

LAÏCITE ET MORALE LAÏQUE

Jean Baubérot

[Rédaction 1991

Référence de publication : Baubérot Jean : « Laïcité et morale laïque », Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth, réunis par Colette Pétonnet et Yves Delaporte, Paris, L'Harmattan (Connaissance des hommes), 1993, pp. 201-211. ISBN2738422403. Notice sommaire en ligne oai:halshs.ccsd.cnrs.fr:halshs-00003996_v1 URL <http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00003996>]

Contrairement à ce que l'on a souvent tendance à penser, la laïcité à la française ne date pas seulement des lois créant l'école laïque (dans les années 1880), ni de la séparation des Eglises et de l'Etat (en 1905). Dès la Révolution, il s'est opéré, dans notre pays, une laïcisation spécifique dont la logique propre n'a jamais été complètement remise en cause. Ainsi, en septembre 1792, l'état civil est instauré et le mariage devient légalement un simple contrat civil. Cette situation est alors unique en Europe, et personne, au cours du XIX^e siècle, ne la modifiera globalement¹. Par ailleurs, et de façon très significative, le Code civil comporte un « non dit total » sur la religion (Carbonnier 1986 : 311), signifiant ainsi que l'Etat et la loi sont laïques. Enfin, si le catholicisme retrouve une place officielle grâce à la signature d'un Concordat (1801-1802), elle est structurellement différente de celle qu'il occupait sous l'Ancien Régime.

Nous qualifions la logique mise en place par l'expression de « premier seuil de laïcisation » (Baubérot 1990 : 29-41). Vue à la manière d'un portrait-robot, elle comporte trois caractéristiques essentielles :

– La première est la fragmentation institutionnelle. Jusqu'à la Révolution, la religion est une institution englobante : de diverses manières, elle exerce une influence ou un pouvoir sur d'autres institutions qui n'existent souvent qu'à un état embryonnaire. Etat civil, assistance médico-sociale, enseignement se trouvent aux mains des clercs ou étroitement contrôlés par eux. Sur le plan socio-économique, la religion interfère aussi dans les règlements des corporations. La Révolution et l'Empire laïcisent l'état civil, organisent la profession médicale, créent l'Université, abolissent le système des corporations. A côté de l'institution religieuse, d'autres institutions

1. Malgré l'interdiction du divorce de 1816 à 1884.

s'autonomisent, se structurent, se développent. Chacune doit s'occuper des « besoins » qui se manifestent dans son domaine propre. Ainsi la médecine est maintenant censée répondre aux « besoins de santé » (largement assurés jusqu'alors par des pratiques religieuses ou para-religieuses thérapeutiques). Cette situation ne se construira pas en un jour. Et, pendant un temps, la religion pourra exercer une fonction de suppléance. Mais on comprend que ce rétrécissement institutionnel n'ait pas été accepté sans réactions.

– La deuxième caractéristique est la pluralité des cultes et la fin de l'obligation de la pratique religieuse. Plusieurs cultes – le culte catholique, les deux cultes protestants (luthérien et réformé) et, progressivement, le culte israélite – sont officiellement reconnus et leurs « ministres » sont salariés par l'Etat. Le catholicisme n'est donc plus une « religion exclusive » (dont le culte public serait seul autorisé). Il n'est même pas une « religion dominante » (qui posséderait certains « privilèges » refusés à d'autres cultes). Cette égalité juridique entre des cultes reconnus est également une solution peu commune dans l'Europe de ce temps.

– La troisième caractéristique – qui devrait venir en second mais est placée en dernier car dans l'optique de cet article elle est la plus importante – est la légitimité sociale de la religion. Depuis 1789 cette légitimité sociale n'a plus valeur d'évidence. Jean-Etienne Portalis (1845 : 5-12), chargé d'expliquer et d'appliquer le nouveau système² la justifie, non pas par les besoins religieux des individus³, mais, principalement, par l'importance de la religion pour la moralité publique. La religion est à ce niveau le complément indispensable de la loi :

« Les lois ne règlent que certaines actions ; la religion les embrasse toutes. Les lois n'arrêtent que le bras ; la religion règle le cœur. Les lois ne sont relatives qu'au citoyen ; la religion s'empare de l'homme. »

La religion a donc une action morale plus complète que la loi et un rôle préventif que cette dernière ne peut exercer. Une « morale purement philosophique » est sans force sociale :

« La multitude est plus frappée de ce qu'on lui ordonne que de ce qu'on lui prouve. Les hommes, en général, ont besoin d'être fixés ; il leur faut des maximes plutôt que des démonstrations. »

Nous pourrions multiplier les citations, car Portalis insiste beaucoup sur l'importance de la religion dans la moralité sociale :

« Nous voyons les crimes que la religion n'empêche pas, mais voyons-nous ceux qu'elle arrête ? Pouvons-nous scruter les consciences et y voir tous les

². Significativement, Portalis est à la fois la cheville ouvrière de la rédaction du Code civil et de l'organisation des cultes (Langlois 1979 : 37-57).

