

"De la diversité des pluralismes religieux"

par

Françoise Champion

Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité

IRESO

59-61 rue Pouchet.

F-75017 Paris

FRANCE

RÉSUMÉ

Françoise Champion introduit les textes de Jim Beckford, Grace Davie et Roberto Motta en situant les transformations qu'ils analysent dans une double perspective comparative: entre le passé et le présent, et entre divers pays. Le pluralisme religieux est un principe politique: les sociétés de pluralisme religieux sont fondées sur le droit à la liberté religieuse. Cette introduction distingue plusieurs formes de pluralisme religieux. Notamment, dans une perspective diachronique, un pluralisme-émancipation, strictement lié au droit individuel à la liberté religieuse - et qui implique en premier lieu une dés-ethnisation de la religion -, et un pluralisme identitaire qui se caractérise par une aspiration à une pleine reconnaissance, égalitaire, des différents groupes religieux dans leur spécificité. Les formes concrètes du pluralisme religieux des divers pays européens ont été et sont encore liées aux diverses traditions religieuses présentes dans les différents pays. Par leurs contenus socio-religieux, leurs formes organisationnelles, et leur mode d'insertion dans les États-nations, ces traditions religieuses ont, de fait, conduit à divers types de pluralisme. On peut ainsi évoquer le "pluralisme individualiste" français, le "pluralisme communautariste" caractéristique des Pays-Bas jusqu'aux années 1960, le "pluralisme individualiste-communautaire" anglais. Finalement, l'introduction adresse la question du rôle de la "recherche critique" dans la "gestion" de la pluralité religieuse ou plutôt ethnico-religieuse.

0. Introduction

0.1. Dans cette introduction aux textes de Jim Beckford, de Grace Davie et de Roberto Motta je situe les transformations qu'ils analysent dans une double perspective comparative: entre le passé et le présent, et entre divers pays. Les perspectives comparatistes sont en effet particulièrement fécondes, notamment par les décentrement qu'elles permettent, tant au niveau descriptif que théorique. Elles sont aussi risquées. Un

certain manque de connaissances guette l'analyste - ne serait-ce que de celles qui tiennent à une étroite familiarité avec un pays -, le risque augmentant avec l'ampleur, synchronique ou diachronique, de la perspective. Il y a aussi le risque des préjugés car il est toujours difficile de s'arracher à ses ancrages culturels. Une bonne manière de pallier ces inconvénients est, je crois, de confronter diverses analyses comparatives venant d'horizons divers - nationaux ou " idéologiques " - qu'il s'agisse de larges analyses, telle celle de Ole Riis ou comme celle que je me propose ici d'esquisser, ou plus partielle comme celle qu'effectue Davie dans son texte en mettant certains éléments du " cas anglais " en vis-à-vis du " cas français ".

1. Pluralisme-émancipation et pluralisme identitaire

1.1. Davie dit que la France est le modèle par excellence du " pluralisme des individus " opposé au " pluralisme des communautés ". Jim Beckford indique qu'il y a plusieurs décennies qu'en Angleterre et au Pays de Galles ont commencé des politiques cherchant à prendre en compte la diversité religieuse de l'Angleterre. En contrepoint de ces observations je verserai d'abord au " pot commun " des comparaisons internationales quelques remarques sur le cas français, remarques qui amènent à questionner Beckford: ces politiques étaient-elles pensées en termes de " pluralisme religieux " ?

1.2. En effet, en France, le terme " pluralisme religieux " était encore, il y a une quinzaine d'années, d'un usage peu fréquent, y compris dans le vocabulaire politique et dans les sciences sociales. Aujourd'hui il relève du vocabulaire usuel, sinon des acteurs sociaux, du moins des chercheurs en sciences sociales, politistes et sociologues tout particulièrement. Sans prétendre rendre compte ici des raisons de cette transformation, il est intéressant de remarquer qu'à l'évidence elle n'est pas liée " mécaniquement " aux transformations de la réalité: à l'accroissement de la diversité religieuse. Ainsi, alors que l'arrivée massive de travailleurs immigrés musulmans date des années 1960, l'essor de la référence au " pluralisme religieux " n'a véritablement commencé que dans la seconde moitié des années 1980 (le travail précis de périodisation reste à faire). Jusqu'alors les nouveaux-venus musulmans étaient presque exclusivement appréhendés en tant que " travailleurs immigrés " sans aucune référence à leur appartenance religieuse. Il est clair que la prise en compte de leur " différence religieuse ", que l'attention donnée à une nouvelle réalité socio-religieuse, a été conditionnée par une transformation idéologique. De même, l'arrivée en France de Juifs d'Afrique du Nord dans les années 1950-60 avait fortement modifié les données démographiques et culturelles du judaïsme français mais n'avait pas immédiatement conduit à une affirmation juive mettant en cause le " modèle confessionnel " partie prenante du modèle républicain français. Celui-là peut être résumé par la formule que le comte de Clermont-Tonnerre prononça lors de la Révolution française, à propos des juifs: " Il faut tout refuser aux juifs comme nation et tout leur accorder comme individus; il faut qu'ils ne fassent dans l'État ni un corps politique, ni un ordre: il faut qu'ils soient individuellement citoyens ". A partir de 1807, pour l'État français, les Juifs devinrent ainsi des citoyens français de confession israélite. C'est avec la contestation de ce modèle confessionnel, tout à la fois alimentée par les revendications identitaires et les alimentant, que

