

Este nuevo ensayo –titulado *Estado y religión de acuerdo con los Estados Unidos de América. Análisis y sistematización del modelo relacional* (EAE, 2012)– profundiza en los fundamentos de la particular idiosincrasia de EE.UU. con el objetivo de clarificar el nexo que une la libertad religiosa (ámbito de autonomía interna del individuo *versus* la *comunitas*) con los elementos del poder (instituciones civiles *vs.* eclesiásticas) y lo sagrado (conocimiento científico *vs.* teológico); demostrando que, efectivamente, “la religión es el cimiento y el cemento social estadounidense”.

Partiendo de esta base, la nueva obra de Sánchez-Bayón analiza el origen de aquellas relaciones para poner de manifiesto que, como decía Platón, “en todas las cosas, naturales y humanas, el origen es lo más excelso”. Esa búsqueda de las raíces del Derecho Eclesiástico del Estado en los EE.UU. –una rama especial y autónoma de su ordenamiento jurídico que no se corresponde exactamente con el modelo que se consolidó en la Europa continental, mostrándose mucho más vital que su agónico homólogo europeo– no se ciñe tan solo a las cláusulas constitucionales o a su interpretación jurisprudencial sino que inquiera las declaraciones, los tratados y, sobre todo, la rica variedad normativa posterior, alejándose de cualquier impostura.

Ésta es la afortunada línea de conocimiento que desarrolla el investigador de la Universidad Loyola Andalucía para desentramar la cultura político-jurídica estadounidense; una de las primeras que logró materializar un poder estatal limitado y una sacralidad religiosa para lo temporal, gracias a las directrices provenientes de la articulación de un modelo relacional de Estado-religión basado en la libertad, tan elástico como flexible, que ha sido capaz de integrar una gran pluralidad de expresiones de la religiosidad (desde las formas más tradicionales hasta el pragmático evangelismo social).

El resultado de su estudio conforma un libro tan original como minucioso que sabe mantener el habitual espíritu multidisciplinar que ya singularizó la tesis que defendió el autor, sobre esta misma materia, para optar al grado de Doctor en Derecho por la Universidad Complutense, de Madrid; en la práctica, este gran valor significa que aunque se trata de una obra eminentemente jurídica, el autor ha sabido concebir su estudio del Derecho Eclesiástico de los Estados Unidos sin olvidar la existencia de otras ramas del saber –como son la Historia, la Política, la Filosofía o la Sociología– de forma que su análisis se convierte en un enriquecedor planteamiento interdisciplinario, lo que al fin y al cabo trasluce la amplia formación del escritor y la pluralidad de enfoques de su metodología de trabajo; asimismo, aunque debe reconocerse que este libro es más adecuado para un lector de perfil alto, resulta gratificante la variedad de fuentes que se citan, incluyendo cerca de quinientas referencias a pie de página que aportan tanta o más información que el propio cuerpo del volumen y que son imprescindibles para que el lector asuma el ingente trabajo que ha desarrollado su autor.

CARLOS PÉREZ VAQUERO

TAWIL, E., *Laïcité de l'État & liberté de l'Église*, Perpignan, Artège, coll. Canonica, 2013, 157 pp.

Ce petit ouvrage a le mérite de la clarté et témoigne de la capacité de synthèse de son auteur ainsi que de sa maîtrise du sujet. L'ouvrage comporte quatre chapitres. Le premier porte, e nature franchement historique, sur la notion d'« Église société parfaite » (p. 17-45) : après avoir présenté la qualification de société parfaite et sa réception

dans le magistère de l'Église, l'auteur montre la supériorité des fins de l'Église et son indépendance, avec son pouvoir sur les matières spirituelles et la notion de pouvoir temporel indirect, puis la concorde entre l'Église et l'État. Y fait suite la distinction entre la situation d'un État catholique (soit confessionnel soit tolérant) et d'un État non catholique. Une conclusion partielle amène à se demander ce qu'il reste de la doctrine de l'Église société parfaite dans l'ecclésiologie du concile Vatican II et les textes du magistère. L'auteur est d'avis que « lorsqu'on prend pour grille de lecture la doctrine de la société parfaite, avant comme après le Concile, l'Église peut être qualifiée de société 'qui possède en soi toutes les ressources qui sont nécessaires à sa subsistance et à son action' (*Immortale Dei*) » (p. 44). Il est certain que si l'Église ne fait pas de la reconnaissance de sa nature de société parfaite le fondement de sa revendication de liberté face à l'État, il n'en reste pas moins que ce qui compte, ce n'est pas tant l'emploi de l'expression *societas iuridice perfecta* que d'en maintenir le contenu, faute de quoi le sens de l'idée de l'Église comme sacrement du salut se trouverait vidée de son sens.

Le second chapitre porte sur « le droit naturel à la liberté de religion » (p. 47-77). Il se développe sur deux registres : l'objet du droit naturel à la liberté religieuse et les prémisses ecclésiologiques. Quant au premier aspect, l'auteur rappelle le lien entre la liberté religieuse et la nécessité de l'Église pour le salut, ce qui entraîne l'obligation morale de suivre sa conscience et d'adhérer à l'Église lorsque l'on sait qu'elle est nécessaire au salut (liberté de conscience dont on sait qu'elle est de plus en plus battue en brèche de nos jours dans un pays comme la France, mais pas seulement chez elle). Le fondement du droit civil à la liberté religieuse n'est autre que la dignité de la personne humaine et ses aspects essentiels sont la liberté religieuse individuelle, la liberté religieuse des collectivités religieuses et la liberté religieuse de la famille. La section plus spécifiquement ecclésiologique souligne la distinction entre l'Église et al société civile et l'autonomie des réalités temporelles, puis l'Église comme communauté de foi, c'est-à-dire des fidèles du Christ, et gardienne de la Révélation.

