas là. Il est entendu dans l'Église de France que le roi est « évêque de l'extérieur¹³ », et que donc son magistère/ministère contient une part de religieux¹⁴. Bossuet développe les écrits célèbres des évangélistes sur l'obéissance due au roi¹⁵, sur le principe selon lequel « toute puissance vient de Dieu¹⁶ ». Mais, à l'intention de son auditeur et lecteur, le dauphin, il ajoute :

« C'est l'esprit du christianisme de faire respecter les rois avec une espèce de religion, que [...] Tertullien appelle très bien "la religion de la seconde majesté"¹⁷. »

Cette expression évoque une troublante proximité : « une espèce de religion », ce n'est donc pas pleinement la religion ? Que faut-il en penser ? Quant à cette religion même, attachée à la « seconde majesté », l'appellation peut évoquer les grandes controverses qui ont eu lieu dans le christianisme des premiers siècles : accepter ou non le culte de l'empereur païen, ou encore, selon Eusèbe de Césarée, la mission eschatologique – quoique non délibérée – de l'Empire romain, accomplissant l'œuvre d'unité du christianisme. Concernant cette apologie de l'État du prince chrétien, un premier point est à retenir : c'est l'Église qui le dit, à travers un évêque éminent. Pourquoi le dit-elle ? Il faut s'interroger sur la démarche, car, par la plume de Bossuet, l'Église de France va beaucoup plus loin que la formule du Christ : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui lui revient¹⁸. » Si la vie de l'État est un saint mystère, et si une « espèce de religion » auréole le prince, l'Église (pour autant que Bossuet serait son porte-parole) ne se crée-t-elle pas un rival, de façon imprudente ? Ne va-t-il pas en résulter un mélange des genres entre le spirituel et le temporel ?

TABLE

Mawdudi : une théo-cosmologie	281
Qutb : une guerre contre les souverainetés et non les consciences	286
<i>Perspectives pour un bilan</i>	289

SIXIÈME PARTIE

Laïcité et philosophie de la République

Chapitre premier. – Du spirituel dans la République	293
<i>La République est-elle neutre devant les religions ?</i>	293
Société et État : une vision érodée par le temps	293
Le projet républicain est éthico-politique en soi	296
<i>République et patrimoine spirituel</i>	298
Le spirituel n'est pas le monopole des religions	298
L'esprit comme éducation de la liberté : le républicanisme d'Alain	299
L'ordre public en droit et son évolution récente sur les questions religieuses	302
Pouvoir temporel et pouvoir spirituel : une distinction héritée mais captieuse	305
Un exercice de pensée nécessaire : liberté de conscience et dignité humaine	308
Chapitre II. – La parole publique des Églises : quelle légitimité ?	313
<i>Une non-reconnaissance des religions qui n'exclut pas le dialogue</i>	314
<i>Pourquoi le dialogue État-religions ?</i>	316
Chapitre III. – L'islam et sa spécificité : vers un islam gallican ?	323
<i>Comparativement aux autres religions en France, une place à trouver pour l'islam</i>	323
<i>Kant : les conditions de compatibilité entre raison humaine, Églises, État</i>	328

L'ÉTERNEL DÉFI

<i>De l'usage de la critique biblique ou coranique :</i>	
<i>la liberté du commentaire</i>	331
<i>Le politique français en quête de partenaires de dialogue</i> ...	336
Conclusion. – À questions anciennes,	
renouvellements récents	345
<i>La laïcité sur une durée de moins de deux siècles</i>	345
<i>Renouvellements dans les visions religieuses</i>	348
L'idée du « citoyen chrétien » chez Bernard Bourdin ...	349
Femmes en religion : imamat et rabbinisme	355
 Annexes documentaires	
<i>Arrêt du Conseil d'État du roi, du 24 mai 1766</i>	361
<i>Définition de ce qu'est l'imam</i>	
<i>selon la conception chiite iranienne</i>	365
<i>Prière du samedi dans chaque synagogue,</i>	
<i>pour la République française (adoptée en 1808)</i>	367
<i>Charte de la laïcité à l'école</i>	369
<i>Charte des principes pour l'islam de France</i>	371
 Notes	377