

VERDSLIGGØRELSE A LA FRANÇAISE

Den franske stats opgør med den katolske kirke

Lene Frølund Thomsen

Introduktion

Artiklens mål er at belyse og vurdere karakteren af den franske stats opgør med kirken, hvorunder der særligt vil blive lagt vægt på den dramatiske udvikling i årene fra 1879-1905 under den 3. Republik. Det er primært hensigten at drøfte de kontroversielle principielle dilemmaer, der er involveret i republikanernes opgør med den katolske kirke under demokrati- og nationsopbygningen i begyndelsen af den 3. Republik. Der skal herunder navnlig sættes fokus på misforholdet mellem de politiske liberale hensigtserklæringer og den politiske praksis, som særlig markant kommer til udfoldelse under debatten om indretningen af den verdslige folkeskole i 1880'erne.

Der tages afsæt i Revolutionen i 1789, som er den politiske modernitetsbegivenhed par excellence, der både markerer indledningen på opgøret med den katolske kirke og dernæst er en forudsætning for at forstå al senere religions- og demokratidebat i Frankrig i såvel politisk som intellektuelt regi.

Når man – på det rent terminologiske plan – skal betegne statens opgør med kirken i Frankrig, bør der indledningsvist peges på et særligt dilemma, der knytter sig til det begrebsmæssige valg mellem sekularisering og verdsliggørelse. Da statens opgør med kirken i Frankrig involverer et brud med den romersk-katolske kirke, indebærer det, at konfrontationen antager en særligt kontroversiel karakter, som – alt andet lige – ikke kendes tilsvarende i protestantiske lande. Den franske sociolog Françoise Champion peger herunder på, at der bør foretages en sontring mellem sekularisering og verdsliggørelse med henblik på at eksplicite en væsentlig nuanceforskel mellem de to former for religionsopgør:¹

La logique de *laïcisation* est caractéristique des pays catholiques, là où l'Église (catholique) s'estime avoir vocation à une prise en charge globale de la vie sociale, et se pose comme une puissance en vis-à-vis et en concurrence de l'État. *Le pouvoir politique est mobilisé pour soustraire ... les personnes et les différentes sphères de l'activité sociale à l'emprise de l'Église ...* Cette intervention du pouvoir politique est sous-tendue par le conflit, plus ou moins violent au atténué ... entre cléricaux et anti-cléricaux ... (Champion 1993, 48).

¹ Det skal understreges, at denne begrebssontring naturligvis er udtryk for en generalisering. Som det vil komme til at fremgå i det følgende, er det det enkelte lands regering eller styre, der så at sige bestemmer, hvordan opgøret med religionen skal udmønte sig.

Dans la logique de *sécularisation*, il y a transformation conjointe et progressive de la religion et des différentes sphères de l'activité sociale. Cette logique, caractéristique des pays protestants, existe aussi en contexte catholique, mais elle est limitée par la nature même de l'Église catholique ... L'Église protestante ... n'est pas une puissance comparable à l'Église catholique inscrite vis-à-vis de l'État, mais une institution dans l'État ... (Champion 1993, 48).

På baggrund af denne centrale begrebsdifferentiering bliver det således tydeliggjort, at verdsliggørelse bør betragtes som den adækvate betegnelse for det politiske kirke- og religionsopgør i de katolske lande, hvor staten effektuerer et direkte brud med kirkens institutionelle og politiske magt. Sagt på en anden måde: verdsliggørelse er hovedsageligt et politisk begreb og bør derfor kun anvendes, så længe man diskuterer religionsopgør på et statsligt, dvs. politisk niveau.²

I. Den store Revolution

1. Menneskerettighedserklæringen og magtproblematikken

Den franske Revolution i 1789 er identisk med afviklingen af feudalsamfundet og det absolutte monarki, der var funderet i enhedsdevisen: "Une foi, une loi, un roi" (Willaime 1988, 133).

Med Revolutionen foretages en gennemgribende nyrestaurering af det franske samfund – både strukturelt og ideologisk, hvilket mest essentielt kommer til udtryk ved, at samfundet får nyt legitimerings- og suverænitetsgrundlag: "Art. 3 – Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément" (Morange 1988, 116). Nationen optræder således som den nye fællesskabsetablerende og suverænitetsgivende instans, som udtryk for et forenet folk (almenviljen), hvis eksplicite udtryk er loven (Art. 6) (Morange 1988, 116). Hermed er det moderne nationsbegreb blevet formuleret: nationen defineres som et politisk fællesskab, hvis legitimeringsgrundlag udelukkende ligger inden for nationen, hvilket indebærer, at der ikke anerkendes nogen magt over eller ved siden af den lovgivende magt.³ Suveræniteten har således skiftet subjekt: Kirke og religion er blevet underlagt den verdslige magt, dvs. kirken har mistet sit politiske monopol.

² Hvis man derimod diskuterer religionsopgør på et socio-økonomisk eller på et intellektuelt-videnskabeligt niveau, vil sekularisering ofte være den adækvate betegnelse, uanset hvilken religionsform, der brydes med. Sekularisering har en langt bredere og mere generel betydning end verdsliggørelsesbegrebet.

³ Definitionen af loven har været et af de mest omdiskuterede punkter i Menneskerettighedserklæringen. Loven skal – principielt set – være et udtryk for almenviljen, dvs. folket (Art. 6). Den skal dog ikke nødvendigvis udgå direkte fra folket (jf. Konstitutionen i 1791), hvorved magten risikerer at miste sin folkelige basis. Jean Morange peger her på faren for, at lovgiveren bliver almægtig, idet der ikke eksisterer nogen beskyttelse af individet mod loven (Morange 1988, 88). Også under den 3. Republik, hvor der eksisterer lige og almindelig valgret, viser dette sig at blive et reelt problem.

Magtproblematikken udgør på sæt og vis selve nerven i Revolutionens opgør med Det Gamle Regime. Herunder er det afgørende at forstå udformningen af det nye nationsbegreb som en direkte reaktion på den rets- og magtmæssige vilkårlighed, der blev praktiseret af de privilegerede stænder – adel og gejstlighed – under enevælden. Nationsbegrebets indhold markerer et brud med enhver form for lokal magt- og korporationsdannelse.⁴ Som det senere vil fremgå, får denne politiske kamp mod lokale særinteresser en afgørende betydning for karakteren af den franske stats opgør med kirken både senere i revolutionsperioden og igen under etableringen af den 3. Republik.

Revolutionens skelsættende betydning manifesteres ligeledes i den politiske frisættelse af individet. Individet forstås ikke længere som et væsen, der er udstyret med gudskabte kvaliteter og bundet til standsmæssige forhold. Med Menneskerettighedserklæringen proklameres det epokegørende frihedsprincip, at den nye nation udgøres af (principielt) lige og frie individer, der er udstyret med naturlige rettigheder: “Art. 1. – Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ...” (Morange 1988, 116).⁵ Til de naturlige rettigheder hører menings- og trosfriheden: “Art. 10. – Nul ne doit être inquieté pour ses opinions, même religieuses ...” (Morange 1988, 116). Religion er således blevet gjort til et privat, dvs. et personligt anliggende, som indebærer, at det enkelte individs samvittighed indsættes som øverste domsmyndighed i forhold til tros- og religionsspørgsmålet.⁶ Det religionssyn, der her bringes til udfoldelse, udgør kongstanken i det antiklerikale idékompleks (der kort blev introduceret i det indledende citat af Champion). Antiklerikalismen kan siges at være en sammenfattende betegnelse for det kirke- og religionsopgør, som Revolutionen indleder:

L'anticléricalisme fait sien l'axiome de l'individualisme libéral selon lequel la religion est affaire privée: si chacun est libre d'avoir une religion – ou de n'en pas avoir, – la société ne doit pas en être affectée. L'anticléricalisme adhère aux grands principes qui définissent la conception de laïcité: séparation du religieux et du profane, indépendance absolue de l'État à l'égard des Églises ... (Rémond 1976, 14).

