



O episcopado francês e a lei de Separação Reflexão sobre um processo de reconhecimento

The French episcopate and the Law of Separation

Reflection on a process of recognition

L'épiscopat français et la loi de Séparation

Retour sur un processus de reconnaissance

Philippe Portier*

Tradução: Pascal Jean André Roger Peuzé**

Resumo

O “princípio da modernidade” – introduzido pela Revolução Francesa e ratificado por um conjunto de leis durante o século XIX – rompe com o tradicional “princípio do Estado confessional católico” e estabelece o regime de separação entre a Igreja Católica e o Estado francês. Como a Igreja recebeu o regime de separação entre Igreja e Estado, constituído à sua revelia e, geralmente, contra ela? O artigo propõe-se a responder a pergunta, destacando dois pontos de vista: a) o da ruptura, segundo o qual a instituição católica, marcada pelo princípio do Estado cristão, nutre forte hostilidade contra o regime laico, ainda que estabelecendo com ele acordos práticos; b) e o da continuidade, sob o qual a Igreja acolhe e defende o princípio da “sã laicidade” e justifica a liberdade pública de consciência. Baseado em minuciosa leitura de documentos oficiais da Igreja e do episcopado francês, o artigo dialoga com os dois pontos de vista evocados, analisando seus termos e interpretando criticamente seus pressupostos e suas teses.

Palavras-chave: Estado confessional; Estado laico; Laicidade; Episcopado francês.

Abstract

The "principle of modernity" - introduced by the French Revolution and ratified by a set of laws during the nineteenth century - breaks with the traditional "principle of the Catholic confessional state" and establishes the separation between the Catholic Church and the French State. How did the Church receive the system of separation of church and state, made in absentia and generally against the church? This paper seeks to answer that question, highlighting two points of view: a) the break, according to which the Catholic institution, marked by the principle of the Christian State, nourishes strong hostility against the secular regime, although establishing practical agreements with such regime b) the point of view of continuity, under which the Church welcomes and embraces the principle of "healthy secularism" and justifies the public liberty of conscience. Based on careful reading of official documents of the Church and of the French episcopate, this article dialogues with the two mentioned points of view, analyses and interprets in a critical way their terms, assumptions and theses.

Keywords: State religion; Secular state; Secularism; French episcopate.

Résumé

Le “principe de la modernité” – introduit par la Révolution française et ratifié par un ensemble de lois durant le XIXème siècle – rompt avec le traditionnel “principe de l’État confessionnel catholique” et établit le régime de séparation entre l’Église catholique et l’État français. Comment l’Église a-t-elle reçu le régime de séparation entre Église et État, institué malgré elle, et, généralement, contre elle? L’article se propose de répondre à cette question en soulignant deux points de vue: a) celui de la rupture qui fait que l’institution catholique, marquée par le principe de l’État chrétien, nourrit une forte hostilité envers le régime laïque, bien qu’elle passe des accords pratiques avec lui; b) celui de la continuité, qui fait que l’Église accueille et défend le principe de la “saine laïcité” et justifie la liberté publique de conscience. Basé sur une lecture minutieuse de documents officiels de l’Église et de l’Épiscopat français, l’article dialogue avec ces deux points de vue, analyse leurs termes, tout en interprétant de manière critique leurs présupposés et thèses.

Mots-clés: État confessionnel; État laïque; Laïcité; Épiscopat français.

Artigo recebido em 07 de julho de 2011 e aprovado em 25 de setembro de 2011.

Publicação e tradução autorizadas pelo autor para Horizonte. Texto inédito em português. Cf. PORTIER, Philippe. L'épiscopat français et la laïcité. In: WEIL, Patrick. (Org.). *Les politiques de la laïcité*. Paris: PUF, 2007, p. 142-173. Resumos criados por Horizonte.

* Diretor do Groupe Societé, Religions et laïcité (GSRL). Laboratório ligado a Ecole Pratique ds Hautes Etudes e ao CNRS e Directeur d'Etudes na Ecole Pratique ds Hautes Etudes/Sorbonne. País de origem: França. E-mail: philippe.portier@gsrl.cnrs.fr

** Mestre em Letras (Departamento de Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP). País de origem: França. E-mail: pascalpeuze@yahoo.com.br

Uma reviravolta de civilização se deu em 1789. Até a revolução, a França continua regida pelo “princípio de catolicidade” (POULAT, 1993, p.73-87). O rei é, na terra, o “representante de Deus”: instituído pela providência, a sua missão é cooperar na salvação dos seus súditos organizando a vida social segundo as regras da vida eterna. Neste esquema, a Igreja romana, religião do reino, ocupa um lugar central: somente ela dispõe da liberdade pública de culto, e por isso, registra os grandes atos da vida civil (nascimentos, casamentos, óbitos), dispõe de um quase-monopólio educativo e, apesar de certas resistências galicanas, aprova em todos os domínios importantes (a família, a religião, e mesmo a economia) a validade das normas socioéticas. A ruptura revolucionária introduz o “princípio de modernidade”. Acontece então, como nota Claude Lefort, uma “desimbricação do poder e da lei” (LEFORT, 1981): o governo, abdicando qualquer propósito salvífico, dissocia-se da lei divina; ele não depende mais, para fixar as regras formais da vida em comum, senão de sua própria vontade, que está assentada sobre a soberania do povo. A Igreja, neste esquema, muda evidentemente de status: mesmo que lhe seja concedido permanecer no espaço público do Estado, ela não é mais considerada como uma instituição da verdade. Seu discurso exprime uma opinião, uma simples opinião, que o poder político, agora inteiramente voltado para a sua imanência, pode perfeitamente desconsiderar.

Desde o início do século XIX, este regime de modernidade, atualizou-se juridicamente em dois grandes sistemas de relações Igreja/Estado. O primeiro descreve um “modelo de associação”. Ele é introduzido com Napoleão Bonaparte pelo viés da convenção (ou da concordata) de 1801 concluída com a Santa Sé, e completada pelos 77 artigos orgânicos, verdadeiros “regulamentos de polícia”, que lhe acrescenta, em 1802, contra a vontade do papa, o governo consular. Este regime rompe claramente com o dispositivo anterior de catolicidade. De um lado, ele oferece a todas as expressões de fé, à condição que elas respondam às exigências da ordem pública, de poder beneficiar da liberdade de culto. A religião católica é decerto considerada como a “religião da grande maioria dos franceses”. Porém, ela não é mais, do ponto de vista jurídico, elevada ao grau de “religião dominante”, e muito menos de “religião exclusiva” do país. Por outro lado, este regime confirma o político na soberania conquistada em 1789. Exigia-se outrora que a lei estatal estivesse em adequação com a ordem numinosa. Entende-se doravante que ela não depende senão da “única razão natural”. Isto é expresso por Odilon Barrot nos anos 1830 nos seguintes termos: “A

Concordata não impede que a lei seja atéia”. Apesar disto, o sistema napoleônico não exclui, de maneira alguma, as Igrejas do espaço público. Considerando que “a religião suscita as mais necessárias virtudes para a conservação da ordem social” (Portalis), os seus promotores quiseram manter um liame oficial entre a esfera do público e aquela do religioso. O Estado “reconhece” então quatro cultos – católico, reformado, luterano e judaico -, que ele financia e alista ao serviço da produção e da difusão da ética comum da sociedade. No século XIX, a hierarquia católica aceita, globalmente, esse regime de organização. Sem dúvida, ela lamenta o juridicalismo¹ que ele autoriza, e do soberanismo no qual ele se baseia. Ela considera, porém, que essa organização permite à instituição católica, após as perseguições da década revolucionária, um espaço real de desenvolvimento a partir do qual poderá se reconstituir, no futuro, uma civilização integralmente cristã. É isto que Pio VII tem em vista no momento da assinatura da Concordata: “Deve-se esperar o maior bem e o maior desfecho com o estabelecimento do culto católico na França.” (PIO VII, 1802, p.5-6). Leão XIII o constata noventa anos mais tarde: “Durante tantos anos, a Concordata facilitou na França a harmonia entre o governo da Igreja e aquele do Estado.”² (LEÃO XIII, 1995, p.43).

O segundo modelo – por sua vez de “dissociação”, ou de *laicidade* – instaura-se nas primeiras décadas da Terceira República. Oriundo da lei de 9 de dezembro de 1905, ela mesma anunciada pelas legislações dos anos 1880 (sobre a escola, a morte, a família, o exército, o hospital), ele marca um “degrau” suplementar no processo de rejeição do religioso. Disto, dois elementos são testemunhas. Do ponto de vista formal, primeiramente, este esquema não resulta do mesmo procedimento que o precedente. O sistema napoleônico, com exceção, porém, dos artigos orgânicos, é o fruto de um acordo entre duas autoridades que se reconhecem como parceiras, e juntas conduzem, representadas por ministros plenipotenciários, uma negociação argumentada. Em seu preâmbulo, a Concordata invoca significativamente, o “reconhecimento mútuo” das duas potências. (cf. ARDURA, 2001). O modelo separatista, por sua vez, diz somente a respeito da lei. As relações diplomáticas entre a França e a Santa Sé tinham sido rompidas em 1904. Por isso, era excluído proceder de

¹ A expressão remete ao conjunto dos dispositivos jurídicos acionados pelo Estado para controlar a ação da Igreja. O Estado concordatário intervém, por exemplo, no domínio dos bispos, na delimitação das dioceses, na comunicação e organização da Igreja da França.