³. L'argumentation développée par Portalis aurait pu être simplement celle-ci : la très grande majorité des Français fait appel, régulièrement ou dans certaines circonstances, aux « secours de la religion », donc la religion doit être un grand service public. Cet aspect des choses n'est absent ni du discours de Portalis, ni du système des cultes reconnus mais cela ne suffit pas, loin de là, pour légitimer socialement la Religion. Les Lumières et la Révolution sont passées par là...

noirs projets que la religion y étouffe et toutes les salutaires pensées qu'elle y fait naître ? »

Cette vision de la religion et de son rôle social ne prétend pas juger de la validité théologique des doctrines religieuses. Elle est dépendante des Lumières, et Félicité de la Mennais (1980 : 44) peut écrire, sous la Restauration : « Sans religion, point de société : la philosophie l'avoue. » Mais faire ainsi de la religion le véhicule privilégié de la morale suppose un accord de base entre la morale religieuse et la morale sociale commune. En 1807, des questions sont posées à un Grand Sanhédrin, réuni par Napoléon. Elles visent à s'assurer pour le judaïsme de la congruence entre ces deux morales (Blumenkranz & Soboul 1979 ; Schwarzfuchs 1979). Mais ce qui est réclamé à une religion très minoritaire et considérée au départ comme exogène ne l'est pas – bien sûr ! – à la « religion de la grande majorité des français », le catholicisme. La morale civile apparaît comme un fruit de cette religion-là, que beaucoup identifient à « la religion ». Cela signifiait, de fait, soit le développement d'un catholicisme « épuré » qui accepterait certains acquis de la Révolution, soit la prédominance, dans la société civile, du catholicisme sur l'héritage révolutionnaire.

Nous n'allons pas retracer ici la façon dont le « conflit des deux France », éclos à la Révolution, a continué de façon plus ou moins vive pendant la première moitié du XIX^e siècle⁴. Mais il faut noter qu'il s'est radicalisé sous le Second Empire. Du côté catholique, M^{gr} Dupanloup, auteur, en 1864, de *L'athéisme et le péril social*, accuse ses adversaires de ruiner la morale, car une morale séparée n'a plus aucune base solide. L'argument a toujours de l'impact. Mais certains penseurs, tels Etienne Vacherot, émettent une critique radicale de la morale des « religions positives ». La morale religieuse aurait pour caractéristiques principales l'autorité (puisqu'il faut croire à des dogmes), l'intolérance (chaque religion s'estimerait infaillible et ne verrait, hors de ses doctrines, que de l'erreur ou de la faute), et l'immobilisme (la Révélation se situe dans le passé, elle fixe une fois pour toutes les croyances). Or, pour se construire par le concours de tous, la démocratie a besoin de citoyens libres, tolérants et actifs (qui possèdent donc des qualités contraires à celles que façonne la mentalité religieuse). Ce sont les « conditions morales de sa réalisation » (Vacherot 1860 : 60s.). Une idée nouvelle fait donc son chemin : celle de la nocivité sociale de la religion. Les religions positives – car Vacherot est hostile aux organisations religieuses et à leurs dogmes, non au « sentiment religieux » – constitueraient un obstacle à l'éclosion d'une morale sociale démocratique. On voit que la justification de la légitimité sociale de la religion est non seulement mise en cause mais totalement inversée.

C'est dans cette inversion que s'est construite, à notre avis, la morale laïque. Habituellement, on la conçoit plutôt comme une morale qui s'est détachée de son fondement religieux, un peu comme un fruit mûr tombé de l'arbre qui l'a porté. Nous voudrions défendre une perspective tout à fait

⁴. Bonne synthèse dans Weill, 1925.

différente en émettant une série d'hypothèses qui propose une sorte de schéma explicatif.