I denne indledende fase under Revolutionen antager det politiske opgør med katolicismen en forholdsvis moderat karakter. Det indbefatter ikke nogen yderligtgående kamp mod kirken, men er primært en politisk og retsmæssig realisering af natur-

⁴ I 1791 formuleres et dekret, der afskaffer lav og korporationer. Samme år forbydes alle faglige sammenlutninger for både arbejdstagere og arbejdsgivere, udmøntet i den såkaldte Le Chapelier-lov (Furet 1988, 118). Disse politiske initiativer vidner i eklatant grad om Revolutionens modstand mod særinteresser og dens tilsvarende entydige betoning af individet som nationens bærende enhed.

⁵ Det franske rige består således af enkeltindivider med lige rettigheder. Det betegner essensen i ordet borger, “citoyen” (jf. Art. 6). Der ligger heri et opgør med titlernes og stændernes samfund (Furet 1988, 112).

⁶ Man bør her notere sig den rent sproglige udformning af Art. 10: Formuleringen “... même religieuses ...” giver anledning til at trække på smilebåndet og indikerer med al tydelighed, at religionsspørgsmålet ér et emne af yderst følsom og kontroversiel karakter.

retten og af oplysningsfilosofiens krav om, at religionen underlægges det verdslige. Det er privilegiernes og monopolernes samfund, der har fået dødsstødet, og den borgerlige individualisme, der har sejret.

2. Den konstitutionelle kirke

En af de betydningsbærende begivenheder i revolutionsårenes opgør med den romersk-katolske kirke er Nationalforsamlingens vedtagelse af præsteskabets borgerlige forfatning (1790). Denne kirkeordning får kun en kort levetid, men er væsentlig i den forstand, at den vidner om en markant betoning af den gallikanske tradition, der betegner et genuint fransk fænomen (Grane 1982, 28). Den politiske målsætning er herunder at konstituere en kirke på nationalt niveau, der er stillet under statens kontrol, hvorved det franske styre sikrer sig kontrollen over de religiøse anliggender. Med forfatningen besluttet det, at alle præster ved deres indsættelse skal sværge troskab til nationen: “Je jure d’être fidèle à la Nation, à la loi et au roi et de maintenir de tout mon pouvoir la Constitution du Royaume ...” (Martin 1990, 91). Udmøntningen af den nationale kirkeforfatning indebærer, at paven sættes uden for indflydelse på reguleringen af den franske kirkes forhold og valg af præster. Denne forfatning kommer til at optræde som en alvorlig splittelsesfaktor, da mange præster afslår at sværge ed til nationen. Det bliver indledningen på en dramatisk religionskonflikt, der tillige får politiske implikationer.

3. Revolution og kirke under Konventet

1793 markerer et skelsættende årstal i revolutionsperioden. Efter de voldsomme splittelser, som den konstitutionelle forfatning har sendt ud gennem landet, føres kampen nu for at redde revolutionen og for at sikre republikken, der er blevet proklameret i 1792. I denne periode, hvor jakobinerne er ved magten, ændrer revolutionen radikalt karakter. Den udvikler sig til at blive en regulær nedkæmpelse af katolicismen, eller man vil: en systematisk af-kristningskampagne, der involverer plyndringer og ødelæggelse af kirkens ejendomme. De voldsomme fremstød mod kirken begrundes fra politisk side med mistanke om, at de kirkelige seancer dækker over kontrarevolutionære sammensværgelser (Grane 1982, 32).

Med henblik på at konsolidere republikkens og nationens enhed indstiftes en ny, republikansk tidsregning samt revolutionære kultformer til hyldest af nationen, herunder dyrkelsen af det Højeste Væsen: “... ce véritable culte veut réconcilier le pays avec l’idéal révolutionnaire dans une pédagogie contraignante ...” (Martin 1990, 183). Staten udviser i denne periode et stærkt ideologisk engagement, idet den etablerer et værdimæssigt alternativ til katolicismen.

Selv om man kan vælge at anlægge det synspunkt, at perioden under Konventet bør betragtes som en politisk parentes og følgelig er uden væsentlig betydning for eftertiden, spiller det imidlertid en afgørende rolle for forståelsen af verdsliggørelsesinitiativernes *karakter*, at den nyindstiftede republik, i sine bestræbelser på at sikre den nationale enhed, har præsenteret sig som et direkte alternativ til katolicismen. Den

ideologiske rolle, som staten her optræder i, illustrerer noget væsentligt om republikanernes fortolkning og udmøntning af forholdet mellem stat og nation: "La France révolutionnaire et jacobine prétendument porteuse d'un projet de transformation radicale de l'homme d'un poids idéologique qui l'a rendu partiale et partielle, et l'a en quelque sorte délaïcisée (Haarscher 1996, 75). Den franske egenart manifesteres således ved, at staten ikke blot fungerer som en neutral regulerende ramme for samfundet, men tilmed optræder i en synlig og dominerende rolle i selve udformningen af samfundets moralske og værdimæssige grundlag.

I tilknytning hertil bør der peges på, at jakobinernes kirkefjendtlige adfærd skal ses i det særlige forklaringsperspektiv, der blev nævnt under drøftelsen af magtproblematikken i Menneskerettighedserklæringen. Reaktionen på den mangfoldighed af lokal-magt og særinteresser, der herskede under enevælden, spiller en central rolle som motiveringsfaktor for republikanernes af-kristningskampagne: "Après 1789, la construction de la nation et la lutte contre les particularismes vont de pair. Particularismes et privilèges finissent même par être confondus" (Rosanvallon 1990, 103). Det er primært i et sådan fortiden-skræmmer-perspektiv, at man skal se statens yderligtgående kamp mod den katolske kirke – en problematik, der delvist skal gentage sig under den 3. Republik.

II. Konkordatet i 1801: en reorganisering af katolicismen

Ved århundredets afslutning er kirkens position stærkt svækket. Samtidig står det klart, at Konventets – og senere Direktoriets – forsøg på at af-katolicere franskmændene har været en fejlslagen politik. Befolkningen i landområderne er stadig stærkt forankret i katolicismen (Tulard 1991, 98). Der er således frem for alt brug for at få skabt ro om de religiøse anliggender. Det bliver Napoleon Bonaparte, der genetablerer freden. Han genoptager kontakten med Rom og indgår i samarbejde med paven det såkaldte konkordat i 1801, der juridisk kommer til at danne ramme om forholdet mellem stat og kirke frem til 1905. Med konkordatet får katolicismen igen en officiel status – ikke som statsreligion, men som det store flertals religion (Cholvy 1991, 18).⁷

Som med den konstitutionelle kirkeforfatning i 1790 gør den franske regering krav på at bevare kontrollen med de religiøse anliggender. Napoleon føjer egenhændigt en række tillægsartikler til konkordatet, som lægger en afgørende begrænsning på Roms indflydelse og giver tilsvarende beføjelser til den franske regering; sikringen af den gallikanske tradition optræder herunder som et centralt punkt (Cholvy 1991, 20).

⁷ Den katolske kirkes samfundsmæssige legitimitet i det 19. århundrede (frem til 1881) kommer bl.a. til udtryk via dens indflydelse på skole- og undervisningsområdet – navnlig med den såkaldte Falloux-lov, der gennemføres i 1850 (Poulat 1987, 256). Med denne undervisningsreform får katolicismen stor indflydelse på både folkeskole og det højere undervisningssystem. Det skal understreges, at Falloux-loven ikke har nogen direkte forbindelse til konkordatet.