² Le discours social de l’Église catholique de France (1981-1992). (doravante citado como *DSECF*). Deve ser acrescentado que, ao longo do século XIX, até 1880, o direito conheceu uma certa “re Cristianização”: Lei Bonald, 1816 sobre o divórcio; lei Falloux, 1850 sobre a escola; lei Buffet, 1875, sobre a Universidade.

comum acordo. Então, de maneira unilateral, por um ato de puro poder, o Estado, sem consultar nem comunicar às autoridades romanas, instaura o novo “regime dos cultos”. A forma prevalece sobre o conteúdo. O dispositivo republicano não desemboca decerto numa colocação sob tutela da Igreja. Apoiando-se, como prevê o primeiro artigo da lei de 1905, na “liberdade de consciência” e na “liberdade de culto”, ele até liberta a instituição religiosa das dominações galicanas impostas pela ordem concordatária. No entanto, o que ganha em autonomia, a Igreja perde em poder. Estabelecida e protegida pelo Estado, ela usufruía ontem de um lugar oficial no governo da sociedade. Devido ao *Syllabus* e a sua atitude durante o caso Dreyfus, ela é acusada de um “espírito decididamente demasiado malvado e retrógrado” (Gambetta), e os republicanos a jogam para fora do espaço público³: nem “reconhecida”, nem “subvencionada”, nem “assalariada” pelo Estado (artigo 2 da lei de 1905), ela deverá doravante, como aliás as demais associações de crenças, exercer sua influência a partir das únicas fontes que lhe fornece o direito comum. Como se sabe, este modelo continuou assim na sua forma geral durante um século⁴. Para inúmeros observadores, essa permanência constitui, aliás, um dos traços mais marcantes da “excepcionalidade” francesa. (WALZER, 1998, p. 60-65).

Como a Igreja católica recebeu, ao longo das últimas décadas, esse regime de separação constituído fora dela e, globalmente, contra ela? Os pontos de vista, a respeito disso, não são especialmente homogêneos. Alguns comentadores optam pela tese da ruptura. Até o Vaticano II, explicam eles, a instituição romana, recusando toda e qualquer tentação indiferentista, permanece profundamente ligada ao princípio do Estado cristão, e nutre por isso uma forte hostilidade, que não impede alguns acordos práticos, a respeito da fórmula de laicidade adotada durante a Terceira República. Com a declaração conciliar *Dignitatis humanae*, a doutrina se transforma profundamente: influenciado pela filosofia dos direitos humanos, o magistério acolhe agora a idéia de liberdade religiosa, e admite o modelo de 1905, pois este lhe parece preservar a autonomia do sujeito em matéria de fé. Tal é, por exemplo, a opinião da corrente tradicionalista, reunida em torno de Mons. Lefebvre: “Acabou o princípio do Estado confessional católico que beneficiou tanto as nações que permaneceram católicas.

³ Entendemos aqui espaço público como espaço estatal. O espaço ‘privado’ não é então “identificado com a individualidade ou com a interioridade, mas com aquilo que não é político, podendo porém ser social” (HAARSCHER, 1996).

⁴ Embora a lei tenha sofrido desde 1905 dez modificações que, contudo, não alteraram o equilíbrio do conjunto.

A mais clara aplicação do Concílio foi a supressão dos Estados católicos, a sua laicização em virtude dos princípios de Vaticano II (...). A separação da Igreja e do Estado foi elogiada como o regime ideal.” (LEFEBVRE, 1987, p. 207). Outros analistas insistem, por sua vez, sobre a continuidade. A Igreja romana, afirmam eles, bem pode, desde Pio XII, defender o princípio de “sã laicidade” e desde o Concílio, justificar a liberdade pública de consciência. Seu projeto, na realidade, em nada evoluiu enquanto conteúdo: ela quer, ainda hoje, colocar o governo dos afazeres humanos sob a dependência da lei de Deus e reinvestir, em ruptura com o regime emancipador de 1905, os próprios espaços da decisão política. Este ponto de vista é aquele de toda uma corrente racionalista, frequentemente próxima da *Libre Pensée*: “Para a Igreja, assim escreve Gérard da Silva, a ‘sã laicidade’ vai até a sua total negação (...). Ela visa a realização deste objetivo final: que o ‘fato religioso’ não seja mais relegado, assim como a instituição eclesial, na esfera do privado. Se esta condição última (o ‘fato religioso’ na esfera pública) fosse reconhecida, isso acabaria com a lei de 1905 e com aquela da laicidade. A ‘sã laicidade’ é aquela que visa sua ab-rogação. (BEZECOURT, 2006, p.185).

Baseado na análise dos documentos episcopais, documentos estes ligados aos ensinamentos pontificais, o texto que segue não se adequa, na realidade, a nenhum dos pontos de vista (militantes) que acabamos de evocar. Contra a tese da permanência, ele defende a idéia que a hierarquia não é mais, e isto já desde algumas décadas, refratária ao regime institucional oriundo da lei de 9 de dezembro: ela admite doravante sem problema, desde o fim da segunda guerra mundial, e ainda mais desde o Concílio, que a Igreja e o Estado não estejam mais, na França, em uma situação de aliança oficial. Contra a tese da reviravolta, ele sustenta contudo que essa adesão não é total. Ela deixa de lado o sistema filosófico sobre o qual a laicidade republicana se fundamenta. Esta não se concebe independentemente do princípio de autonomia do político. A Igreja, por sua vez, continua ligada, ao longo do século XX, à idéia de que a lei positiva deve estar na dependência da ordem divina-natural: nada é mais ilusório, pensa ela constantemente, de querer, como Jules Ferry, “construir a humanidade sem Deus”. Exporemos em dois momentos a história desta relação problemática com o regime francês de regulação da crença. O primeiro momento concentrar-se-á sobre a postura de resistência radical do episcopado, por ele adotada entre 1905 e 1945. O segundo o

apresentará na postura de relativa aceitação que adotou desde o fim da Segunda Guerra Mundial⁵.

Uma recusa global do regime de laicidade

A lei de 9 de dezembro de 1905 não provocou em todos os católicos engajados um sentimento de rejeição. Católicos liberais, assim como alguns dos “cardeais verdes” reunidos por Ferdinand Brunetière em 1906, e igualmente alguns *silonistas* em torno de Marc Sangnier⁶ puderam ver na separação a oportunidade para a Igreja de libertar-se das pesadas correntes da Concordata e de retomar de novo, com um episcopado agora independente, sua perpétua missão de evangelização. Porém, esse discurso, que lembra aquele de Lamennais, setenta anos antes,⁷ pouco atinge durante o referido período o centro hierárquico do sistema católico: nem os papas nem os bispos (com exceção de algumas individualidades em seu seio, como Mons. Lacroix antes da primeira guerra mundial), aceitam o regime de laicidade instituído pelos republicanos. Esta recusa total assume dois aspectos sucessivos: sob Pio X (1903-1914), ela não aceita nenhuma transação com o poder vigente; ao passo que sob Pio XI (1922-1939), emerge um acordo prático permitindo à Igreja escapar da insegurança jurídica onde a colocou o desenvolvimento de posições extremas nos anos 1900.

Recusar concessões

Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903) foram confrontados à eventualidade da Separação. Ambos condenaram, qualificando-a de “erro funesto e pernicioso” (PIO IX, 1967, p. 49-71; LEÃO XIII, s.d., p.27). Em sua encíclica do ralliement *Inter sollicitudines*, Leão XIII havia até precisado que a reconciliação dos católicos com o regime republicano somente poderia dar-se na perenização da Concordata: “Não queremos deter-nos a demonstrar aqui o

⁵ Consideramos o corpo episcopal na sua linha majoritária, sem nos esquecermos que ele podia ter, a tal ou tal momento, sensibilidades diversas que lembraremos ao longo da nossa exposição.

⁶ Sobre a atitude ambivalente dos *silonistas*. (cf. CHARBIT, 2005, p. 4-5).

⁷ Considerando que é melhor “ser livre sob um teto de palha que escravo num palácio”, Lamennais escreve desde 1830: “Pedimos a liberdade de consciência e a liberdade de religião, plena, universal, sem distinção como sem privilégio e conseqüentemente, ao que nos toca, nós católicos, a separação da Igreja e do Estado” (L’Avenir, 7 de dezembro de 1830).

que há de absurdo na teoria da separação da Igreja e do Estado (...). Querer, com efeito, que o Estado se separe da Igreja, significaria querer, por uma consequência lógica, que a Igreja fosse reduzida à liberdade de viver segundo o direito comum de todos os cidadãos.” (LEÃO, 1995, p.44).

Pio X (1903-1914) deve enfrentar, por sua vez, a concretização do projeto. Em três documentos no período de um ano (*Vehementer nos*, 11 fev. 1906; *Gravissimo officii*, 10 agosto 1906; *Une nouvelle fois*, 6 jan. 1907), também ele proclama a impossibilidade para a Igreja de aceitar o regime de separação: trata-se, explica ele, de “uma tese absolutamente falsa, de um erro muito pernicioso [...], que cria para a Igreja católica uma situação lamentável e indigna dela para sempre” (PIO X, 1995, p. 63). Dois tipos de motivos, já encontrados nos escritos de Leão XIII, são apresentados para justificar a recusa. Em primeiro lugar, motivos de direito: a lei de 9 de dezembro contradiz a doutrina da Igreja. Com efeito, para o magistério, existe somente um sistema totalmente admissível: aquele do “Estado católico”. Este modelo, fruto das elaborações neoescolásticas do século XIX inspiradas pelo pensamento de Bellarmin (cf. MINNERATH, 1982), organiza seu funcionamento em torno de dois princípios. De um lado, aquele de cooperação. Embora eles proclamem, seguindo o ensinamento de Cristo (“Dê a Cesar o que é de Cesar...”), isto é, a necessidade de distinguir a instituição política e a instituição religiosa, os papas não aceitam contudo que a primeira desconsidere a segunda. À maneira do “corpo” que, na pessoa humana, responde às injunções da “alma” (LEÃO XIII, s.d., p.25), o Estado deve aceitar as solicitações da Igreja: cabe-lhe “prestar um culto público a Deus”, estabelecer o catolicismo, que transmite para todos neste mundo a palavra do Criador, no status de “religião oficial” e, em todas as matérias mistas, subordinar seus atos ao direito divino-natural. Esta cooperação (que a França, lembra o Magistério, conheceu sob o Antigo Regime), exprime a homenagem que a “sociedade civil” deve ao Ser que a criou e a conserva. Essa cooperação, sem a qual a vida humana se perderia na imoralidade, é também uma condição *sine qua non* da salvação do homem, e de sua felicidade neste mundo. O princípio de exclusão é outro pivô do dispositivo. É necessário dar tudo à instituição católica, porém nada ceder aos outros cultos: separados da “única verdadeira religião”, eles causam em tudo, pelo erro que difundem, a perda dos homens e das sociedades que os acolhem. Essa teoria da unidade de fé, Leão XIII a explicita da seguinte maneira em *Libertas*: “É necessário professar a religião que é a única verdadeira (...). Mas as

doutrinas mentirosas, a mais fatal das pestes para o espírito, é justo que o poder público empregue a sua solícitude para reprimi-las, a fim de impedir que o mal se estenda para a ruína da sociedade.” (LEÃO XIII, 1957). Isto diz respeito à lei de Separação. É necessário recusá-la precisamente porque ela rompe com os axiomas que acabamos de enunciar: contra o princípio de cooperação, ela põe a Igreja para fora do espaço público onde ela deveria reinar; contra o princípio da exclusão, ela afirma a igualdade dos cultos e confere ao erro os mesmos direitos que à verdade.