s'est, en France, développée la référence au pluralisme religieux. Non pas, que le modèle confessionnel et républicain français n'était pas pluraliste. Il mettait en jeu une certaine forme de pluralisme religieux que j'appelle pluralisme-émancipation. Mais aujourd'hui l'heure est à une autre forme de pluralisme: un pluralisme identitaire.

1.3. Le modèle républicain français, où donc les appartenances religieuses concerne les individus et sont strictement privées, qui refuse les groupes intermédiaires entre les individus et l'État, fut au total plus réticent au pluralisme que d'autres modèles, à des degrés divers, davantage fondés sur une culture du pluralisme, notamment religieux. On songe bien sûr ici en priorité aux États-Unis: le terme " pluralisme religieux " y fait depuis bien longtemps partie du langage courant comme du vocabulaire sociologique. Il n'empêche que de semblables tendances idéologiques s'observent aux États-Unis comme en France, comme aussi dans toutes les démocraties occidentales. Manifestement, en effet, les remises en cause de modèles d'intégration nationales considérés comme abusivement universalistes, comme ne faisant pas droit à la diversité des identités spécifiques, aux particularismes, traversent les frontières. Ainsi du côté de la philosophie politique, les recherches et débats autour de la politique de la " reconnaissance " ont un caractère transnational, du moins à l'échelle du " monde occidental ". Partout se développent, sinon toujours des politiques nouvelles, du moins des débats nouveaux. La question du pluralisme, notamment du pluralisme religieux est donc devenue aujourd'hui, une question politique centrale.

1.4. Mais le terme " pluralisme religieux ", d'un emploi désormais très généralisé, renvoie à des réalités et des significations diverses. Ole Riis a notamment observé que le concept de pluralisme religieux peut être utilisé " in a descriptive and in an evaluative sense ". Pour Beckford la clarté exige de distinguer le fait et la valeur. Il estime donc qu'il faut parler de " diversité religieuse " pour qualifier la réalité empirique, le " pluralisme " étant une manière bien spécifique de prendre en compte cette diversité - " an ideological or evaluative response to empirical diversity " -, fondée sur le respect mutuel des différents systèmes religieux et/ou culturels et sur la visée d'une coexistence pacifique des diverses religions. Je pense qu'il est difficile de ne pas suivre Beckford, la rigueur exigeant en effet de distinguer le fait de la diversité religieuse et les modalités de sa prise en charge idéologique et politique.

1.5. Cette distinction acquise, le problème de la définition du " pluralisme religieux ", de son extension et de ses limites, reste entier. S'impose d'observer tout d'abord, je crois, que le " pluralisme religieux ", en tant qu'il s'oppose au " monisme religieux " où une seule religion détient la légitimité religieuse et plus largement symbolique, est un principe politique qui appartient à la pensée politique " occidentale ". On peut d'ailleurs noter que si la référence au " pluralisme religieux " est positivement connotée dans ces sociétés, le terme ne fait pas véritablement sens dans nombre de pays si ce n'est, assez souvent, comme renvoyant à une imposition idéologique et politique du " Nord " sur le " Sud ".

1.6. Beckford a une définition restrictive du “ pluralisme religieux ” l’amenant à estimer qu’il n’est pas institué en Angleterre. Pour lui le pluralisme religieux signifie un système politique et social qui accorde aux différentes religions un égal respect et une égalité des moyens pour que chacun puisse pratiquer effectivement sa religion; ceci implique que soient prises en compte les spécificités des diverses religions et que les spécificités de la religion dominante ne soient pas instituées en normes. A vrai dire, selon les termes mêmes de Beckford, il s’agit là d’un “ strong pluralism ”. C’est là une remarque qui me semble essentielle en tant qu’elle suggère qu’il existe en quelque sorte divers degrés de pluralisme, et qu’un pluralisme religieux faible existe en Angleterre. Je préfère pour ma part parler de deux sortes de pluralisme religieux. Le pluralisme qui s’affirme aujourd’hui est un *pluralisme identitaire*: un pluralisme d’affirmation identitaire, revendiquant aussi l’égalité des groupements religieux. Le pluralisme religieux caractéristique jusqu’à présent des sociétés de type “ démocratique occidentale ” est un *pluralisme fondé sur le droit à la liberté religieuse*. Ce droit, au niveau collectif, signifie que la diversité religieuse n’est pas seulement de fait mais de droit. En ce sens - avec cette définition du pluralisme religieux - les diverses politiques de la tolérance qui ont notamment existé en Europe du XVIème au XVIIIème siècle et qui ont plus ou moins permis aux religions minoritaires - ici catholique, là calviniste ou luthérienne ou encore “ sectaire ”- de ne pas disparaître, ne relevaient pas encore d’un pluralisme religieux. Autrement dit le pluralisme religieux est consubstantiel à la modernité politique qui s’institue concrètement, en Europe et aux États-Unis, à partir du tournant du XVIIIème et du XIXème siècle. C’est ce premier pluralisme que j’ai qualifié de *pluralisme-émancipation*.