Konkordatet betegner en forholdsvis uinteressant parentes i diskussionen af den politiske verdsliggørelse af nationen. Set med verdslige – republikanske – øjne betegner aftalen et klart tilbageskridt sammenlignet med revolutionsårene, idet katolicismen igen har fået en samfundsmæssig legitimitet. Dog er der ikke tale om en genindførelse af religionens politiske magt som under feudalsamfundet; efter 1801 har staten stadig en verdslig status i den forstand, at den har en egeneksistens uafhængig af religionen (Baubérot 1990, 45).

III. Institutionaliseringsen af den 3. Republik

Årene fra 1880-1905 under den 3. Republik er den mest relevante periode at opholde sig ved, når man skal forstå, hvad der er særegent ved de politiske verdsliggørelsesinitiativer i Frankrig. Det er i denne periode, at republikken endeligt indføres som politisk styreform (1879). I disse år konstitueres det moderne liberale demokrati, hvilket bl.a. kommer til udtryk i proklamationen af en lang række af de demokratiske rettigheder (se Rivière 1986, 272). Endeligt vedtages loven om adskillelse af kirke og stat. Kort sagt: perioden betegner den egentlige etableringsfase i opbygningen af den moderne franske nation, hvor nationen får den juridiske og institutionelle udformning, som i vid udstrækning stadig er gældende i dag.

I denne etableringsfase er det særligt opbygningen af en verdslig folkeskole, der bliver republikanernes hellige mantra. Indretningen af folkeskolen bliver i årene fra 1879-1904 hovedstridsemnet mellem republikanerne og kirken. Det er igennem denne strid, at vi får adgang til at forstå det særegne ved statens verdsliggørelse af nationen.

Det, der gør skole- og undervisningsspørgsmålet til en så betydningsbærende faktor i belysningen af forholdet mellem stat og kirke, er primært, at skolen bør ansues som en refleksion af forholdet mellem religion, stat og civilsamfund (se Willaime 1993, 384f). Den målsætning, der formuleres for folkeskolen samt de ideologiske principper, den baseres på, afspejler i eminent forstand statens visioner for det fælles samfundsliv. Skolen er således ikke blot central i kraft af dens funktion som undervisningsinstitution men i lige så høj grad i kraft af at være en socialiserings- og samfundsintegrerende faktor.

1. De verdslige folkeskolereformer

Efter at have sikret sig den politiske magt er målsætningen for republikanerne, via folkeskolen, at opbygge og samle nationen. Herunder er republikanernes synspunkt, at det er nødvendigt at bryde med Falloux-loven (jf. note 7), idet den anses for at have været en direkte hindring for etableringen af den nationale enhed. Det betragtes således som en politisk nødvendighed at etablere en adskillelse mellem kirke og folkeskole. Her udtrykt allerede i 1871 af den berømte republikanske politiker Léon Gambetta, der mere end nogen anden er kommet til at stå som symbolet på den antiklerikale ånd under den 3. Republik: "... Si vous leur confiez l'éducation ... vous vous trouverez en présence

d'une espèce humaine amollie, débilitée, résignée à subir toutes les infortunes ..." (jf. citat i Rémond 1976, 188).⁸

Hovedkræfterne bag de nye folkeskolelove er Jules Ferry, der bliver undervisningsminister i 1879 og derefter regeringschef i 1883, samt Ferdinand Buisson, der bestrider posten som leder af folkeskolen fra 1879-96. De to står i spidsen for en række af de mest epokegørende demokratiseringsinitiativer under opbygningen af den moderne folkeskole i Frankrig. Initiativerne udmøntes bl.a. i lovene om tvungen og gratis undervisning (Boussinesq 1994, 62-64).

Akilleshælen i skolereformerne er i altovervejende grad verdslighedsbegrebet. Begrebet formuleres ikke eksplicit, hvilket i sig selv vidner om, at det har været et omstridt og konfliktfyldt tema. Dog er verdslighedsprincippet både en naturlig konsekvens af bestemmelserne om tvungen og gratis undervisning og dernæst kommer det indirekte til udtryk i følgende artikel: "Article 2: (1882): Les écoles primaires publiques vaqueront un jour par semaine, afin de permettre aux parents de faire donner ... à leurs enfants l'instruction religieuse en dehors des édifices scolaires" (Boussinesq 1994, 71). Med denne såkaldte nøgleartikel i reformlovene erklæres det, at folkeskolen gøres neutral i forhold til konfessionelle anliggender. Princippet har en så uforbeholden karakter, at der end ikke gives mulighed for at modtage religions-/katekismeundervisning inden for folkeskolens bygninger. Følgelig kan det fastslås, at der med den nye skolelov insisteres på at indføre et konsekvent adskillelsesprincip mellem folkeskole og konfessionel undervisning, hvilket sågar markeres med et krav om en direkte fysisk adskillelse. Fra politisk side begrundes dette med, at kun ved at holde den konfessionelle undervisning ude af folkeskolen, er det muligt at beskytte samvittighedsfriheden og mindretallets rettigheder. Her formuleret af Ferry: "... par respect de conscience, par respect pour ce grand principe qui veut que toutes les fonctions soient accessibles à tous les Français ..." (jf. citat fra Chevallier 1981, 310). Essensen i det politiske synspunkt, der her bringes til udtryk, er, at verdslighedens begrundelse og målsætning er at beskytte samvittighedsfriheden – dvs. verdslighedsprincippet skal primært være en garanti for tolerance og frihed. Hermed er formuleret den overordnede og principielle politiske programerklæring såvel for folkeskolen som for opbygningen af nationen.

Undervisningsfrihed med modifikationer

Et andet adskillelsesprincip kommer til udtryk i udmøntningen af loven om undervisningsfrihed. Undervisningsfrihed er integreret i de nye skolereformer, hvilket vil sige, at skoleloven inkluderer et pluraliseringsprincip. Dermed står det – i princippet – borgerne frit for at vælge mellem privat- og folkeskole.⁹ Blot er der den væsentlige detalje at indskyde, at der ikke bevilges statsstøtte til privatskolerne. Claude-Albert

⁸ Discours de Gambetta à Saint-Quentin, 16 novembre 1871.

⁹ Her gøres loven fra 1875 gældende (Cholvy 1991, 73).

Colliard identificerer systemet på følgende vis: “Le régime de la liberté *hors de l’État*” (Colliard 1989, 480; min kursivering).¹⁰ Den politiske begrundelse for ikke at lade pengene følge valgfriheden, er navnlig, at det anses som et brud på verdsligheds- (neutralitets-)princippet at yde økonomisk støtte til de private (konfessionelle) skoler.

I tråd med forbudet om religionsundervisning i folkeskolen kan der således peges på, at det politiske krav er en absolut og konsekvent adskillelse af det verdslige (stat og folkeskole) og det konfessionelle (kirke og privatskole). Resultatet bliver, at der ikke eksisterer en reel ligestilling mellem de to undervisningssystemer, idet det er en banal – men dog væsentlig – kendsgerning, at rettigheder, der ikke følges af økonomiske midler, er underlagt særligt vanskelige betingelser for at kunne komme til udfoldelse. Kort sagt: Det er omkostningsfyldt – i økonomisk forstand – at gøre brug af retten til at vælge de konfessionelle skoler.

Sammenholder man den politiske udformning af undervisningsfriheden med den særligt restriktive lov, der udmøntes for de religiøse kongregationers ret til at undervise, kan der spores en klar politisk holdningstilkendegivelse, der ikke umiddelbart er identisk med neutralitet. Den konflikt, der vedrører de religiøse kongregationers ret til at undervise, skal senere drøftes som et særskilt problem, da vi dermed når til kulminationen på de politiske verdsliggørelsesinitiativer.