Razões práticas intervêm igualmente: o sistema de 1905 atenta contra a liberdade da Igreja. É preciso, a estas alturas, retomar a distinção clássica na Igreja, da *tese* e da *hipótese*. A tese exprime a situação ideal, aquela na qual o direito positivo encontra-se em perfeita correspondência com a doutrina pontifical; a hipótese descreve uma situação de ‘mal menor’: ela se impõe quando a conjuntura torna impensável a colocação em prática da *tese* em sua integralidade. Essa distinção não deixa de lado a esfera das relações Igreja/Estado. Acontece, explica o magistério, que por um certo motivo (a repartição religiosa da população por exemplo), o Estado católico – que é o ideal – não possa ser instituído. Nada impede então de recorrer a uma solução alternativa, se esta for respeitosa dos interesses essenciais da Igreja. O sistema concordatário francês inscreve-se neste esquema. Pelo fato dele fundar-se sobre o princípio de soberania do político e de admitir, paralelo à instituição romana, outros cultos, ele não atinge a perfeição do Estado confessional; pelo menos tem ele o mérito de deixar à Igreja um espaço prático de desenvolvimento e de lhe oferecer, pelo reconhecimento público que ele lhe confere, um papel maior na regulação simbólica da ordem social. O modelo separatista americano inscreve-se também ele no campo da hipótese: embora vivesse expulsado as instituições religiosas do espaço público, não impede o Estado de conservá-las na autonomia por elas reivindicada, nem de “inspirar-se, por uma feliz consequência, dos princípios cristãos” (LEÃO XIII, 1995, p.44). Pio X assim escreve a respeito em *Gravissimo officii*: “Se um Estado qualquer separou-se da Igreja, deixando-lhe o recurso da liberdade comum a todos e a livre disposição dos seus bens, ele tem, com certeza, e em várias instâncias, agido injustamente; porém não se pode dizer que ele tivesse criado para a Igreja uma situação inteiramente intolerável.” (PIO X, 1995, p. 87). Pode-se dizer o mesmo da Separação francesa? Certamente não, afirma o Papa. Ela não se encaixa na tese, nem tampouco pode ser elevada ao patamar da hipótese. Ao contrário dos dois modelos

precedentes, ela é movida, com efeito, à maneira de todas as medidas laicizadoras dos anos 1880 e do início dos anos 1900, que ela vem coroar⁸, por uma intenção fundamentalmente irreligiosa. Em primeiro lugar, o método é problemático. Poderia ter sido concebida, como o dizia o Abade Gayraud em 1904, uma “separação consensual”, decidida de acordo pelos dois poderes assinantes da Convenção de 1881. Ora, foi por meio de um golpe que o Estado executou seu projeto. Ignorando completamente o *jus gentium* que exige neste caso o paralelismo das formas, “ele ab-rogou unicamente por sua própria autoridade o pacto que havia assinado”, sem nenhuma negociação com a outra parte contratante. Pior ainda, “faltando com o respeito mais elementar do qual não estão dispensados nem os menores Estados”, ele cientemente omitiu notificar à autoridade romana a decisão que lhe concernia.⁹ Mas é sobretudo o conteúdo do texto que traz problema. Sem dúvida, a lei Briand parece ser mais liberal que o projeto Combes de 1904: neste não constava nenhuma palavra sobre a liberdade de consciência, nem sobre a liberdade de culto; ela é colocada, já no seu primeiro artigo, sob sua autoridade. Quanto ao seu conteúdo, observa o pontífice, ela não deixa à Igreja nada da “independência que pretendia lhe conceder”¹⁰. Nem independência financeira, pois ela a priva dos fundos destinados aos cultos e a expropria do seu *dominium*. Nem, o que é ainda mais insuportável, independência organizacional. É aludido aqui à questão das “associações culturais” – destinadas a substituir, a fim de gerir os edifícios eclesiásticos, as “*mense*, os fundos para edificação de igrejas, e outros estabelecimentos públicos de culto”. O artigo 4 da lei de 1905 precisa que elas se organizarão “segundo as regras do culto do qual elas pretendem encarregar-se”. Essa medida – criticada, na época, pelos livres pensadores – poderia ser considerada conforme aos requerimentos do Direito Canônico. Outra é a opinião de Pio X: pelo fato dela não fazer referência ao poder de controle dos bispos, ela lhe parece autorizar, em contradição com a constituição hierárquica da Igreja, um controle dos leigos não autorizados a administração da religião católica. O perigo é ainda maior, na sua opinião, que, como o prevê o artigo 8 da lei, os litígios referentes aos cultos serão julgados pelo tribunal administrativo, necessariamente submisso, pensa o papa, às ordens da instituição estatal.¹¹

⁸ PIO X, (1995, p. 62). Tem a mesma posição que Leão XIII, *Inter sollicitudines*, n. 28, **DSECF**, p. 44.

⁹ Pio X, **ibid.**, n. 12, **DSECF**, p. 65.

¹⁰ **Ibid.**, n. 13, **DSECF**, p. 66.

¹¹ **Ibid.**, n.º 15, **DSECF**, p. 67. Precisaríamos desenvolver mais a respeito do fato – essencial -, que, para a Igreja, a Separação é ainda mais intolerável, pois, a França é histórica e sociologicamente uma nação católica e que, pelo complô de uma minoria “oculta” (a “seita” da franco-maçonomia) ela pode naufragar no laicismo.

Este *non possumus* teria podido encontrar a resistência do episcopado francês. O que não se deu. O seu propósito o coloca em estreita correspondência com aquele do papa. Deve-se provavelmente atribuir esta conivência ao renovamento do episcopado nas primeiras décadas da Terceira República. Ele é naturalmente galicano, com tendência liberal, até os anos 1870, como indica sua posição de hostilidade a respeito da infalibilidade pontifical, no Concílio Vaticano I. Encontramo-lo, depois, na sua grande maioria ultramontano, erigindo a cátedra romana ao nível de polo único de sentido e de valor. A “Separação parcial”, introduzida pelas leis sobre a escola, as exéquias ou o serviço militar, fornece-lhe um primeiro terreno de combate. Leão XIII, em vários textos (*Nobilissima Gallorum gens*, por exemplo), a tinha denunciado: “injuriosa para com Deus”, contrária ao gênio da França, a descristianização oficial levará logo a sociedade à sua ruína. Os bispos, na sua maioria, o seguem, apesar das supervisões concordatárias. Nas suas cartas de Quaresma (ou nas suas intervenções na Câmara ao se tratarem de parlamentários como Mons. Freppel), eles expressam igualmente a sua angústia perante um movimento do direito que eles associam facilmente às perseguições da Revolução francesa. Este texto do Cardeal Richard, arcebispo de Paris, o ilustra em 1891: “A questão é saber se a França permanecerá cristã ou deixará de sê-lo. Tal é a verdadeira pergunta colocada há um século [...]. No fundo, a luta sempre foi entre a França cristã que defende a liberdade da sua fé e as seitas anticristãs, personificadas pela Maçonaria. Hoje, a ilusão não funciona mais”¹². A “Separação total” introduzida pela lei de 1905 mantém os bispos na mesma obediência. Esta é ainda mais reforçada pois o anticlericalismo acentuou-se desde o caso Dreyfus, e que o episcopado foi fortalecido desde o início de 1906 pela nomeação – sem o acordo do governo – de muitos “bispos de defesa”¹³. A conjunção dos discursos pode ser percebida, de um lado, no terreno teológico. Contra a ordem laica, os prelados franceses utilizam do mesmo registro argumentativo que Pio X em *Vehementer nos*: a lei do 9 de dezembro é “nefasta” e “criminosa” pelo fato de estabelecer um “Estado sem Deus” e, além disso, recusa à Igreja a liberdade que, do ponto de vista do direito comum, lhe cabe. Tratam-se primeiramente de declarações individuais que formulam o anátema e são inseridas nas publicações *Semaines Religieuses* das diferentes dioceses. É o caso por exemplo em Vannes, onde Mons. Gouraud, recém nomeado, emprega este

¹² Cardeal François Richard, “Réponse aux catholiques qui nous ont consultés sur leur devoir social » (2 de março de 1891), *DSECF*, p. 28.

¹³ É uma das conseqüências da ab-rogação da Concordata de 1801.

vocabulário de luta: “Não queremos a guerra, porém, se for necessário, nós a aceitamos a fim de defender os direitos de Deus”¹⁴. Tratam-se igualmente de declarações coletivas, que o regime concordatário proibia anteriormente, salvo autorização da Administração. Reunida a pedido do papa, a primeira assembléia do episcopado francês adota em maio de 1906, à unanimidade menos dois votos (aquele de Mons. Lacroix, bispo de Tarentaise, e aquele de Mons. Briey, bispo de Meaux), esta moção: “Com o senhor, Santo Padre, condenamos os falsos princípios da possível separação entre a Igreja e o Estado [...]. Resumindo tudo em uma palavra, desaprovamos tudo que sua Santidade desaprová, condenamos tudo que ela condenará”¹⁵.