La *Libertas Ecclesiae* fait l'objet du troisième chapitre (p. 79-98). Elle se décline sur deux modes. L'indépendance de l'Église et son lien avec l'État d'abord, ce qui demande de mettre en évidence le fondement de l'Église indépendamment du pouvoir civil, la nature de l'Église hors d'atteinte du pouvoir civil, les fins de l'Église indépendamment du pouvoir civil, et la coopération entre l'Église et la société civile. Le deuxième aspect est celui de la revendication de droits propres – « innés », dit le Code – exclusifs et indépendants du pouvoir civil, dans les domaines du *munus sanctificandi*, du *munus docendi*, du *munus regendi*, des sanctions et des biens temporels. Reste à se prononcer sur l'appréciation du respect de la revendication dans le droit commun et avec la question de l'État confessionnel.

Le dernier chapitre amène l'auteur à envisager les rapports entre l'Église catholique et la laïcité (p. 99-120). L'épiscopat français a publié une déclaration, le 13 novembre 1945, dans laquelle il a énuméré les sens acceptables de la laïcité et ceux qui ne l'étaient pas. Le premier sens acceptable est celui de « la souveraine autonomie de l'État dans son domaine temporel, son droit de régir seul toute l'organisation politique, judiciaire, administrative, fiscale, militaire de la société temporelle, et, d'une manière générale, tout ce qui relève de la technique politique et économique » ; la « laïcité d'État » peut aussi « être entendue en ce sens que, dans un pays divisé de croyances, l'État doit laisser chaque citoyen pratiquer librement sa religion ». La première conception n'est acceptable « qu'au regard de la doctrine du droit public ecclésiastique, qui définit l'Église et l'État comme deux sociétés autonomes, tandis que la deuxième défi-

dition est une traduction de la distinction entre les pays de thèse ; desquels l'Église catholique attendait qu'ils reconnaissent l'ensemble des droits qu'elle revendiquait, et les autres nations » (p. 107). Les deux sens à rejeter sont, d'une part, celui de la laïcité comme « doctrine philosophique qui contient toute une conception matérialiste et athée de la vie humaine et de la société » et « un système de gouvernement politique qui impose cette conception aux fonctionnaires jusque dans leur vie privée, aux écoles de l'État, à la nation tout entière », et, d'autre part, la laïcité conçue comme « la volonté de l'État de ne se soumettre à aucune moral supérieure et de ne reconnaître que son intérêt comme règle de son action ».

Le dernier point traité, sans doute le plus novateur, même si, du fait des conditions politiques conjoncturelles, il a perdu de son actualité en France, est celui d'une doctrine catholique de la laïcité, partant d'une « légitime et saine laïcité », déjà prônée par le Serviteur de Dieu Pie XII, mais qui n'apparaît pas dans les textes du concile Vatican II. Toutefois les documents conciliaires établissent nettement la distinction des sociétés civile et religieuse (cf. *GS76* § 2 ; *LG* 36), la coopération entre elles (cf. *Ibid.*), l'autonomie des réalités temporelles (cf. *AdG* 12) régies par leurs lois propres (cf. *AA* 7 ; *GS36* § 2). Saint Jean-Paul II fera remarquer, dans une lettre aux évêques de France, le 11 février 2005, que le principe de la laïcité bien compris « appartient à la doctrine sociale de l'Église. Il rappelle la nécessité d'une juste séparation des pouvoirs ». Une évolution se fait jour avec la notion de « laïcité positive », employée pour la première fois par le ministre de l'Intérieur et des cultes de l'époque, M. Jean-Pierre Chevènement, en novembre 1997, à l'occasion de l'ordination épiscopale de Mgr Joseph Doré, comme archevêque de Strasbourg, en territoire concordataire. Lors de sa visite officielle au Vatican, en décembre 2007, le président de la République, Nicolas Sarkozy, a appelé de ses vœux « l'avènement d'une laïcité positive, c'est-à-dire une laïcité qui, tout en veillant à la liberté de penser, à celle de croire et de ne pas croire, ne considère pas que les religions sont un danger, mais plutôt un atout » (discours au palais du Latran). La laïcité positive était ainsi présentée comme un objectif pour garantir la liberté de conscience, une attitude visant à ne pas voir un danger dans les religions, une méthode fondée sur le dialogue. Lors de son voyage pastoral en France, en 2008 (et non en 2010, comme l'écrit l'auteur), le pape émérite Benoît XVI a repris cette notion devant le président Sarkozy. Il devait y revenir dans son message pour la Journée mondiale de la paix, du 1^{er} janvier 2011, dans lequel la laïcité positive qualifie les institutions publiques, l'insistance est mise sur la reconnaissance de « la dimension publique de la religion », il est fait état du « dialogue sincère entre les institutions civiles et religieuses pour le développement intégral de la personne humaine et l'harmonie de la société », en même temps que le Pontife romain relevait et rejetait les atteintes à la laïcité et condamnait aussi le refus de reconnaître la place de la religion dans l'histoire en Occident, ce que l'on appelle « les racines chrétiennes de l'Europe » (que certains dirigeants français ont poussé à ne pas faire figurer dans le Traité de Maastricht).

L'ouvrage s'achève avec une bibliographie abondante (p. 127-152).

DOMINIQUE LE TOURNEAU