Undervisning i en verdslig borgermoral

Det emne, der i særlig grad optager republikanerne i debatten om opbygningen af den moderne nation, er indførelsen af en ny verdslig samfundsmoral, hvorunder folkeskolen bliver forum for virkeliggørelsen af projektet: “Art. 2. (1882): L’enseignement primaire comprend l’instruction morale et civique ...” (Boussinesq 1994, 75). Det er frem for alt indholdet af denne disciplin, der er nøglen til at forstå den verdslighedsmodel, som republikanerne nu bringer til udfoldelse: “... le but de cette instruction consiste à faire ‘aimer et chérir la Révolution française ainsi que l’état de choses qui en est sorti’: Les principes de 1789 qui sont, ajoute Ferry, ‘l’âme même de la patrie’” (Baubérot 1990, 90). Det tydeliggøres således, i hvilken udstrækning, det er intentionen at etablere en direkte forbindelse mellem Revolutionen i 1789 og konstitueringen af en ny verdslig samfundsmoral under den 3. Republik. Republikken og dens institutioner skal udformes som en hyldest til de demokratiske frihedsprincipper, der blev proklameret med Menneskerettighedserklæringen i 1789 og til det oplysningsfilosofiske grundlag, den hviler på. Dermed får vi et begyndende indtryk af det filosofisk-videnskabelige engagement, som staten udviser under opbygningen af republikken.

Det mere konkret videnskabelige indhold, der fra politisk side formuleres for den nye verdslighedsmodel kommer markant til udfoldelse i følgende uddrag fra en tale af Ferry:

¹⁰ Først i 1959 indføres der i egentlig forstand statsstøtte til privatskolerne: “On passe du système de la liberté hors de l’Etat ... à celui de la liberté dans l’État ...” (Mégrine 1963, 65).

... Moral théologique, morale positive, *il faut choisir* ... C'est donc à ce premier point de vue une nécessité inéluctable de remplacer par autre chose cet ensemble de préceptes moraux que le bon sens et le progrès des lumières affaiblit de plus en plus tous les jours ... L'histoire de l'humanité pour nous est une constante ascension de la barbarie vers la civilisation ... (jf. citat i Chevallier 1981, 435-439; min kursivering).¹¹

Her tilkendegives det med al tydelighed, at det er hensigten helt og holdent at frigøre den nye samfundsmoral fra al teologisk-religiøs tankegods.¹² Med en pointeret kompromisløshed understreger Ferry, at der eksisterer et uforeneligt modsætningsforhold mellem religion og videnskab, hvilket indebærer, at der ikke kan blive tale om at indgå et samarbejde med religionen under opbygningen af den nye nation (jf. citatet: "il faut choisir"). Relationen mellem religion og videnskab anskues i lyset af et entydigt evolutionistisk perspektiv, hvor synspunktet er, at videnskabens fremskridt er proportional med menneskehedens fremgang.

Republikanernes hyldest til positivismen

Det er helt afgørende i denne verdslighedsdiskussion at pege på den tætte forbindelse mellem det intellektuelle (samfundsvidenskabelige) og det politiske religionsopgør. Auguste Comtes positivistiske videnskabssyn og herunder hans stadieteori kan i vidt omfang ses reflekteret i de politiske taler, som berører indretningen af folkeskolen og opbygningen af den nationale identitet. Paul Bert, der i en kort periode fra 1881-82 bestrider posten som undervisningsminister, er en af de mest svorne religionsmodstandere inden for republikanernes rækker. Han udlægger forholdet mellem den konfessionelle og den verdslige undervisning på følgende måde:

... En toute chose, il y a antagonisme ... entre les deux enseignements ... tandis que l'enseignement laïque développe l'activité, la science, le progrès, l'enseignement religieux engendre l'inaction, l'inertie et la superstition ... l'un tend à former un moine paresseux, ignorant et fanatique, tandis que l'autre tend à former un citoyen instruit, travailleur et tolérant! ... (jf. citat i Rémond 1976, 191-193).¹³

Med disse hårdtslående udtalelser – eller snarere: direkte *udfald* mod religionen, bringes polariseringen mellem de to undervisningssystemer således til bristepunktet. Vi præsenteres her for et videnskabs- og religionssyn, der på slående vis er en tro kopi af den comtske positivismemodell, både hvad angår tone og indhold: Religion identificeres

¹¹ Discours de Jules Ferry à la Clémentine Amitié le 5 août 1875. Som det fremgår, er talen allerede fra 1875, men den er ikke desto mindre et illustrativt eksempel på den verdslighedsprofil, der bliver fremherskende under folkeskoledebatten i 1880'erne.

¹² Når jeg bruger betegnelsen 'religion' uden en nærmere præcisering, er det underforstået, at der henvises til katolicismen. Flere af de fremtrædende republikanere har et helt anderledes positivt syn på protestantismen. Det vil ikke blive berørt yderligere her.

¹³ Paul Bert, "L'instruction religieuse dans l'école", conférence au Cirque d'hiver, 28 août 1881.

kort og godt med overtro, uvidenhed og fanatisme. Berts tale kan ses som et vidnesbyrd om den polemiske og aggressive tone, der dominerer i den franske verdslighedsdebat. De politiske taler er – som det allerede er blevet antydnet – gennemgående formuleret i slagkraftige og vredladne parolelignende vendinger, der afspejler en skråsikker og uforsonlig kompromisløshed. Det herskende synspunkt både i den videnskabelige og politiske debat er, at der eksisterer et tidsmæssigt (lineært) forhold mellem religion og det moderne samfund – kort sagt, at religionen hører fortiden til. Her klart formuleret af Ferry, der samtidig officielt erklærer sig som Comtes tro discipel og dermed besegler forbindelsen mellem staten og de moderne videnskaber:

... le grand penseur, le maître illustre dont je suis l'humble et modeste disciple, Auguste Comte observe que cette doctrine de la résignation, l'unique doctrine du christianisme est fille d'une autre époque; qu'elle correspond à un autre état de société que le nôtre ... (jf. citat fra Chevallier, 436).¹⁴

Det er i al væsentligt hele videns- og erkendelsesproblematikken, der er på spil i denne diskussion om forholdet mellem religion og verdslighed. På det erkendelsesteoretiske niveau gøres rent bord som hos Émile Durkheim, der formulerer et egentligt positivistisk paradigme.¹⁵ Hans ærinde er – på det metodiske plan – at legitimere og videnskabeliggøre samfundsvidenskaben ved at basere den på den naturvidenskabelige metode og dermed diskvalificere enhver form for normativitet som potentiel medspiller i sand videns- og erkendelseskonstituering: “*Man må systematisk fjerne alle forhånds-begreber ... Det er altså nødvendigt, at sociologien ... resolut forbyder sig selv at anvende de begreber, som er blevet til uden for videnskaben ...*” (Durkheim 1972, 43).

Allerede den tone, hvori Durkheim fremfører sin metodelære, er et illustrativt billede på den radikale alt-eller-intet karakter, det nye videnskabsprojekt antager og er endvidere et vidnesbyrd om den ideologiske – fremskridtshyldende – ånd, der hersker i denne etableringsfase inden for samfundsvidenskaberne og i den politiske debat. Durkheims betydning for den politiske verdslighedsdebat ligger i, at han – udover at være en teoretisk inspirationskilde – kommer til at spille en markant rolle på den realpolitiske scene inden for netop undervisningsområdet, hvorunder han særligt bidrager til udformningen af den verdslige samfundsmoral. Durkheim er dermed så at sige det konkrete bindeled mellem staten og videnskaben. Med dette korte sideblik til den samfundsvidenskabelige etableringsfase, tegner der sig således et billede af en massiv politisk og intellektuel opposition mod religionen båret af et officielt erklæret krav om at erstatte religionen med videnskaben. Ingen andre steder har det politiske styre under

¹⁴ Discours de Jules Ferry à la Clémentine Amié, le 5 août 1875.