Por outro lado, não se encontram dissensões, pelo menos expressas publicamente, no terreno prático. A pergunta é a seguinte: deve-se aceitar constituir as associações culturais, apesar das insuficiências neste assunto da lei de 1905? Pio X, que não tomou uma posição definitiva em *Vehementer nos*, pede para os bispos refletirem nisso. Em um encontro em maio, ao mesmo tempo que eles declaram esperar por sua decisão soberana, eles propõem ao pontífice a via do meio termo: o regime de laicidade é obviamente detestável; porém pode ser hábil estabelecer em todas as dioceses as estruturas de gestão previstas pela lei, com a ressalva de que sejam organizadas segundo o direito canônico. Como o demonstrou o episódio dos inventários, deve-se prever com efeito que o governo não desistirá: se nada for feito, ele procederá, segundo as disposições legais, “à confiscação total [dos bens da Igreja] [...] e à expulsão de nossos presbitérios, nossos bispados, nossas capelanias”¹⁶. Pio X pronuncia sua sentença, dois meses depois, em *Gravissimo officii*. Ele opta, contrariamente a seus prelados, pela solução da recusa, considerando que as associações culturais, mesmo canônicas, não poderão preservar, no estado atual da legislação etática, “a divina constituição da Igreja, os direitos imutáveis do pontífice romano e dos bispos, assim como sua autoridade sobre os bens necessários à Igreja, em particular sobre os edifícios sagrados”¹⁷. Ele não duvida que a expropriação acontecerá. Porém, a instituição católica poderá, pelo menos, mesmo que seja no despojamento, mas no entanto preservada das ingerências do mundo,

¹⁴ Mons. Gouraud, *La Semaine religieuse du diocèse de Vannes*, 20 de fevereiro de 1906.

¹⁵ Primeira Assembléia do episcopado francês, “A liberdade devolvida à Igreja da França”. 31 mai. 1906, nº 21-22, *DSECF*, p. 77.

¹⁶ Mons. Fulbert Petit, Rapport à la Commission préparatoire à l’Assemblée de l’épiscopat. 30 mai. 1906, nº 8-10, *DSCEF*, p. 81.

¹⁷ Pio X, *Gravissimo officii*, nº 6, *DSECF*, p. 86.

perseverar na missão que Deus lhe confiou. O colégio episcopal adota imediatamente o julgamento de Roma. Em setembro, durante a sua segunda assembléia, ele descarta oficialmente sua tática de conciliação, falando da seguinte forma ao povo católico: “Se se tentasse formar, contrariamente à vontade do chefe da Igreja, associações que não seriam católicas a não ser pelo nome, ninguém dentre vós, sob qualquer pretexto que fosse, aceitaria engajar-se nelas”.¹⁸ O esperado acontece já em dezembro: a falta de associações culturais para receber os bens da Igreja, faz com que esses fossem sequestrados e afetados (no caso dos bispados e dos seminários pelo menos), destinados a serviços públicos¹⁹. A lei de 2 de janeiro de 1907, votada à iniciativa de Briand, deixa decerto “os edifícios do culto à disposição dos fiéis e dos seus ministros para a prática de sua religião”²⁰. Mas para Pio X (*Une nouvelle fois*), aprovado pela terceira assembléia dos bispos no dia 13 de janeiro, ela não redime de maneira alguma a política de confiscação. Pelo contrário. Ao colocar os sacerdotes na incerteza jurídica, e “submetendo-os à mercê da autoridade municipal”, a lei prolonga de fato a obra de “descristianização da França” iniciada desde 1880.

Tentar a conciliação

Será que se deve considerar o período entre as duas guerras como o momento de uma ruptura decisiva na história do relacionamento entre a Igreja e a laicidade? A leitura dos textos leva a dar uma resposta negativa. Naturalmente, o papa Pio XI (1922-1939), seguido pelos bispos, tratam da questão, deixada pendente por Pio X, das associações culturais. Isso não significa por entanto que eles concordassem, mesmo a título hipotético, com o regime de laicidade organizado pela lei de 1905.

A sede pontifical dá o tom mais uma vez. Logo após sua eleição, Pio XI retoma o processo de negociação iniciado por Benedicto XV (1914-1922). Ele considera, como o seu

¹⁸ Segunda Assembléia do episcopado francês, “Au clergé et aux fidèles de France”. 7 set. 1906, nº21, **DSECF**, p. 93.

¹⁹ Aristide Briand preconiza porém que os presbitérios fossem alugados aos curas das paróquias.

²⁰ Ela será completada pela lei de 28 de março de 1907 que admite que as reuniões públicas – e consequentemente as missas – aconteçam sem declaração prévia; e pela lei de 13 de abril de 1908 que atribui aos municípios (ou ao Estado e às regiões administrativas) os edifícios culturais não reclamados pelas associações culturais e lhes permite assumir as despesas necessárias à sua manutenção, o que modifica a lei de 1905.

predecessor aliás, que a insegurança não pode permanecer²¹, e que chegou agora o tempo, na base de um quadro jurídico novo estabelecido de acordo com o poder, de constituir associações que permitam à instituição católica administrar seus bens materiais. A conjuntura está, aliás, favorável. Embora fosse a favor do regime de separação, a Câmara com maioria de direita conservadora eleita em 1919 aparece, como o demonstraram a voto da lei Astier²² e sobretudo o restabelecimento das relações diplomáticas com a Santa Sé, mais aberta que as assembléias da fase da guerra aos “interesses da religião”. O acordo foi elaborado desde o início de 1923, negociado, do lado católico, por Mons. Chapon, bispo de Nice, e o abade Ferdinand Renaud, ambos em contato permanente com Roma, e do lado do Estado por altos funcionários como Léon Noël e Louis Canet. Pio XI o apresenta oficialmente aos católicos na sua encíclica de 18 de janeiro de 1924 *Maximam gravissimamque*. O texto comporta um aspecto governamental. Embora utilizando mais o vocabulário do conselho que aquele do preceito, indica claramente o caminho: os bispos deverão se esquecer das suas reticências para com o processo de normalização das relações com o Estado e “experimentar” em cada uma das suas dioceses as estruturas de gestão recentemente instituídas. Porém, a encíclica comporta também o seu lado doutrinal. A fim de ganhar a adesão dos prelados franceses, que conheceram na sua maioria os combates de 1900, ela se indaga sobre a natureza destas associações ditas “diocesanas”. Os juristas do Estado – uma comissão de peritos em abril de 1923 - , assim como o Conselho do Estado no seu parecer do 13 de dezembro seguinte as julgaram “em conformidade com a legislação atual sobre os cultos” e as inscreveram na categoria das associações culturais. A opinião do papa é totalmente diferente. Com certeza, explica ele, houve uma conciliação (pois se permanece no quadro de um Estado laico). Mas essa conciliação não se concluiu porém na base de uma rendição aos princípios postos pela lei de 9 de dezembro: “Essas associações diocesanas são muito diferentes daquelas que Pio X outrora reprovou e proibiu fundar.”²³ A respeito da forma, primeiramente, o seu status não emerge de uma decisão unilateral do governo civil, mas de um contrato com Roma, reconhecida assim, após tantos anos de ignorância, como “fonte de autoridade da Igreja

²¹ Sabe-se, aliás, que uma das tendências constantes do pontificado de Pio XI é ter querido estabilizar, graças a concordatas, as relações entre a Igreja e os Estados, mesmos com aqueles cujo modo de funcionar era por ele recusado, por exemplo, o regime nacional-socialista. (cf. HILAIRE, 2003)

²² A lei Astier (1919) admite a possibilidade de um financiamento público dos estabelecimentos escolares privados técnicos.

²³ Pio XI. *Maximam Gravissimamque*, 18 jan. 1924, n. 12. **Actes de S.S. Pie X**, t. 2, p. 15-19. Paris: Bayard, 1931.

católica”. Além disso, embora ele não fosse ratificado pelo Parlamento (apesar do desejo da Santa Sé), o acordo apresenta uma real garantia de perenidade, na base das promessas feitas pelo governo que o concluiu. A respeito do fundo, por outro lado, as novas associações são organizadas no quadro das dioceses – o que evita a fragmentação do tecido eclesial – e colocadas sob a única presidência do ordinário local, o que preserva a constituição hierárquica da Igreja.

Será que esse acordo prático, a respeito do qual João Paulo II observou em uma das suas últimas intervenções que ele inaugurou uma “nova etapa”, mais “consensual”, nas relações entre a Igreja e o Estado²⁴, indica uma reviravolta no plano teórico? Provavelmente não. Os textos de Pio XI assinalam com certeza uma vontade de estabilizar pelo direito a base jurídica da Igreja; porém eles não demonstram de forma alguma uma adesão de fundo ao regime francês de separação. O seu conteúdo, em primeiro lugar, é significativo. A legislação de 1905 é o objeto da mesma condenação que aquela encontrada nas encíclicas de Pio X: “Nos lembramos com amargura no nosso coração desses tristes dias durante os quais foi formado o nefasto projeto de separar os interesses da República dos interesses da Igreja [...]. Não queremos desviar do caminho trilhado pelo nosso antecessor, confirmamos a reprovação da lei iníqua de Separação”.²⁵ O vocabulário diz também muito. Os sucessores de Pio XI estabeleceram naturalmente uma distinção entre o “laicismo” (a ser combatido) e a “laicidade” (que seria aceitável). Nada de tal pode ser visto no autor de *Quas Primas*. Quando ele utiliza o termo “laico” (como na sua encíclica sobre a educação *Divini illius magistri* ou no seu texto sobre as associações culturais *Maximam gravissimamque*, é sempre numa acepção pejorativa: a laicidade descreve um sistema necessariamente hostil aos interesses religiosos. Podemos estranhar essa recusa persistente em uma conjuntura na qual o Estado, com exceção do período de governo de uma união do centro e da esquerda (*Cartel des Gauches*), se mostra mais e mais complacente. A recusa se deve à conjunção de dois fatores. Um é de cunho jurídico: apesar das suas adaptações recentes, o regime de separação, pelo menos tal qual funciona na França, tende a encerrar a Igreja na sua única função cultural e a ser desta forma

²⁴ João Paulo II. Lettre à Mgr Jean-Pierre Ricard, président de la Conférence des évêques de France, et aux évêques de France, n. 2, 11 fev. 2005; **La Croix**, 13 fev. 2005.