De hautes réflexions sur la morale peuvent être émises mais, nous l'avons vu, quelqu'un comme Portalis aborde le problème de façon très « terre à terre ». La morale est la condition d'une vie en société relativement pacifique et un élément indispensable au vivre ensemble. Son rôle est notamment préventif : plus les conduites sont morales, moins il se produit de crimes et de délits. On peut ajouter que, positivement, la moralité des comportements augmente l'harmonie du lien social.

Dans cette optique, la morale est liée à la vie en société. Une approche phénoménologique montre que la réalité de la vie quotidienne s'organise, pour chaque être humain, autour de « l'ici » de son corps et du « maintenant » de son présent (Berger & Luckmann 1986 : 35s.). Chacun est situé au centre de son monde et a tendance à considérer le monde par rapport à ses problèmes, ses désirs, ses difficultés, ses espoirs, et en fonction de ses intérêts propres matériels et idéels. Bref, le monde de chaque individu est un monde autocentré. Cependant, tout être humain vit en relation avec d'autres êtres humains dont le monde (également autocentré) est différent. L'« ici » de l'un est le « là-bas » de l'autre. C'est une cause permanente de conflit.

Mais la réalité sociale ne s'épuise pas dans cette relation. Elle comporte un « monde commun » dont les conventions et les règlements s'imposent plus ou moins à l'un et à l'autre et permettent une régulation de la relation. Pourtant, un écart existe toujours entre ce qui a été socialement façonné préalablement à la relation et la relation elle-même. Chacun peut tenter d'infléchir, autant que faire se peut, le « monde commun » vers son propre monde. Les causes d'affrontement ne disparaissent donc pas tout à fait.

En posant l'existence d'un Autre transcendant et en tournant les regards des « fidèles » vers cet Autre, la religion contribue à décentrer l'individu par rapport à son monde, à accepter une auto-limitation qui donne une certaine place à l'autre, à produire diverses formes d'altruisme. Mais, traditionnellement, la religion opère ce décentrage au sein d'une société (le « monde commun ») dont les caractéristiques – souffrances, inégalités de toutes sortes, etc. – sont considérées comme pratiquement immuables même si des améliorations ne sont pas impensables.

Deux glissements s'avèrent donc possibles. Le premier est la production d'une certaine résignation devant ce qui paraît être les fatalités de la vie. Le second est le passage d'une conception de l'ordre social, au sens où toute société a besoin d'un certain ordre pour pouvoir exister et subsister, à une autre conception où l'ordre social est un ordre conservateur qui maintient les inégalités que le « monde commun » d'un temps et d'un lieu instaure entre partenaires d'une relation sociale⁵.

⁵. Sur ce rôle social de la religion, Berger (1971) montre également que le rôle social de la religion peut s'inverser, l'amenant à légitimer la novation et la contestation de l'ordre établi. Mais nous décrivons ici ce qui est apparu dominant dans la société française du XIX^e siècle.

On trouve une semblable ambiguïté dans les propos de Portalis ; par exemple dans ce passage (1845 : 56) :

« Les institutions religieuses sont celles qui unissent, qui rapprochent davantage les hommes, celles qui nous sont les plus habituellement présentes dans toutes les situations de la vie, celles qui parlent le plus au cœur, celles qui nous consolent le plus efficacement de toutes les inégalités de la fortune, et qui peuvent nous rendre supportables les dangers et les injustices inséparables de l'état de société. »

Le risque existe notamment que, ne tenant pas fondamentalement compte du rapport de force inhérent à toute relation sociale, la religion opère un décentrage qui, en fait, détourne l'attention du faible des inégalités qu'il subit. Le relatif « retour » à la religion effectué par une certaine bourgeoisie, auparavant plutôt voltairienne, vers le milieu du siècle va renforcer l'idée que la religion est plus utile aux classes possédantes qu'à l'ensemble de la société⁶. Enfin, pour que la religion puisse être pleinement utile socialement, il faut qu'elle puisse exercer une influence plus ou moins forte dans différents domaines de l'activité sociale. L'utilité morale de la religion a tendance à ramener en amont de la fragmentation institutionnelle où elle ne gérerait plus qu'un domaine (dit « religieux ») distinct des autres (le juridique, le politique, l'économique, le médical, le scolaire, etc.). Cependant, dans le même temps, la nécessité d'assurer la pluralité des cultes et leur égalité juridique d'une part, la fin de l'obligation de la pratique religieuse de l'autre, tire la religion vers une relative désinstitutionnalisation, c'est-à-dire en aval de la fragmentation institutionnelle. En effet, une institution, à la différence d'une association, comporte certains aspects plus ou moins obligatoires, et qui s'imposent à l'ensemble de la société (Weber 1971 : 55).