¹⁵ Hvad angår Durkheims udformning af det positivistiske videnskabsprojekt skal det understreges, at han på flere punkter ikke er i pagt med tidens liberale ideer. Med sin metode er han i opposition til oplysningsfilosofiens og liberalismens entydige fokusering på individet. I den durkheimske videnskabsmodel er det netop helheden/systemet, der fastsættes som det analytiske udgangspunkt (Durkheim 1972, 25).

opbygningen af den moderne nation så eksplicit og kompromisløst insisteret på at adskille moral og religion (Baubérot 1990, 88).

Differentiering mellem antiklerikalisme og antireligion

I og med at republikanernes opgør med kirken implicerer en strid om definitionen af den samfundsmæssige moral, får konflikten karakter af at være en decideret kulturkonflikt mellem to værdi- og moralsystemer. Følgelig kan man hævde, at den *konfessionelle* neutralitet, der kræves indført i folkeskolen, ikke indebærer en tilsvarende *filosofisk* (og politisk) neutralitet. Det er på dette punkt, at verdslighedsprincippet kontroversielle sigte kommer mest markant til udtryk. Herunder kan der være grund til at gentage, at republikanernes begrundelse for at etablere et brud mellem religion og folkeskole var, at en sådan adskillelse var en betingelse for at kunne beskytte samvittighedsfriheden. Meget peger imidlertid på, at verdsligheden i realiteten ikke er identisk med et neutralt og tolerant reguleringsprincip, men at det snarere tenderer mod at lukke sig omkring sig selv og blive et våben i kampen om at forme de fremtidige borgeres bevidsthed. Den politiske vision om den nationale *enhed* forekommer dermed at blive identisk med et politisk krav om *ensretning*. Jean-Paul Willaime bruger denne identifikationsfigur: “la laïcité de combat” (Willaime 1996, 164).

Dilemmaet består i, at republikanerne på én gang erklærer at ville stille republikken under frihedens banner og samtidig intenderer at indføre et værdimæssigt alternativ til den religiøse moral med henblik på at sikre den nationale enhed. Idet staten indfører en videnskabsbaseret moral, der skal erstatte den religiøse moral, gør den sig til eksponent for en konkret ideologi og bryder dermed med et af de bærende principper i verdslighedsbegrebet: “*La laïcité présuppose la séparation du juste et du bien, c’est-à-dire de la sphère politique, qui est au service de tout le laos ... Dans la sphère de Bien se situent notamment les religions ...*” (Haarscher 1996, 9; min kursivering). Staten beskæftiger sig ikke blot med det politiske, men insisterer tilmed på at definere nationens moral- og værdigrundlag, hvorved verdsliggørelsesinitiativerne ikke blot har et antiklerikalt sigte; de har tillige klare antireligiøse implikationer. Det antireligiøse islæt er et resultat af, at det ikke blot er kirkens politiske magt, der anfægtes (som det var tilfældet under Revolutionen i 1789), men i lige så høj grad de religiøse værdier som sådan (jf. citaterne af Ferry og Bert).

Der kan være grund til at eksplicitere den sondring mellem antiklerikalisme og antireligion, der her opereres med, da forskellen mellem de to begrebsers indhold har afgørende betydning for at forstå, hvilken profil de franske verdsliggørelsesinitiativer antager:

L’anticléricisme politique ... est sans doute le seul à pouvoir se tenir en deçà du point où l’anticléricisme devient antireligion; c’est qu’il n’a contre le cléricisme que des griefs politiques ... L’anticléricisme qui n’est que politique peut respecter la distinction entre cléricisme et religion, c’est même le seul à le pouvoir (Rémond 1976, 33).

Grænsen mellem antiklerikalisme og antireligion er hårfin, men ikke desto mindre står og falder meget med, om netop denne grænse respekteres. Der er tale om et alvorligt demokratisk dilemma, som består i, at de liberale målsætninger *reelt set* svigtes i det øjeblik, staten manifesterer et ideologisk engagement.

Bevæggrunden for, at republikanerne bevæger sig i en så yderligtgående retning og demonstrerer direkte antireligiøse tendenser, skal findes i den opfattelse af statens rolle, som blev foregrebet under belysningen af revolutionsårene (1793). I alt væsentligt handler det om, at stat og kirke har sammenfaldende interesser, idet begge parter intenderer at opdrage samfundsborgeren og definere nationens værdigrundlag. Republikanernes fortolkning af statens rolle udtrykkes her af Rosanvallon: "L'Etat instituteur du social est par essence utopiste: sa raison d'être ne peut être formulée en dehors d'une référence à un projet sur la société" (Rosanvallon 1990, 125). Det særegne i den republikanske model består i, at staten udformer et konkret samfundsmæssigt projekt (inkarneret i den verdslige moral), der skal forene borgerne og danne værn mod fortidens – og dermed mod lokale magtkonstellationers – genkomst. Således sker der i vid udstrækning et sammenfald mellem stat og civilsamfund – eller udtrykt på en anden måde: det politiske bliver så at sige allestedsnærværende. Den enhedsvision, som staten er eksponent for, betegner et genuint fransk fænomen og er således nøgle til at forstå, hvorfor det politiske opgør med kirken antager en så polariseret og stridsbetonet karakter. Ydermere er den nøgle til at forstå, hvorfor netop folkeskolen kommer til at danne ramme om denne konflikt. Skolen bliver i særlig grad bærer af dette samfundsmæssige projekt: "L'éducation et la culture ne sauraient être considérées, en France, comme des simples "domaines" de l'action de l'État: elles sont ... la raison même d'être de cet État" (Rosanvallon 1990, 110).

De religiøse kongregationer: en trussel mod nationens enhed

Den katolske kirkes indflydelse på skolen gør sig gældende gennem de religiøse kongregationer. Den politik, som republikanerne udformer specifikt i forhold til kongregationerne, fremstår som et markant vidnesbyrd om den radikale drejning, som de politiske verdsliggørelsesaktioner antager i perioden fra 1879-1904.

I 1879 fremsætter Ferry lovforslag om at forbyde al undervisning af ikke-autoriserede kongregationer – et initiativ, der får sin konkrete form i den famøse og omstridte artikel 7 (Cholvy 1990, 73).¹⁶ Lovforslaget er navnlig rettet mod jesuiterordenen, som er en af de kongregationer, der var blevet erklæret forbudt under Revolutionen og som i særlig grad opfattes som en politisk trussel mod republikken:

Hvad vi sigter imod er alene de uautoriserede kongregationer og blandt disse ... Jesu selskab ... Der er anstalter, hvor man holder skole for kontrarevolution, hvor man lærer at afsky og forbande de ideer, som er af ære og fornuft i det moderne Frankrig ... Og

¹⁶ Et stort antal af de religiøse kongregationer var blevet forbudt under Revolutionen i 1789. De havde igen fået stor indflydelse på undervisningen op gennem det 19. århundrede, bl.a. med Falloux-loven.

ungdommen går ud derfra, opdraget i uvidenhed og had til de idealer, som er os kære ... (tale i Epinal 23/4 79, jf. citat i Bay 1977, 118).