²⁵ Pio XI, *ibid*, p. 17. **O Osservatore romano** confirma este ponto na sua edição de 15 out. 1927: “Nenhum pontífice comandou de maneira tão explícita e com tanta energia como Pio XI as leis laicas (...). [Sua relação como governo francês] se explica pelo fato dele poder tentar desta forma, talvez com sucesso, salvar alguma coisa no meio de tantas ruínas.”

um obstáculo à sua presença no espaço público, arruinando no final a harmonia do corpo social. O outro é de cunho cultural: a França permanece uma “nação católica pelas suas tradições e pela fé da grande maioria dos seus filhos”.²⁶ É necessário recusar o regime de laicidade precisamente porque ele dissocia a França da sua substância religiosa, e isto em oposição aos decretos da providência²⁷. A este discurso de recusa está ligado o princípio de uma réplica. É necessário, sustenta Pio XI, que a França se coloque de novo sob a tutela de um Estado confessional, o único compatível com o *regnum Christi* que deve ser agora instaurado, ou, a título de hipótese, que ela volte aos reconhecimentos concordatários do século XIX, sem as contrariedades galicanas²⁸.

A perspectiva de uma transação sobre as associações culturais não entusiasma no início os bispos da França. Apoiados por jornais e publicações como *La Croix* ou *La Documentation catholique*, que estão, em parte, sob a influência do movimento *Action Française* que convoca para a luta total contra a “República ímpia”, eles argumentam em 1922 que é arriscado normalizar demasiado rápido as relações entre o Estado e a Igreja, enquanto a negociação com o poder civil entra numa fase ativa: a classe política foi insuficientemente renovada para que isso permita se distanciar da linha de desconfiança estabelecida por Pio X. As garantias dadas pelo governo em 1923, e sobretudo a “súplica” do papa, levam porém rapidamente ao desmoronamento das reticências. Já em fevereiro de 1924, o colégio episcopal expressa nestes termos sua submissão à posição papal: “Obedeceremos unânimes e filialmente, como a ordens, aos desejos [expressos em *Maximam gravissimamque*], esta memorável encíclica na qual Pio XI não abandona nenhum princípio, e não renuncia a nenhum dos seus direitos, nem a nenhum dos direitos da Igreja”²⁹. E isto se concretiza em atos: em 1924, vinte e três associações diocesanas são formadas; dezoito em 1925. Vale lembrar que, da mesma forma que o papa, os bispos não querem atribuir a essa adaptação prática o valor de uma adesão doutrinal ao regime da laicidade. Trata-se apenas, ao seu ver, de uma proteção que a Igreja proporciona a si mesma na gestão dos seus bens, contra o possível arbitrário do poder. Quanto

²⁶ Segundo a expressão de Leão XIII, *Inter sollicitudines*, n° 28, **DSECF**, p. 44.

²⁷ Pio XI sublinha neste sentido que “a França não pode ser representada por aqueles que romperam brutalmente com um passado de tradição gloriosíssima de lealdade à Santa Igreja e à Santa Sé” (publicado no **Le Temps**, 4 de abril de 1929).

²⁸ Vale lembrar aqui que a confessionalidade do Estado pode afirmar-se, como foi visto no período do *Ancien Regime* ou na Espanha franquista, pelo viés de um Concordado. Porém, a Concordata de 1801 não introduziu um regime confessional.

²⁹ Carta coletiva dos cardeais, arcebispos, bispos da França, “Sur quelques graves devoirs du temps présent” 6 de fevereiro de 1924, **DSECF**, p. 150.

ao fundo, a luta continua, como atesta a declaração do 10 março 1925 “sobre as leis ditas de laicidade e a medidas a serem tomadas para combatê-las”. Preparada pelo Pe. Janvier, a declaração acontece em uma conjuntura de crise. As eleições de maio 1924 mudaram com efeito o quadro. Levado à presidência pelo *Cartel des Gauches*, o radical Édouard Herriot anuncia de antemão a sua intenção de voltar ao “escrupuloso respeito das leis laicas”: ele promete romper de novo as relações diplomáticas com a Santa Sé, aplicar a lei de Separação na região Alsace-Moselle, retomar as expulsões de congregacionistas suspensas pela circular Malvy em agosto 1914. O texto episcopal – considerado por Pio XI excessivo em sua forma, mas não em seu conteúdo – constitui uma resposta a essa declaração de intenção. Ele é antes de tudo um discurso de condenação. Além da política do novo governo e desde a “lei escolar” e a “lei do divórcio” dos anos 1880 até a lei de Separação de 1905, é o conjunto do dispositivo laico aplicado pela Terceira República que ele recusa: “Essas leis, escrevem os bispos, não são leis, são apenas corrupções da lei, violências mais do que leis”.³⁰ O veredito encontra naturalmente um apoio na doutrina escolástica defendida pelos papas, que conjugam neste assunto o respeito devido ao Criador com a preocupação com o bem comum: pelo fato de “levarem a descristianizar todas as vidas e todas as instituições”, essas leis são “contrárias aos direitos formais de Deus”, assim como “aos nossos interesses espirituais e temporais”. Mas o texto episcopal é também um discurso de mobilização. Ele convida os fiéis ao combate, “utilizando todos os meios honestos”, a fim de obter a revogação das leis laicas (e o retorno a um regime de associação entre a Igreja e o Estado). Esta iniciativa foi logo levada à frente pelas tropas da Federação nacional católica do general de Castelnau, apoiadas também pelo papa, e não foi em vão. Ela decerto não conseguirá levar à restauração desejada; mas pelo menos obrigará a esquerda radical a abandonar os seus projetos. A condenação da *Action française* em dezembro de 1926 e a renovação que ocorre no episcopado não modificarão substancialmente o pensamento da Igreja da França neste assunto. Em 1929, o cardeal Dubois, arcebispo de Paris, o lembra fortemente numa carta pastoral: “A história dos anos passados é marcada por leis que a consciência católica reprova. Nós as aguentamos, mas quem teria a ousadia de satisfazer-se com as leis da laicidade [...] que desapossaram a Igreja da França e romperam as suas relações com o Estado”?³¹ Doze anos depois, diante da

³⁰ Assembléia dos cardeais e arcebispos da França, “Sur les lois dites de laïcité et sur les mesures à prendre pour les combattre”, 10 de março de 1925, **DSECF**, p. 158.

³¹ Cardeal Dubois. **La Documentation catholique** [“Carta pastoral”], n. 477, p. 1442-1444, 8 jun. 1929.

assembléia dos responsáveis de obras, o seu sucessor, o cardeal Verdier, muitas vezes apresentado como um moderado, faz um discurso semelhante: ao mesmo tempo que expressa a sua satisfação perante a política de “recuperação nacional” de Édouard Daladier, pelo fato de ela voltar aos “valores da civilização cristã”, ele denuncia “a legislação anticlerical, anticatólica e laica que em nada mudou”³². Não é então de estranhar, nessas condições, o apoio da assembléia episcopal ao primeiro governo de Vichy: a política religiosa do marechal Pétain³³ lhe parece colocar um fim à “neutralidade confessional imposta”³⁴ à França, e trilhar a via de uma “volta definitiva a Deus”, como o fez Franco na Espanha.

Um reconhecimento parcial do regime de laicidade

“A Igreja não é mais a mesma [...]. Ler o presente com os óculos do passado é condenar-se a não entender nada. Hoje, estamos longe do célebre manifesto da Assembléia dos cardeais e arcebispos denunciando em 1925 as leis da laicidade.” (MAYEUR, 1997, p. 200). Só se pode concordar com a análise de Jean-Marie Mayeur: o episcopado condenava ontem, de fato, a Separação. Ele não pára hoje de sublinhar o seu “caráter eminentemente positivo”. Como aconteceu esta mutação? Ela foi elaborada em dois tempos, após o fim da 2ª guerra mundial. De 1945 até 1965, a laicidade republicana é considerada como uma “hipótese” aceitável, uma solução possível, embora não fosse ideal. Com o Concílio Vaticano II, ela alcança um nível superior na hierarquia das construções institucionais: o magistério a considera em “tese” dotada de uma suficiência plenária contanto que ela respeite algumas condições de funcionamento.

³² Citado por POULAT, Émile. **Notre laïcité publique**. Paris: Berg international, 2003, p. 110.

³³ Citemos, entre as medidas do governo de Vichy que assinalam uma “volta para Deus”, o reestabelecimento durante um certo tempo do ensino religioso na escola pública, a outorga de subvenções a escolas católicas, a legalização da presença das congregações. Mas importante talvez: o estabelecimento de codecisão entre a Igreja e o Estado.

³⁴ Cardeais, arcebispos, bispos da França. Les grandes leçons des événements . 24 mar. 1934, **DSECF**, p. 189.

Uma “hipótese” aceitável

No período pós-guerra, o episcopado não desiste da “tese” do Estado católico. Ele afirma que “o Estado deve a Deus, autor da sociedade, um culto público”³⁵, e precisa que “a Igreja não pode considerar que a divisão das crenças seja *em tese* o ideal”³⁶. É a questão da “hipótese” que está sendo abordada de maneira diferente. Não se concebia no período anterior que o regime separatista fosse admissível: levado pela intenção de limitar o religioso à esfera privada, ou até de erradicá-lo, ele era também responsável por destruir uma continuidade nacional marcada inteiramente por seu enraizamento na cultura cristã. Agora julga-se diferentemente, a saber como um regime legítimo, quando as circunstâncias impedem que se possa obter mais relações entre o Estado e a Igreja.