Empiriquement, cela donne une Eglise catholique qui réclame de l'Etat non seulement une protection mais une alliance qui lui permette de donner, avec efficacité, des cadres moraux à la vie sociale. Elle réclame de garder au moins sous sa coupe une partie de l'institution scolaire (l'école primaire) essentielle pour la formation morale des enfants et la création d'habitus durables (Launay 1988). Elle le fait à partir de sa propre conception de sa mission terrestre, mais aussi en congruence avec le rôle qui lui est attribué par la deuxième caractéristique de la logique du premier seuil de laïcisation. Mais l'ensemble laïque – et par là nous regroupons tous ceux qui s'inquiètent de cette tentative d'alliance, quelles que soient leurs références propres⁷ – va lutter contre une semblable évolution au nom du pluralisme religieux et de la liberté de conscience, c'est-à-dire de la troisième caractéristique du premier seuil. Le conflit des deux France est d'autant plus vif, au XIX^e siècle, qu'il oppose deux camps qui, l'un et l'autre, peuvent s'appuyer à bon droit sur un aspect du compromis élaboré en 1801-1802.

⁶. Par religion, il faut entendre la principale des « religions positives » existant en France : le catholicisme. On sait, qu'au même moment, des utopies socialistes ou socialisantes comportent une dimension religieuse (Desroche 1965).

⁷. Ensemble très diversifié qui va d'athées convaincus (longtemps peu nombreux) à des catholiques non intransigeants.

La situation n'avait guère d'issue sauf à sortir de la logique du premier seuil. De plus en plus, certains membres du courant laïque vont estimer que la construction d'une société nouvelle implique la marginalisation sociale de la religion. Mais cette marginalisation ne doit pas aboutir au déclin de la morale. Portalis (1845 : 8) avait insisté sur le danger moral représenté par l'athéisme :

« [L'athéisme] isole les hommes autant que la religion les unit ; il ne les rend pas tolérants mais frondeurs ; il dénoue tous les fils qui les attachent les uns aux autres ; [...] il fortifie l'amour-propre ; et le fait dégénérer en un sombre égoïsme ; [...] il mène par la licence des opinions à celle des vices ; il flétrit le cœur ; il brise tous les liens, il dissout la société. »

Cette vision reste en partie partagée par beaucoup de membres de la couche sociale – schématiquement la couche moyenne intellectuelle – qui va construire la laïcité républicaine. Encore après la séparation des Eglises et de l'Etat, le philosophe libre penseur Gabriel Séailles recherche le dialogue avec des « libres croyants » pour qu'ils l'aident à « rallier à une conception élevée de la vie tous ceux qui sont ou se disent affranchis de tout dogmatisme religieux⁸ ».

Ce problème existe dès le XIX^e siècle. Si très peu de Français se disent sans religion⁹, un nombre consistant d'entre eux ne sont plus que des usagers occasionnels de la religion¹⁰. Les saisons de l'année et les grands moments de la vie sont solennisés par le rite. Des repères symboliques d'ordre religieux sont conservés mais la croyance ne présente plus son aspect global. Ce type d'homme est d'ailleurs assez congruent avec la logique de la fragmentation institutionnelle.

On aboutit donc à un double cas de figure. Dans les milieux où elle garde son emprise, la religion est, en général, une force morale conservatrice, voire réactionnaire¹¹ ; chez d'autres, son impact moral semble de plus en plus faible.

En conséquence, des intellectuels tentent de poser autrement le problème de la morale. Ce problème est pour eux d'autant plus important que l'évolution de la Seconde République leur a montré l'insuffisance du suffrage universel pour fonder la démocratie. Vacherot insiste, nous l'avons vu, sur les

⁸. Cf. Gabriel Séailles, « Allocution à l'Union de Libres Penseurs – Libres Croyants pour la Culture Morale », *L'Avant Garde*, 15 Août 1907.

⁹. 3 483 en 1851 (sur 39 931 032 habitants) et 81 951 en 1872 (sur 35 387 703 habitants). Si la progression en 20 ans a été très forte (2 632 %) le pourcentage reste insignifiant (0,23 %). On sait qu'aujourd'hui, selon les sondages, environ 15 % des Français se disent « sans religion ».