Den politiske diskussion, der fra 1879-80 føres i både Senatet og Deputeretkammeret¹⁷ om Ferrys lovforslag, involverer en principiel problemstilling om, hvordan det nyetablerede demokrati omsætter liberal tankegang i politisk praksis. For at anskueliggøre dilemmaets kontroversielle og polemiske karakter, skal der her præsenteres et modsynspunkt til Ferrys forslag – et synspunkt, der vel at mærke kommer fra republikanernes egne rækker. En af de mest fremtrædende og svorne modstandere af denne artikel, er den republikanske politiker Jules Simon (medlem af Senatet), der fremfører det argument, at et lovforslag af en sådan art bør anses for at være en grundlæggende krænkelse af undervisningsretten:

En vertu de quel principe refuser à toute une catégorie de citoyens le droit d'enseigner, parce que leurs opinions ne sont pas celles du gouvernement? ... nous exprimons la crainte de voir la République descendre dans cette voie où l'on ne s'arrête plus et qui mène à remplacer les principes par des expédients et la liberté par le despotisme ... On n'aime vraiment la liberté, que quand on l'aime chez ses adversaires ... (jf. citat i Chevallier 1981, 163-166).

Den kritik, som her fremføres af Simon, peger i eminent forstand på det skisma mellem de politiske hensigtserklæringer og den politiske praksis, der behersker den franske verdslighedsdebat i denne periode. Simon er en af de få fremtrædende republikanere, der insisterer på at stå værn om en konsekvent udmøntning af de liberale rettigheder uden indførelse af den form for særrestriktioner over for visse grupper af befolkningen, som Ferrys lovforslag indebærer. Resultatet bliver indledningsvist, at Ferrys forslag forkastes i Senatet, men senere formuleres et dekret (1880), hvori det bestemmes, at de ikke-autoriserede kongregationer skal søge anerkendelse (Cholvly 1991, 73). Staten betinger sig dermed ret til at opløse kongregationerne.

I 1901 bliver dekretet gjort til en del af den lov, der formuleres om foreningsfriheden: "Art. 2: Les associations de personnes pourront se former librement sans autorisation ni déclaration préalable" (Colliard 1989, 757). Den særartikel i loven, der bliver gjort gældende for de religiøse kongregationer, formuleres således: "Art 13: Nul n'est admis à diriger soit directement, soit par personne interposée, un établissement de quelque ordre qu'il soit, ni à y donner l'enseignement s'il appartient à une congrégation religieuse non-autorisée." (*op.cit.*, 481). Det vil altså sige, at kongregationerne stadig skal have statsanerkendelse: "Les congrégations demeurent soumises au régime de l'autorisation" (*op.cit.*, 774). De ikke-autoriserede kongregationer erklæres forbudte. På den baggrund kan det fastslås, at den lov, der sikrer foreningsretten, er karakteriseret

¹⁷ Nationalforsamlingen består af to kamre: Deputeretkammeret (vælges ved lige og almindelig valgret) og Senatet, hvis medlemmer udpeges gennem indirekte valg.

ved at have en entydig liberal karakter, mens den særlige artikel, der formuleres for de religiøse kongregationer, er langt mere restriktiv i sin udformning. Colliard peger dog på, at loven ikke oprindeligt var tænkt som en lov *mod* kongregationerne, men primært som en kontrolforanstaltning (*op.cit.*, 774).

Det skal imidlertid vise sig, at den måde, man fra politisk side vælger at udmønte loven på i praksis, indebærer, at artikel 13 netop bliver anvendt til at indlede en stærk offensiv mod de religiøse kongregationer. Da Émile Combes bliver regeringschef i 1902, nedlægges ikke færre end 3000 af de skoler, der er ledet af ikke-autoriserede kongregationer. I 1904 er 14000 religiøse ordener blevet opløst, og samme år fratages kongregationerne ligeledes al ret til at undervise – også dem, der oprindeligt havde fået anerkendelse af staten (Cholvy 1991, 74f). Umiddelbart efter sin tiltrædelse som regeringschef holder Combes en tale med det klare bimotoiv at bringe en selvforherliggende hyldelse til statens respekt for de demokratiske frihedsidealer: “Nous sommes loin de l’époque ... où la Contre-Révolution, défiant la civilisation moderne, jetait l’anathème à toutes les libertés” (jf. citat i Rémond 1976, 199).¹⁸

Der skal dog ikke gå lang tid, før republikanerne – med netop Combes i spidsen – vælger at trodse al gældende retspraksis og lade hånt om foreningsfriheden ved i 1903 at afvise alle de religiøse kongregationer en bloc; deres ansøgninger om at få statsanerkendelse bliver ikke behandlet som enkeltsager (Cholvy 1991, 75). Det kan være vanskeligt at forstille sig, at et politisk initiativ af en sådan karakter kan være blevet til i tolerancens og foreningsfrihedens navn. Det synes i forlængelse heraf at være oplagt at citere den 3. Republiks mest eminente statsmand, Georges Clemenceau: “... L’histoire de la Révolution est là pour nous prouver que la violence employée par les libéraux finit par se retourner contre la liberté” (jf. citat i Maudit 1984, 72). Hans ord kan dels stå som en erindring og advarsel om jakobinernes yderligtgående antikatske aktioner i 1793, dels som en påmindelse om, at republikanerne nu er i færd med at bevæge sig i en tilsvarende retning.

Den politik, der føres mod kongregationerne, fremstår som et af de mest offensive fremstød fra statens side mod den katolske kirke. Med den aggressive politiske linje, som navnlig Combes fører fra 1902-04, har kampen mod kongregationerne langt overskredet den målsætning, som Ferry oprindeligt formulerede, hvor det fremgik, at det udelukkende var jesuiterordenen, som loven var møntet på, mens Simon advarede imod at stemme for en sådan type særlov bl.a. med den begrundelse, at den netop kunne blive en glidebane mod et despotisk regime. Det viser sig i praksis, at artikel 13 i vidt omfang kommer til at optræde som lovmæssig legitimering for republikanernes kamp mod den katolske kirke. Således kan det konkluderes, at denne lov primært bliver anvendt til at beskytte og forsvare *statens* rettigheder på bekostning af *individets* og *foreningers* rettigheder.

¹⁸ Émile Combes, discours du 6 octobre 1902 au banquet du Comité républicain du Commerce.

Når man skal prøve at forstå motiverne for en så brutal politisk fremfærd over for kirken, bør der først og fremmest peges på, at netop kongregationerne optræder som det mest entydige eksempel på en anfægtelse af det bærende princip, som antiklerikalismen er funderet i: “A la racine de l’anticalisme, il y a, enfouie au plus profond, cette réaction d’opposition au particularisme d’un corps qui s’organise selon des principes propres ... Plus le particularisme est accusé et plus l’anticalisme est prononcée.” (Rémond 1976, 21). Da de religiøse kongregationer organiserer sig i isolerede og lukkede samfund, hvor de lever efter egne regler og forordninger, får de karakter af at optræde som en stat i staten – eller snarere: som en stat *over* staten: “Que des hommes ... qui prétendent former la jeunesse française, se défendent ... du contact avec la masse de la jeunesse de leur temps, c’est une attitude qui impose à l’État le devoir d’intervenir (jf. citat i Rémond 1976, 193).”¹⁹ Kongregationerne opfattes således som det ultimative trusselspotentiale mod den politiske enhedsvision, der tidligere blev omtalt. Dette er den væsentlige forklaring på, hvorfor konflikten mellem stat og kirke når nogle højder i Frankrig, der ikke er set i tilsvarende grad andre steder. Republikanernes frygt for fortidens genkomst antager en så massiv karakter, at det har resulteret i en problematisk udformning af loven om foreningsfrihed (eksemplificeret ved restriktionerne over for de religiøse kongregationer). Spørgsmålet om foreningsfriheden har så at sige været den politiske akilleshæl – eller om man vil: det evige problembarn i Frankrig lige siden Revolutionen i 1789 (jf. bl.a. den tidligere omtalte Le Chapelier-lov). Foreningsretten har – gennem hele det 19. århundrede – lidt under statens skrækforestillinger om monopolerne og privilegiernes tilbagekomst (Rosanvallon 1990, 103).