A doutrina foi estabelecida já em 1945. Trata-se para os responsáveis da Igreja da França de entrar no debate que inicia-se naquele momento a respeito do conteúdo da nova Constituição: será que a Quinta República poderá ser uma “República laica”, como o preveem os projetos dos partidos de esquerda, que detêm a maioria na Câmara? Na sua carta coletiva de 13 de novembro, o episcopado responde, implicitamente, de maneira positiva, explicando, ao contrário da sua doutrina anterior que toda *laicidade* não é necessariamente *laicista*. É evidente, diz, que não se pode admitir a laicidade perseguidora que, como no sistema francês dos “anos 1903-1910” ou nos países comunistas, visa a “impor à nação inteira uma concepção materialista e ateia da vida humana e da sociedade”: “Logo após uma guerra que custou tantos sacrifícios para libertar os povos das doutrinas totalitárias, não é mais possível exaltar na França uma concepção da laicidade que violentaria as consciências.” Da mesma forma, não é possível aderir à laicidade positivista, cuja característica é, conforme os preceitos da filosofia política moderna, estabelecer o Estado, fora de “toda moral superior”, numa situação na qual ele seria o seu próprio soberano. Deve-se porém reconhecer a laicidade distintiva, defendida desde sempre pelo magistério, que entende a Igreja e o Estado como duas potências “independentes”, tendo cada uma delas uma esfera de competência diferente da outra; da mesma forma, deve-se aceitar, se não tiver outra possibilidade, a laicidade pluralista, pelo fato de ela “deixar a cada cidadão praticar sua religião” e que “confere à Igreja a liberdade de

³⁵ Assembléia plenária do episcopado francês, “Directoire pastoral en matière sociale”. 27 abr. 1954, **DSECF**, p. 323.

³⁶ Assembléia dos cardeais e arcebispos da França. “La personne, la famille, la société”. 13 de Nov. 1945, **DSECF**, p. 261.

cumprir sua missão espiritual e social”³⁷. A ruptura reside nesta última oração. Segundo o magistério, o regime separatista não podia prevalecer na França; ora, ele corresponde agora aos critérios do direito eclesial, contanto que não fosse restritivo.

Esse ajuste doutrinal iniciado por aqueles eclesiásticos – Gerlier, Feltin, Suhard, os mesmos que, cinco anos antes, estigmatizavam a “laicização da França” – poderia surpreender. (LEMOINE, 2005). Parece que três motivos entraram em jogo. O primeiro é de ordem estratégica. O período da ocupação alemã na França acabou por desacreditar os bispos. Se eles tivessem tomado posição a favor de um Estado católico (ou do regime concordatário anterior às separações), teriam se espinhado ainda mais diante de uma opinião pública hostil, após o período escuro do nazismo, a qualquer enquadramento autoritário da existência social. A obrigação na qual eles se encontram de juntar-se ao ponto de vista da grande maioria impõe-se em tão intensa medida que mesmo o “partido católico”, o chamado Movimento republicano popular, aderiu à idéia de laicidade, não na sua forma anticlerical, evidentemente, mas, segundo a expressão de Maurice Schumann, como “regime de coexistência possível entre as diferentes famílias de pensamento”. O segundo é de ordem sociológica. Vimos que a doutrina romana aceitou, sem descontinuidade de Leão XIII até Pio XI, os regimes separatistas nos “países divididos entre crenças”, contanto que os direitos da Igreja fossem respeitados. Ora, os bispos, apoiando-se na pesquisa dos Pe. Daniel e Godin (*France, pays de mission*), publicada no início dos anos 1940, observam que a França está marcada de maneira inédita por um processo intenso de desligamento religioso: mesmo que historicamente cristã, ela o permanece sociologicamente apenas numa parte dela mesma³⁸. Nesta condição, não é inoportuno apoiar a fórmula laica: até que a população volte à unidade de fé, a França é provavelmente o sistema mais adequado para que suas diversas componentes possam viver juntas, sob a condição, evidentemente, que não caia no laicismo. O terceiro é de ordem filosófica. No período entre as duas guerras afirmou-se, no seio da militância católica, todo

³⁷ Assembléia dos cardeais e arcebispos da França, “La personne, la famille, la société”, (13 de novembro de 1945), **DSECF**, p. 269. Poder-se-ia objetar que em 1919, na sua carta coletiva aos católicos franceses de 7 de maio, os bispos tinham já utilizado uma fórmula que apontava uma aproximação com o regime laico: “Se algumas circunstâncias parecem impô-la, a Separação deve ser feita segundo as regras da justiça e do Estado, sempre obrigado a respeitar os direitos e as liberdades da Igreja”. Na realidade, esta fórmula referia-se à doutrina geral dos papas. Ela não significava de maneira alguma que, devido às características históricas e políticas da França, a Separação fosse uma hipótese aceitável, *hic et nunc*. Aliás, as declarações dos anos seguintes logo demonstrarão isso.

³⁸ “A Igreja reconhece o fato da divisão das crenças” (Declaração dos bispos de 13 de novembro de 1945, **DSECF**, p. 261).

um pensamento da autonomia: revistas como *Politique*, partidos como o Partido democrata popular ou a Jovem República (cuja origem encontra-se no movimento do *Sillonisme*), intelectuais como Jacques Maritain (com o seu conceito de “cristantade profana”), redescobriram, por outras vias que aquelas do liberalismo, o princípio da liberdade de consciência e seu correlato, a liberdade de fé. Nem o pontífice romano, nem os bispos franceses aceitam então realmente esta nova inteligência da relação com o religioso: eles se mostram preocupados sobretudo de defender os direitos dos católicos mais do que os direitos humanos. (cf. RÉMOND, 1992). A segunda guerra mundial vai modificar esse quadro. A constatação dos tormentos gerados pelo totalitarismo leva o magistério – como se observa em primeiro lugar na mensagem de Pio XII sobre a democracia, transmitida pelo rádio em 1944 – a considerar seriamente a teoria do Estado de direito, e, conseqüentemente, a concordar de melhor grado que antes – e isso contribui para desbloquear a sua posição sobre a Separação – a essa idéia que “o ato de fé deve ser feito livremente, sem ser imposto por nenhuma coação exterior”³⁹.

O episcopado confirma sua doutrina em 1958. Trata-se mais uma vez de pronunciar-se sobre a Constituição: pode-se admitir que a nova República se afirme, como a anterior, ao mesmo que “indivisível, democrática e social”, também “laica”? Durante o verão, a corrente tradicionalista protesta veementemente, pelo meio dos seus órgãos *L’homme nouveau* ou *Itinéraires*, contra esse qualificativo. Esta corrente, ligada à doutrina do Estado confessional, e no mínimo hostil ao princípio de separação que julga contrário ao gênio da França, lembra aos católicos que “aqueles que votarem a favor do *sim* [a essa República] participarão consciente ou inconscientemente da proclamação solene de princípios ímpios”⁴⁰. Alguns bispos – pouquíssimos na verdade – mostram-se sensíveis ao argumento, tal o bispo de La Rochelle. Porém, em sua maioria, o corpo episcopal considera que esta declaração de laicidade, embora não fosse ideal como o aponta Mons. Grente em uma carta enviada no final de agosto ao General de Gaulle, não pode em si constituir um obstáculo à aprovação do texto fundador da Quinta República. Este ponto de vista encontra-se pormenorizado pelos cardeais na sua declaração de 17 de setembro: esperamos que “Deus encontre de novo um dia o seu lugar na Constituição”, porém, “nem a ausência de referência ao Criador, nem a utilização do

³⁹ Declaração dos bispos de 13 novembro de 1945, DSECF, p. 261.

⁴⁰ Jornal *La Croix*, 05 de setembro de 1958.

termo *laico* devam impedir aos católicos pronunciar-se livremente sobre o texto proposto”⁴¹. Uma justificação acompanha esta posição. Vimos anteriormente que os pontífices romanos condicionam o seu acordo ao regime de Separação a dois pontos: 1) ele deve aparecer, considerando a situação do país em questão, como “a melhor solução para impedir um mal maior”; 2) ele não deve impedir a Igreja de organizar-se livremente. Ora, a solução proposta responde a este duplo requisito, como o explicam os prelados. Primeiramente, ela é socialmente necessária. Além de constituir meramente uma parte de um texto muito mais amplo, ela se adequa com a estrutura concreta de uma população que, pelo fato de ser dividida no âmbito das crenças últimas, com certeza não aceitaria ser dirigida por um Estado confessional: “O texto deve ser julgado em sua totalidade, considerando a situação atual do país e colocando-se na perspectiva do bem comum.”⁴² Segundo, a solução é juridicamente aceitável. A laicidade intencionada tem pouco pouco a ver com aquela dos anos marcados pelo anticlerarismo de Emile Combes. Pelo fato de precisar já no seu primeiro artigo que “a República respeita todas as crenças”⁴³, a nova Constituição não expressa evidentemente “nenhuma rejeição de princípio da religião cristã, nem uma vontade sistemática de desconhecer as liberdades religiosas essenciais”⁴⁴. Vale lembrar que tal posição não pode ser dissociada de uma reflexão sobre a prática governamental da Quinta República. As leis *Marie et Barangé* em 1951 e as negociações em 1956-1957 entre a Santa Sé e Guy Mollet testemunham o aspecto secundário das apelações. Os bispos acreditam – como já em 1945 - que se pode perfeitamente manter formalmente um regime de laicidade, mas revestindo-o de uma substância neo-concordatária.

Uma “tese” perfectível

Uma reviravolta teórica acontece com Vaticano II. O Estado católico – que ontem era a tese – torna-se uma exceção, aceitável aliás unicamente se ele se submete a certas

⁴¹ Cardeais da França, declaração de 17 de dezembro de 1958, **La Documentation catholique**. col. 1267. n° 1287, 28 set. 1958.

⁴² Ibid.

⁴³ O texto da Vª República declara, como aquele da IV República, que “a França é uma República laica”, mas acrescenta esta fórmula inédita. Este ponto encontra-se sublinhado Mons. Jean-Julien Weber, declaração de 16 setembro de 1958, **La documentation catholique**. col. 1271. n° 1287, 28 set. 1958.

⁴⁴ Mons. Joseph Lefebvre, declaração de 3 setembro de 1958, **La documentation catholique**. col. 1270. n° 1287, 28 set. 1958.

modalidades pluralistas de funcionamento. Quanto ao Estado não-confessional, o magistério o considera doravante como o regime de direito comum. Essa nova taxinomia provoca uma modificação da relação da Igreja para com a laicidade francesa: é-lhe atribuída, sem no entanto excluir outros regimes de regulamento igualmente não confessionais (belga, americano, alemão...) uma legitimidade própria, contanto que ela não sirva a justificar a implementação de políticas contrárias aos princípios do direito divino-natural.