¹⁰. On ne dispose pas, pour cette époque, d'enquêtes de pratique religieuse. Celle-ci était souvent contrastée suivant les régions et les sexes. Dans un département particulièrement peu religieux, la Seine et Marne, une enquête (semble-t-il sérieuse) réalisée en 1903 par un journal anticlérical, *Le Briard*, constitue le « premier dénombrement systématique de la pratique religieuse que nous connaissons pour la France ». La moyenne s'établit à 2,4 % ; Poulat (1986 : 59-88) donne des correctifs qui permettent de la fixer « au mieux » à 4 % ; elle sera de 13 % en 1962, à moitié de ce qu'était alors la moyenne nationale.

¹¹. Il s'agit, bien sûr, essentiellement, de la perception du catholicisme. Mais, sans apparaître réactionnaires, judaïsme et protestantisme peuvent sembler conservateurs à certains libres penseurs.

« conditions morales de sa réalisation ». Mais, inversement, la pratique démocratique peut être elle-même une source de moralisation. Grâce à la démocratie, « tout membre de la société¹² » est « citoyen actif » c'est-à-dire a une « part égale » à celle des autres « dans le gouvernement et l'administration de son pays ». Il exerce effectivement ce pouvoir en étant « électeur, juré, soldat, magistrat » (1860 : 30).

Autrement dit, grâce à la démocratie, il peut se produire un mouvement réel de décentrage, où l'individu passe constamment de son monde personnel au « monde commun » dont il est devenu co-responsable. La référence à un Autre extrasocial n'apparaît plus indispensable à un niveau moral : la participation de chacun à la construction de la société engendre la production d'un certain altruisme, c'est-à-dire d'une autolimitation au profit de l'intérêt général.

La démocratie peut donc produire de la morale. Mais, pour exister et s'épanouir, elle la suppose. On se trouve alors dans le dilemme de la poule et de l'œuf. Comment le résoudre ? La réponse donnée dans les milieux laïques est unanime : grâce à la science et à sa divulgation par l'instruction.

La Science montre, selon ceux-ci, l'interdépendance du « monde commun » et du « monde propre » de chacun. Au tournant du siècle la « doctrine de solidarité » sera considérée comme apte à substituer une morale scientifique aux morales religieuses de la « résignation » et de la « charité », et aux utopies politico-sociales qui, reconstruisant le « monde social » selon « leurs rêves », détourneraient, en fait, leurs adeptes de la réalité.

Pour Léon Bourgeois (1896 : 13-61), la doctrine de la solidarité est « née de la biologie » pour être « généralisée par la sociologie ». Cette dernière, selon lui, permet de rompre avec le darwinisme social : sans nier l'importance de la « lutte pour le développement individuel » comme condition du progrès, elle insiste, en effet, sur « la loi de solidarité des actions individuelles », loi d'organisation indispensable à la vie de chacun. La sociologie va donc « résoudre par la méthode commune à toutes les sciences cette question des rapports de l'individu et de la société humaine ». Elle doit désormais informer la raison, donner les « conditions du vrai ». Et à partir de ces « conditions du vrai », il est possible d'obtenir « la réalisation du bien, c'est-à-dire la satisfaction du sentiment moral ».

La science produit de la morale. Cette idée se retrouve chez beaucoup de penseurs laïques de ce temps. Ainsi le coopérateur protestant Charles Gide affirme (1894 : 8) :

« [Depuis que l'on] sait [que] les microbes des quartiers pauvres empoisonnent les quartiers riches, [les gens aisés] ont pris pour l'assainissement des quartiers pauvres, pour l'inspection des logements insalubres et pour la construction des maisons ouvrières, infiniment plus de soucis qu'ils n'en auraient pris sans cela. »

Et Gide ne désespère pas de parvenir à une « nuit du 4 août économique » où les classes possédantes accepteront de partager leur richesse

¹². Tout membre masculin !

par le moyen de « l'association coopérative ». Cet acte moral sera la conséquence de la connaissance d'un intérêt bien compris¹³. Cet intérêt doit peu à peu devenir une nette prise de conscience de la prédominance de l'intérêt général.

Chez Bourgeois, un tel mouvement a tendance à devenir une « obligation morale ». Le leader radical défend l'idée d'une « dette » que chaque être humain contracte à l'égard de la société qui lui apporte, à sa naissance, un certain état de civilisation. Cette dette est différente suivant la place qu'occupe chacun dans la société. Les mieux pourvus doivent reverser une partie de leurs avantages sociaux au plus démunis¹⁴. Célestin Bouglé (1907 : 167) élargit aux rapports entre les classes sociales cette idée d'un « grand redressement de comptes ». Mais la visée reste la même : cette moralisation des riches sera également une moralisation des travailleurs. Ils n'auront plus le sentiment – actuellement fondé – d'être les victimes d'une injustice et obtiendront progressivement plus d'aisance. L'aisance complétant les lumières de l'instruction, les classes laborieuses ne seront plus des classes moralement et socialement dangereuses. Plus heureux, les gens du peuple seront plus moraux.