2. Adskillelsen af kirke og stat i 1905

I 1905 kommer det til et definitivt brud mellem stat og kirke. Den franske regering vedtager ved lov endegyldigt at adskille stat og kirke. Hermed ophæves konkordatet, der juridisk har dannet ramme om forholdet mellem stat og kirke siden 1801.²⁰ De bærende juridiske principper i adskillelsesloven er, at staten garanterer samvittighedsfriheden og sikrer, at den religiøse praksis frit kan udøves, men at den ikke anerkender eller yder økonomisk støtte til nogen religion (Art. 1 og 2) (Boussinesq 1994, 32-38). Alle statslige udgifter til religionen, herunder lønning af præster, indstilles. Derudover inddrages alt kirkegods, som ikke har rent religiøse formål. Staten stiller dog stadig bygninger til rådighed – ikke for kirken, men for kultusforeninger (Lindhardt 1960, 108f).

Den katolske kirke bliver så at sige transformeret, eller snarere: *reduceret* til en kultusforening: “Les Églises ... sont appelées à s’organiser sur base des associations culturelles (Boyer 1993, 46). Religion defineres som en forening med kultiske formål, som dermed falder ind under loven om private foreninger (Poulat 1987, 231). Retten

¹⁹ Ferdinand Buisson, Rapport au Congrès de la paix, Lille, le 28 avril 1905.

²⁰ Konkordatet bliver fortsat gjort juridisk gældende i Alsace og Moselle.

til at danne kultusforeninger baseres på loven af 1901, der sikrer foreningsretten. Dog tilføjes der – indledningsvist – i forhold til kultusforeningerne en meget afgørende restriktion: “Elles devaient, au départ, être organisées *dans le cadre des communes*, ce qui risquait de morceler l’Église” (Haarscher 1996, 19; min kursivering). Heraf fremgår det, at de nye kultusforeninger skal konstituere sig sogn for sogn. Det er i altovervejende grad denne formulering i adskillelsesloven, der for den katolske kirke udgør den alvorligste anstødssten. Den afføder en kraftig reaktion fra den katolske kirkes overhoved, Pius X, der i 1906 udsender rundskrivelsen “Vehementer nos”, hvori han fordømmer loven: “Den nye lovs bestemmelser er ... i modstrid med den forfatning, ifølge hvilken kirken er grundlagt af Jesus Kristus ... denne kirke er i sit væsen et ulige samfund, dvs. et samfund, der omfatter to kategorier af personer: hyrden og hjorden ...” (jf. citat i Bay 1977, 124). Det, der i særlig grad giver anledning til den voldsomme reaktion, er, at der i formuleringen af loven, ikke tages højde for, at den katolske kirkes selvforståelse er funderet i et hierarkisk princip, hvor autoriteten er samlet i toppen, dvs. hos paven og biskopperne. Paven opponerer således imod, at den katolske kirke skal etablere sig på foreningsbasis, da formyndereskabet over den offentlige kult dermed ville blive overdraget til en forening af lægfolk, hvilket ville betyde en indførelse af et demokratisk princip i den katolske kirke.

Pavens reaktion er væsentlig at inddrage i denne verdslighedsdiskussion, da den kan tjene til at kaste lys over et principielt modernitetsdilemma, der indbefatter spørgsmålet om, hvordan et moderne demokrati håndterer tilstedeværelsen af ikke-demokratiske institutioner:

... ou l’État républicain impose le droit commun, la démocratie interne, à une organisation ecclésiastique qui n’en veut pas ou – tout comme le Concordat – il légitime l’existence dans la République d’un “puissant” organisme religieux dont les règles internes ne sont pas démocratiques (Baubérot 1990, 70).

Hvis staten vælger den første model, altså at indføre et vist demokratiseringsprincip i den katolske kirke, intervenserer den i selve den katolske kirkes ekklesiologi. For den katolske kirke er det klerikale hierarki ikke blot en ydre og formel organisationsform, men i lige så høj grad et åndeligt princip. På den baggrund forekommer det indlysende, at det for den katolske kirke ikke giver mening at konstituere sig som en forening inden for et enkelt sogn. Striden ender dog også med, at staten i 1924 indgår et kompromis med den katolske kirke, hvor der nås til enighed om, at kultusforeningerne skal etableres på stiftsbasis: “Un compromis fut trouvé sous la forme *d’associations diocésaines* ...” (Haarscher 1996, 20). Med denne formulering gives således en officiel anerkendelse af kirkens hierarkiske opbygning.

Religion defineret som religiøs praksis

I tæt sammenhæng med det foregående, er der ligeledes grund til at hæfte sig ved den religionsforståelse, der afspejles i adskillelseslovens artikel 1: “La République ...

garantit le libre *exercice des cultes ...*” (Boussinesq 1994, 32; min kursivering). Her får vi yderligere et væsentligt indblik i den yderst restriktive og snævre religionsopfattelse, der opereres med i adskillelsesloven. Religion defineres som en afgrænset og konkret handling eller praksis, der udøves inden for et afgrænset rum (fx kirken) og *kun* der. I tilknytning til denne religionsdefinition følger den franske sociolog Émile Poulat følgende kommentar:

Langage rien moins qu’innocent et neutre: il présuppose que les religions et, parmi elles, le christianisme, se définissent essentiellement par le culte, auquel, en vertu de la liberté de conscience, chaque personne peut ou non se rendre selon ses convictions ... Cette liberté s’exerce dans des édifices réservés à son usage: église, temple ... (Poulat 1987, 39).

Det egenartede i denne religionsforståelse består i, at der fra politisk side drages en særdeles radikal konsekvens af den moderne liberale tanke om adskillelse af privat og offentligt. Med adskillelsesloven gøres religion entydigt til et privat, dvs. personligt anliggende – ikke således, at religionen forbydes at komme til udfoldelse offentligt – men i den forstand, at den ikke må få konsekvenser for den offentlige sfære: “Toute une vision implicite de la religion est à l’oeuvre dans cette dissociation. Cette conception ne peut satisfaire ceux qui sont convaincus que la religion comporte nécessairement une dimension morale et sociale” (Baubérot 1990, 92).

Kravet om den offentlige sfæres neutralitet kommer dernæst til udtryk ved, at kultusforeningerne, i modsætning til andre private foreninger, ikke kan anerkendes for deres ‘offentlige nytte’ og således er afskåret fra at kunne modtage økonomisk støtte fra staten – *med mindre* det religiøse anliggende tilmed har et ikke-religiøst sigte eller indhold: “La construction d’un bâtiment culturel peut être subventionnée si on lui prévoit aussi un usage culturel” (Baubérot 1990, 92). Der kan således peges på en tydelig tendens i retning af en decideret negering af religionen som kulturelt fænomen, idet det udelukkende er de kulturelle aktiviteter, der har en ikke-religiøs karakter eller målsætning, som kan anerkendes for deres ‘offentlige nytte’. Den religiøse neutralitet, som staten officielt set erklærer, dækker i virkeligheden over en klar negativ valorisering af religionen. Kravet til staten må være, at den primært bør markere sin religiøse neutralitet ved at afstå fra at *identificere sig* med religionen (jf. et af hovedprincipperne i den moderne demokratidefinition fra 1789). Men at statens neutralitet skulle blive kompromitteret ved, at den støtter religiøse aktiviteter eller for den sags skyld giver religionen mulighed for at spille en synlig rolle i den offentlige sfære, dét forekommer ikke umiddelbart at være indlysende endsige meningsgivende. Snarere kan man sige, at som loven udformes i 1905, skabes der i flere henseender vanskelige betingelser for, at religionen kan bringes til udfoldelse (jf. bl.a. bestemmelsen om, at staten ikke yder økonomisk støtte til religiøse anliggender). Dernæst er det anfægteligt, at staten foretager en så restriktiv fortolkning af adskillelsen mellem privat og offentligt, idet den dermed ignorerer eller snarere underkender det faktum, at religionen (katolicismen) i