O percurso do reconhecimento, incentivado pelo magistério romano, mas contestado por uma ínfima minoria do povo católico, isto é, a corrente de Mons. Lefebvre, estrutura-se ao redor de dois grandes períodos. O primeiro (1966-1978) corresponde ao pontificado de Paulo VI. Ele é marcado pelo acesso às funções episcopais de uma nova geração muitas vezes oriunda das capelanias da Ação católica. (GREMON; LEVILLAIN, 1986). Dupla atitude. De um lado, os prelados declaram admitir sem restrição alguma o regime oriundo de 1905. Mons. Marty, arcebispo de Paris, o afirma em 1971: “Na França, a separação da Igreja católica e do Estado é um fato novo, mas suficientemente antigo para ser aceito por todos (...). Esta separação não exclui um respeito mútuo. A República é laica, respeitosa de todas as convicções religiosas: separação, mas não ruptura.”⁴⁵ Mons. Matagrín, bispo de Grenoble, o repete no seu relatório *Política, Igreja e Fé* perante a Assembléia plenária do episcopado francês em 1972 : “Basta evocar a situação das Igrejas amordaçadas ou perseguidas para apreciar ao seu justo valor a liberdade da qual gozam na França as confissões religiosas (...). A Igreja goza em nosso país de um status *de jure* ou *de facto* que lhe facilita o exercício de sua missão.”⁴⁶ Por outro lado, os responsáveis pela Igreja intencionam demonstrar uma certa distância com relação aos poderes instituídos. Eles recusam estar presentes nas cerimoniais oficiais às quais são convidados, recusam organizar missas por ocasião do aniversário do falecimento do general de Gaulle, e até recusam, como em 1978, encontrar-se com o Primeiro Ministro, a não ser em segredo. Esta “segunda separação” (cf. REMOND, 1972, p. 445-454), que os coloca (parcialmente) em sintonia com a estratégia de permanecer imersa então preconizada pelos movimentos de Ação católica (PELLETIER, 2002), se justifica pelo propósito de transmitir ao mundo, a fim de melhor evangelizá-lo, uma imagem mais “pobre”, menos “constantiniana” da Igreja. Mons. Marty explica assim em 1971 esta necessidade: “No que me concerne, desejo situar melhor a Igreja a fim de purificá-la (...) de uma certa imagem

⁴⁵ Mons. Marty. **Entretien, informations catholiques internationales**, 1º de junho de 1972, p. 15-19.

⁴⁶ Mons. Matagrín. **Politique, Église et foi**. Paris: Centurion, 1972, p. 66.

protocolar habitual, de uma certa situação adquirida nas relações com aqueles que têm as responsabilidades de um país (...). Precisa encontrar um novo estilo (...). Pessoalmente, desejo que tenhamos a simplicidade de afastar as honras. A Igreja é serva”.⁴⁷ O segundo período (1978-2006) corresponde globalmente ao reinado de João-Paulo II. Decerto, os bispos perseveraram na adesão *de jure* ao regime francês de laicidade. Em 1986, Mons. Vilnet declara neste sentido que “a Separação libertou a religião” e que “a Igreja vive doravante [sua presença no mundo] fora de qualquer espírito de reconquista de uma situação que foi, em outros séculos, exclusiva ou privilegiada para o catolicismo”.⁴⁸ Em 1996, o relatório Dagens, adotado pela Conferência dos bispos da França, expressa a mesma idéia: “A separação da Igreja e do Estado (...) oferece aos católicos da França a possibilidade de ser atores leais da sociedade civil. Afirmar isto significa afirmar o caráter positivo da laicidade, tal qual ela se tornou após mais de um século de evoluções culturais e políticas”⁴⁹. Em 2005, aliás, os bispos afirmaram a intangibilidade da lei de 9 de dezembro⁵⁰. Porém, a continuidade com os anos 1970 não é total. Como consequência do efeito da estratégia de visibilidade iniciada por João Paulo II, e também do esgotamento da “esquerda de Cristo”, bem como da progressiva recomposição de sua assembleia, a hierarquia rompe claramente com a postura de “discrição” própria à geração de logo após o concílio: ela afirma agora – e sem receio de tornar-se um objeto de instrumentalização protocolar – a sua preocupação de estabelecer uma presença permanente (e ostensiva) ao lado dos círculos nacionais e locais do poder, preocupação que encontrou sua maior atualização na instituição em 2002 de reuniões regulares com o Primeiro Ministro.

Pode-se interrogar a respeito das razões que levaram a Igreja da França a repensar dessa forma o regime de separação. Essa mudança episcopal pode ser analisada como o produto de uma dupla evolução. Evolução, em primeiro lugar, da legalidade romana. De Leão XIII até Pio XII (*Ci riesca*, 1953), a sede pontifical julga admissível somente o Estado católico. Se se deve admitir um sistema não confessional, e tolerar por consequentemente a expressão pública do erro, é unicamente “a fim de evitar um mal maior”. Ora, a partir do

⁴⁷ Mons. Marty. *Ibid.*

⁴⁸ Mons. Vilnet, “Les paradoxes de l’Église de France », *Esprit*, n. 4/5, abril 1986, p. 257.

⁴⁹ Conferência dos bispos da França, “Proposer la foi dans la société actuelle II”, **L’Église dans la société actuelle**. Paris: Bayard-Centurion, 1996, p. 46.

⁵⁰ Assembleia plenária dos bispos da França, declaração de 15 de junho de 2005, **La Documentation catholique**, n. 2340, 17 julho 2005, p. 718 e sqs.

Concílio e da famosa declaração *Dignitatis humanae* (preparada por uma reflexão teológica iniciada de longa data⁵¹), impõe-se uma hierarquização dos modelos totalmente diferente. Conferindo uma amplitude inédita ao princípio de “liberdade de consciência”, a hierarquia não hesita em pedir aos Estados, a fim de melhor preservar a autonomia do sujeito, de evitar para si mesmos qualquer denominação religiosa. Ela admite que o sistema confessional possa permanecer em algumas circunstâncias; porém sob a condição de que o poder conceda a todos os cultos as mesmas prerrogativas jurídicas. Esta teoria tem o seu correlato: mesmo que ela não torne necessária a adoção do regime francês de laicidade por outras sociedades, ela o considera pelo menos como um sistema perfeitamente legítimo de regulação do crer, na medida em que ele trata com igualdade (e positivamente) todas as confissões.

Evolução, em segundo lugar, da laicidade francesa. Acabamos de sugerir isso: a igualdade “negativa” não é suficiente; o Estado precisa ainda associar a “benevolência” à isonomia. Segundo o magistério, não foi sempre assim na França. No início do século XX, o governo se esforçou sistematicamente em confinar a ação da Igreja, assim como a fé dos seus fiéis, unicamente no espaço do culto. João Paulo II o lembrava em seu texto de 2005 sobre a laicidade francesa: “Em 1905, a lei de separação da Igreja e do Estado mantinha unicamente a liberdade do culto, relegando assim o fato religioso na esfera do privado e não reconhecendo à vida religiosa e à instituição eclesial um lugar no seio da sociedade.”⁵² Se a laicidade tivesse persistido nesta via, a Igreja não a teria ratificado evidentemente. Porém, o magistério constata justamente que a situação hoje é diferente. Nas últimas décadas, as organizações religiosas conquistaram uma liberdade interna que tanto a República dos republicanos quanto o regime concordatário do século XIX lhes recusavam. Sobretudo, elas alcançaram, no quadro mesmo da Separação, um verdadeiro reconhecimento estatal. Financiamento das escolas privadas, e de maneira indireta, das atividades culturais, instauração de relações oficiais com as autoridades políticas: afirma-se doravante, uma “referência pública à fé”, já anunciada durante a Quarta República, mas confirmada pela Quinta República.⁵³ Mons. Dagens formulava isto da seguinte forma em 1996: “A laicidade apresentava-se no início como uma

⁵¹ Reflexão à qual contribuíram teólogos e filósofos como John Courtney-Murray, Yves Congar, Jean Lacroix, Joseph Vialatoux, em um contexto marcado pela descoberta católica dos direitos humanos e pelos projetos de aproximação ecumênica. Sobre essa evolução doutrinal, veja: PORTIER, Philippe. **La pensée de Jean-Paul II. La critique du monde moderne**. Paris: L’Atelier, vol. 1, cap. 4.

⁵² João Paulo II, “Lettre à Mgr. Jean-Pierre Ricard et à tous les évêques de France », 11 de fevereiro de 2005, **La Croix**, 13 de fevereiro de 2005.

⁵³ João Paulo II, *ibid*, n.8.

ideologia conquistadora e anticatólica; [...] ela se tornou um quadro institucional e, ao mesmo tempo, um estado de espírito que ajuda a reconhecer a realidade do fato religioso e em especial do fato religioso cristão na história da sociedade francesa”.⁵⁴

Pode-se considerar então que não haja mais litígios entre a Igreja e o Estado? De maneira alguma. Não obstante a sua adesão proclamada ao regime de laicidade, o episcopado persiste em defender perante instâncias governamentais reivindicações suscetíveis de modificar o equilíbrio que o define. Essas reivindicações não são em primeiro lugar de cunho institucional. Os bispos desejariam com certeza uma consolidação das parcerias entre a Igreja e o poder político: a República, por exemplo, deveria informar e consultar a Igreja mais frequentemente, conceder ao “fato religioso” um melhor lugar nos programas e nos espaços da escola pública, reconhecer sem complexo as “heranças cristãs” que a inspiraram.⁵⁵ No entanto, eles não pedem que esta consolidação aconteça em um “contexto jurídico” diferente daquele que existe hoje. Falou-se muito no século XX da eventualidade de um novo concordado. É uma tentação que, desde o Concílio, não figura mais na agenda episcopal⁵⁶. Mesmo que os prelados franceses permanecessem a favor do regime da concordata na região Alsace-Moselle⁵⁷, eles concordam, como já vimos, que o direito atual constitui, embora não fosse “convencional”, uma base suficiente para permitir que a Igreja “tome parte na vida da sociedade de maneira sempre mais ativa”⁵⁸. O aspecto financeiro não está também sendo enfocado. As conquistas da Quinta República (lei Debré de 1959 autorizando subvenções para as escolas privadas, as numerosas disposições fiscais ulteriores a favor das associações culturais) silenciaram as reclamações de ontem, mesmo que alguns assuntos ficassem em aberto, tais como o financiamento das despesas de equipamento de escolas privadas de ensino médio e fundamental ou as modalidades de abertura de vagas para professores na rede católica. Na realidade, o assunto que constitui ainda um problema é de ordem axiológica. A hierarquia não pretende voltar a contestar a distinção das duas ordens, considerando que “a

⁵⁴ Conferência dos bispos da França, “**Proposer la foi dans la société actuelle II**”, op. cit., p. 46.