Il est clair que cette manière de poser la question morale avait ses difficultés propres. Ce n'est pas l'objet de cet article de les traiter. Contentons-nous donc de la conclusion suivante : la morale laïque n'a pas eu pour seule perspective de socialiser l'enfant en dehors des références données par les « religions positives »¹⁵. Elle développe, parallèlement, un idéal de progrès qui se veut à la fois « social et moral ». Cet idéal a favorisé certains changements sociaux¹⁶ mais c'est, malgré tout, une sorte de patriotisme messianique qui est apparu lié à la morale laïque dont l'école est restée le lieu d'expression privilégié¹⁷. Cependant, la tentative d'une morale laïque ne se réduit pas à la laïcisation d'une morale religieuse et à l'insistance mise sur le civisme républicain. Elle a cherché, à sa manière, à poser en termes nouveaux – différents de ceux des Lumières – le problème de la moralité publique.

J. B., E.P.H.E., Section des Sciences Religieuses

¹³. Cf. *L'Avant Garde* du 15 décembre 1900.

¹⁴. Cf. Bourgeois (1896 : 116). A noter qu'à partir d'une argumentation qui privilégie nettement la diachronie (chaque être humain est « un capital accumulé de plusieurs générations »), la conséquence pratique est une répartition dans la synchronie.

¹⁵. Nous n'aborderons pas ici le problème du « sentiment religieux » et du maintien, jusqu'en 1923, des « devoirs envers Dieu » dans le programme du cours de morale.

¹⁶. Bourgeois et, sous son influence, les « Congrès Solidaristes », qu'il s'agisse de ceux du parti radical puis du parti républicain radical et radical socialiste (« parti de la solidarité républicaine et sociale ») ou de ceux de « l'Éducation Sociale », acclimatent l'idée de la nécessité d'un impôt sur le revenu, d'un système de retraite, d'assistance sociale, etc.

¹⁷. Sur ce patriotisme messianique, cf. Ozouf (1984 : 185-213). De 1903 à 1912, Hervé combattit cette tendance en publiant des *Histoires de France* et une *Instruction Civique* qui sont des sortes de contre-manuels.

Références bibliographiques

- BAUBEROT J. :
1990, *La laïcité, quel héritage ? De 1789 à nos jours*, Genève, Labor & Fides.
- BERGER P. & LUCKMANN T. :
1986, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- BLUMENKRANZ B. & SOBOUL A. (eds.) :
1979, *Le Grand Sanhédrin de Napoléon*, Toulouse, Privat.
- BOUGLE C. :
1907, *Le solidarisme*, Paris.
- BOURGEOIS L. :
1896, *Solidarité*, Paris.
- DESROCHE H. :
1965, *Socialisme et Sociologie religieuse*, Paris, Cujas.
- GIDE C. :
1894, « L'idée de solidarité en tant que programme économique », *Revue du christianisme pratique* (15 janv.).
- LANGLOIS Cl. :
1979, « Philosophe sans impiété et religieux sans fanatisme : Portalis et l'idéologie du système concordataire », *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa* 15-16 (janv.-déc.).
- LAUNAY, M. :
1988, *L'Eglise et l'Ecole en France*, Paris, Desclée.
- MENNAIS F.-R. (de la) :
1980, *Essai sur l'indifférence en matière de religion, Œuvres complètes tome I*, Genève, Slatkine Reprints.
- CARBONNIER J. :
1986, « Le code civil », *Les lieux de mémoire (II La nation)*, Paris, Gallimard.
- OZOUF M. :
1984, *L'Ecole de la France*, Paris, Gallimard.
- PORTALIS J.-E. :
1845, *Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801 – publiés et précédés d'une introduction par le vicomte Frédéric Portalis*, Paris.
- POULAT E. :
1986, *L'Eglise c'est un monde*, Paris, Cerf.
- SCHWARZFUCHS S. :
1979, *Napoléon, the Jews and the Sanhedrin*, London, Routledge & Kegan.
- VACHEROT E. :
1860, *La Démocratie*, Paris.
- WEBER M. :
1971, *Economie et Société*, Paris, Plon.
- WEILL G. :
1925, *Histoire de l'idée laïque au XIX^e siècle*, Paris.