selve dens væsen er et offentligt anliggende, og at det følgelig hører katolicismen til at have både moralske, sociale og kulturelle implikationer. Således er vi tilbage ved det tidligere nævnte dilemma vedrørende et demokratis håndtering af tilstedeværelsen af ikke-demokratiske institutioner. Her kort opsummeret af Poulat: "Nous vivons dans la culture française qui est la notre, sur une opposition classique, sur une véritable dichotomie: la religion et la société ... C'est précisément ce dualisme que l'Église catholique a toujours refusé ..." (jf. citat i Donegani 1993, 146). Da den franske stat kundgjorde at ville grundlægge den 3. Republik i menneskerettighedernes navn, påtog den sig samtidig ansvaret for at være garant for tolerance og åbenhed. Toleranceprincippet fordrer, at staten *i praksis* etablerer rimelige betingelser for, at anderledetstænkende(-troende) grupper kan komme til udfoldelse. Den franske sociolog Jean-Marie Woehrling fremfører i tilknytning hertil den pointe, at hvis hensynet til samvittighedsfriheden dikterer, at de religiøse symboler bør fjernes fra offentlige steder for ikke at påtvinge borgerne en bestemt tro, så fordrer toleranceprincippet på den anden side, at staten giver tilladelse til, at religionen kan manifestere sig – også som et *offentligt* anliggende (Woehrling 1998, 48). Denne kommentar kan samtidig kaste et afsluttende kritisk lys tilbage på de politiske verdsliggørelsesaktioner under folkeskoledebatten.

Konklusion

Den juridiske fortolkning af verdsliggørelses- og neutralitetsprincippet, som bliver udmøntet i adskillelsesloven i 1905, ligger i en tæt – og naturlig – forlængelse af de politiske initiativer, der blev indledt efter republikkens konsolidering i 1879. De adskillelsesprincipper, der blev gjort gældende i de verdslige skolereformer, dvs. indførelsen af en religionsfri folkeskole samt bestemmelsen om at fjerne al statsstøtte til de konfessionelle skoler, følges nu op af en indstilling af al økonomisk støtte til religiøse anliggender samt en konsekvent ophævelse af religionens kulturelle og samfundsmæssige legitimitet.

Det, der i særlig grad manifesterer det genuint franske i den republikanske verdslighedsmodel, er den allestedsnærværende, positivismetro stat, der i bestræbelserne på at forene nationen, har gjort sig til talsmand for indførelsen af en decideret ikke-religiøs samfundsmoral. Frygten for fortidens genkomst har således resulteret i et skærende misforhold mellem de liberale målsætninger og den praktiske politik under etableringen af den 3. Republik. Særligt alvorligt har foreningsretten lidt under dette forhold.

Det lå ikke umiddelbart i kortene i Revolutionens indledende fase, at opgøret med den katolske kirke skulle kulminere i en så polariseret og uforsonlig konfrontation, som det blev tilfældet i 1793 samt i etableringsårene under den 3. Republik. På den anden side var det netop i de første år under Revolutionen (fra 1789-91), at alle lokale interessegrupperinger, dvs. lavsvæsener, faglige sammenslutninger og religiøse kongregationer, blev opløst eller erklæret forbudt, hvormed vejen så at sige var banet for en

omnipresent stat. Revolutionens konsekvente betoning af individet som nationens bærende – og eneste – enhed og dens tilsvarende – næsten paranoide – kamp mod grupperinger mellem individ og stat er en afgørende nøgle til at forstå den franske verdsliggørelsesmodel.

Litteratur

BAUBÉROT, JEAN

1990 *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris.

BAY, SV. AA. & BUSCH, J.

1977 *Den romersk-katolske kirke. Historie og lære*, 10. oplag, Haslev.

BOUSSINESQ, JEAN

1994 *La laïcité française*, Paris.

BOYER, ALAIN

1993 *Le droit des religions en France*, Paris.

CHAMPION, FRANÇOISE

1993 “Entre laïcisation et sécularisation”, *Le Débat* 76, Paris, 46-71.

CHEVALLIER, PIERRE

1981 *La séparation de l'église et de l'école*, Paris.

CHOLVY, GÉRARD

1991 *La religion en France de la fin du xviiiè à nos jours*, Paris.

COLLIARD, CLAUDE-ALBERT

1989 *Les libertés publiques*, Paris.

DONEGANI, JEAN-MARIE

1993 *La liberté de choisir; pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris.

DURKHEIM, ÉMILE

1972 (1893) *Den sociologiske metode*, Odense.

FURET, FRANÇOIS & DENIS, RICHET

1988 (1965) *Den franske revolution*, bind 1, Odense.

GRANE, LEIF

1982 *Kirken i det 19. århundrede*, København.

HAARSCHER, GUY

1996 *La laïcité, Que sais-je?*, Paris.

HAMMER, S.C.

1892 *To franskmænd. Gambetta – Clemenceau*, Kristiania.

LINDHARDT, P.G.

1960 *Stat og Kirke*, København.

MARTIN, JEAN-CLÉMENT

1990 *La France en Révolution 1789-1799*, Paris.

MAUDIT, ANNE-MARIE & JEAN

1984 *La France contre la France*, Paris.

MÉGRINE, BERNARD

1963 *La question scolaire en France, Que sais-je?*, Paris.

MORANGE, JEAN

1988 *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, Que sais-je?*, Paris.

POULAT, ÉMILE

1987 *Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité*, Paris.

RÉMOND, RENÉ

1976 *L'anticléricalisme en France de 1818 à nos jours*, Paris.

RIVIÈRE, DANIEL

1986 *Histoire de la France*, Paris.

ROSANVALLON, PIERRE

1990 *L'Etat en France de 1789 à nos jours*, Paris.

TULARD, JEAN

1991 (1987) *Napoléon Bonaparte*, Odense.

WILLAIME, JEAN-PAUL

1988 "De la sacralisation de la France. Lieux de mémoire et imaginaire national", *Archives de sciences sociales des religions* 66/1, Paris, 125-145.

1993 "Univers scolaires et religions en Europe de l'Ouest", i Gilbert Vincent, ed., *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg, 381-397.

1996 "Laïcité et religion en France", i Danièle Hervieu-Léger, ed., *Identités religieuses en Europe*, Paris, 153-175.

WOEHLING, JEAN-MARIE

1998 "Réflexions sur le principe de la neutralité de l'État en matière religieuse et sa mise en oeuvre en droit français", *Archives de sciences sociales des religions* 101, Paris, 31-52.

Summary

This article – Laïcization à la française – examines how the modern French State established a hostile and antagonistic relation to the Catholic Church and how this endeavour was partly fuelled by the 1789 Revolution. It is in particular the period 1880-1905 which is crucial for understanding this process of transformation because of the establishment of the modern French Nation during these years. The political laïcization of the nation involves the constitution of a non-religious elementary school system and non-religious moral principles for the French society. As the French State puts itself in a direct anti-religious role, it also engenders a remarkable discrepancy between liberal principles of freedom and real politics. The relation between state and nation is the key to understanding why the French state engaged in such a hostile confrontation with the Catholic Church.

Lene Frølund Thomsen

Cand.mag.

Egeskovvej 2

8700 Horsens