⁵⁵ Sobre este ponto, veja Mons. Hippolyte Simon, declaração de 15 outubro de 2000, **La Documentation catholique**, nº 2236, 19 de novembro de 2000, p. 985.

⁵⁶ Apesar duma observação neste sentido, *en passant*, em um discurso do antigo secretário da Santa Sé para as relações com os Estados. Mons. Tauran, declaração perante a Conferência dos bispos da França, 6 novembro 2003, **La Documentation catholique**, nº 2304, 21 de dezembro de 2003, p. 1136-1140.

⁵⁷ Cf. a declaração supracitada dos bispos franceses em data de 15 de junho de 2005.

⁵⁸ João Paulo II. “**Lettre à Mgr Jean-Pierre Ricard**”. 11 de fevereiro de 2006, op. cit.

Igreja não tem vocação nenhuma para ocupar-se do secular”⁵⁹. Ela reivindica não obstante, não só de ser ouvida, mas ainda de ser compreendida pelas autoridades públicas, o que é demasiado raro ao seu ver. Lembramos que Leão XIII, na linha de Santo Tomás de Aquino, falava da relação entre a Igreja e o Estado como de um *analogon* da relação entre a alma e o corpo. E o pedido pós-conciliar se dá ainda em nome desta “dualidade hierárquica”, apesar da adesão ao regime institucional oriundo de 1905. O magistério postula que o papel do Estado não é somente, como querem os liberais, de assegurar a coexistência pacífica das autonomias individuais. Ele consiste, para o bem mesmo dos cidadãos, em dirigir a sociedade segundo as regras do direito natural. Ora, os governos não têm a capacidade de atingir imediatamente ao conhecimento total destas regras: eles precisam sempre – devido a sua insuficiência ontológica – “tomar fora de si mesmos a medida que lhes é necessária em matéria de saber e de verdade concernente o bem”⁶⁰. Onde, então? O silogismo termina apontando para a Igreja: constituída por Deus como “intérprete autêntico de sua palavra”, somente ela possui o poder de declarar, na inerrância, os princípios de uma vida conseguida. Mons. Marty o afirmava já em 1971: “Os sacerdotes e os bispos não sabem tudo. Não temos uma competência técnica [...]; porém, temos uma competência evangélica, uma experiência de Deus, um conhecimento do homem [...]. A felicidade do homem está aqui em jogo.”⁶¹ Mons. Panafieu o repete 25 anos mais tarde: “A laicidade não equivale ao vazio ético [...]. Ela precisa de referências a fim de esclarecer o comportamento dos cidadãos. As religiões de nosso país – e singularmente a Igreja católica – com o seu projeto a respeito do homem [...] ao qual elas dão um valor de eternidade podem tornar-se os mais ricos fermentos de uma “laicidade aberta”.”⁶² Seria um engano pensar que este propósito de intervenção diz respeito somente a alguns domínios restritos: na realidade, a Igreja de hoje pretende devolver ao âmbito da lei divino-natural a totalidade da existência social, tanto na questão familiar quanto na questão econômica, tanto no problema da imigração quanto naquele da educação.⁶³

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Mons. Dagens. “La proposition chrétienne dans nos sociétés sécularisées”. In: **La Documentation catholique**, nº 2953, 5 de março de 2006, p. 226.

⁶¹ Mons. Marty. Entrevista para **Informations catholiques internationales**, 1º de junho de 1971, p. 15-19.

⁶² Mons. Panafieu. “Pour une nouvelle laïcité”. In: **La Documentation catholique**, nº 2152, 19/01/1997, p. 94.

⁶³ Evidentemente, esta reivindicação ‘integralista’ constitui um problema para os cristãos modernistas, cuja opinião se expressa por meio do Observatório cristão pela laicidade, que era antes muito próximo de Mons. Riobé, e hoje de Mons. Gaillot: “Denunciamos as pressões multiformes da Igreja católica sob o pretexto de uma pretendida “lei natural” (*Manifeste* de 11 de setembro de 2003).

Isto nos leva de volta à hipótese inicial. Faz sentido distinguir entre a laicidade institucional e a laicidade filosófica. A Igreja mudou, sem dúvida, em sua apreciação da primeira. Ela sonhava outrora, isto é, até 1945 e mesmo até 1965, com a restauração de uma ordem confessionalista. Ela admite desde o Vaticano II o regime separatista, à condição que este não reduza a fé à sua mera dimensão privada. Esta adaptação à instituição laica não desemboca, porém, numa aceitação da filosofia que a fundamenta originalmente. Sabe-se que, para os republicanos, a separação da Igreja e do Estado estava ligada com a afirmação da autonomia do político. Assim declarava Ferdinand Buisson antes da votação sobre a lei da separação: “Somos o país que decidiu aplicar sem hesitação as únicas leis da razão para governar as coisas humanas”. Ora, isso não é ainda a opção da hierarquia católica. Mesmo com o Vaticano II, ela permanece irredutivelmente ligada à sua atitude intransigente⁶⁴: ao contrário do que as doutrinas modernas da soberania querem, o político não pode ser ele mesmo o seu próprio princípio. Uma dívida o une ao criador da natureza: ele deve apoiar-se na lei moral que Deus instituiu, cuja “ciência depende unicamente dos sacerdotes”⁶⁵.

⁶⁴ Mesmo quando se trata de uma intransigência reconfigurada ou “ajustada”. A este respeito ; PORTIER, Philippe. *La pensée de Jean-Paul II*, op. cit.

⁶⁵ Tomás de Aquino. **De Regimine Principum I**. cap. 16, par. 824.

REFERÊNCIAS

ARDURA, Bernard. **Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte, 15 juillet 1802**. Paris: Le Cerf, 2001.

BEZECOURT, Jocelyn; SILVA, Gérard. **Contre Benoît XVI**. Le Vatican ennemi des libertés. Paris: Syllepse, 2006.

CHARBIT, Denis. Les catholiques face à la Séparation en 1905. **Colóquio França-Israel: dois modelos de laicidade**. Tel Aviv: Universidade de Bar-Ilan, p. 4-5, dez. 2005.

GREMON, Catherine; LEVILLAIN; Philippe. **Les lieutenants de Dieu, les évêques de France et la République**. Paris: Fayard, 1986.

HAARSCHER, Guy. **La laïcité**. Paris: Puf, 1996.

HILAIRE, Yves-Marie. **Histoire de la Papauté**. Paris: Le Seuil, 2003.

LEÃO XIII. Immortale Dei. 01 nov. 1855. In: **Lettres apostolique de S.S. Léon XIII**, t. 2, Paris: Bayard, s.d., p. 25.

LEÃO XIII. Immortale Dei. 01 nov. 1855. In: **Lettres apostolique de S.S. Léon XIII**, t. 2, Paris: Bayard, s.d., p. 27.

LEÃO XIII. Inter Sollicitudines. n. 26, 16 fev. 1892. In: MAUGENEST, Denis. (Org.) **Le discours social de l'Église catholique de France (1981-1992)**. Paris: Le Cerf, 1995.

LEÃO XIII. Inter Sollicitudines. n. 27. In: MAUGENEST, Denis. (Org.) **Le discours social de l'Église catholique de France (1981-1992)**. Paris: Le Cerf, 1995.

LEÃO XIII. Libertas. n. 204 e 207. 20 jun. de 1888. In: SOLESMENS, Moines de (Ed). **La paix intérieure des nations**. Paris: Desclée, 1957.

LEMOINE, Frédéric. **Les évêques français de Verdun à Vatican II**. Rennes: PUR, 2005.

LEFORT, Claude. **L'invention démocratique**. Paris: Fayard, 1981.

LEFEBVRE, Mons. Marcel. **Ils l'ont découronné**. Paris: Fideliter, 1987.

MAYEUR, Jean-Marie. **La question laïque (XIXe-XXe siècles)**. Paris: Fayard, 1997.

MINNERATH, Rolland. **Le droit de l'Église à la liberté**. Du Syllabus à Vatican II. Paris: Beauchesne, 1982.

PELLETIER, Denis. **La crise catholique, Religion, Société et Politique**. Paris: Payot, 2002.

PIO VII. Alocução no Consistório secreto de 24 de maio 1802. In: MONS. CAPRARA (Org.) **Concordat et recueil et brefs de N.S.P. le pape Pie VII sur les affaires actuelles de l'Église de France**. Paris: Le Clerc, Roudonneau, Lenormant, 1802. p. 5-6.

PIO IX. Syllabus. n. 55. 1864. In: ARMOGATHE, Jean-Robert. (Org.). **Pie IX, Quanta cura et Syllabus**. Paris: Pauvert, 1967. p. 49-71.

PIO X. Vehementer nos. 11 fev. 1906. In: MAUGENEST, Denis. (Org.) **Le discours social de l'Église catholique de France (1981-1992)**. Paris: Le Cerf, 1995, p. 63.

PIO X. Gravissimo officii. In: **Le discours social de l'Église catholique de France**. n.10. 1995.

POULAT, Émile. Du principe de catholicité au principe de laïcité. **Philosophie politique**, Paris, n. 4, p. 73-87, novembro de 1993

REMOND, René. Église et État : une seconde séparation?. **Projet**, n. 64. p. 445-454, 1972.

RÉMOND, René. **Touvier et l'Église**. Paris: Fayard, 1992.

WALZER, Michaël. **Traité sur la tolérance**. Paris: Gallimard. 1998.