1.7. Beckford et Davie analysent les débats autour de l’institution concrète du nouveau pluralisme religieux, identitaire, en Angleterre. Davie dans une comparaison avec la France. Où l’on peut voir que les enjeux fondamentaux sont largement identiques comme ils le sont dans la plupart des pays de l’Union européenne, même si les questions très concrètes qui sont débattues sont marquées par les situations nationales singulières. Que les enjeux et les débats d’aujourd’hui traversent les frontières nationales ou soient spécifiques, on les comprendra mieux en les situant par rapport aux enjeux du passé.

2. Perspective socio-historiques comparatives

2.1. Quel était donc ce droit à la liberté religieuse avec lequel se sont instituées des sociétés de pluralisme religieux ? La définition de son extension et de ses limites se confond largement avec la définition même de la religion qui fut alors arrêtée, en étroite correspondance avec une définition sociale devenue dominante au tournant du XVIIIème et du XIXème siècle. Cette définition de la religion, objet du droit à la liberté religieuse tel que nous le connaissons toujours, réduisait les anciennes prétentions sociales de la religion pour la considérer avant tout comme croyance personnelle et, au niveau collectif, comme culte. Elle considérait aussi que la religion constitue une communauté sociale mais qui ne peut pas être une communauté politique: la définition de la religion qui s’est imposée suppose la distinction du spirituel et du temporel. Dans cette définition qui est toujours aujourd’hui la définition légale - et plus largement sociale - des pays de culture

chrétienne, la communauté religieuse n'est pas non plus une communauté ethnique, ce qui interdirait la possibilité de quitter cette communauté. Autrement dit: les hommes ne sauraient avoir d'identité assignée dont ils ne pourraient chercher à se dégager. Le cas des " nations " juives de l'Ancien Régime en France devenues " culte israélite " est ici tout à fait exemplaire. A travers cette définition, dégageant positivement ce qu'est une religion et négativement ce qu'elle n'est pas, il apparaît bien que le droit à la liberté religieuse a été conçu comme une liberté individuelle.

2.2. Ce droit à la liberté religieuse de chaque individu signifiait que tous les citoyens étaient égaux quelle que soit leur religion - que la citoyenneté devenait indépendante de la religion - et qu'un régime de pluralisme religieux était institué. Cette institution du pluralisme religieux participait du processus d'achèvement de l'émancipation de la dépendance sociale à l'égard de la religion qui s'est poursuivi pendant tout le XIXème siècle et le XXème siècle. Ce processus s'est effectué selon des logiques différentes selon les pays. Ces logiques différentes ont leur origine dans les divisions religieuses qui ont déchiré l'Europe à partir du XVIème siècle et dans la manière dont elles se sont conclues. J'ai dégagé diverses logiques idéales-typiques qui ont façonné les formes des relations Église(s)-État et, pour une part aussi, les formes de pluralismes religieux qui caractérisent encore aujourd'hui les divers pays européens¹. Ces logiques tiennent en premier lieu, d'une part à la tradition religieuse, catholique ou protestante, lorsqu'elle est en situation de quasi-monopole dans le pays, d'autre part au caractère monoconfessionnel ou bi-confessionnel (lorsque protestantisme et catholicisme, sans être à égalité, sont néanmoins l'un et l'autre importants) des divers pays. Dans les terres bi-confessionnelles un processus de désintronisation de(s) l'Église(s) et de l'État est intervenu plus précocement que dans les pays monoconfessionnels. Ce fut particulièrement le cas pour la République des Provinces-Unies car il y eut constitution de la République sans constitution d'un État à proprement parler.

2.3. C'est avant tout à cause de leur organisation très différente que le catholicisme et le protestantisme ont déterminé des processus d'émancipation différents. L'Église catholique était/est une Église transnationale, en dépendance à l'égard de Rome, une Église dûment hiérarchisée et puissamment régulée par le magistère de la tradition et de l'Église. Elle est, de plus, devenue au cours du XIXème siècle toujours plus ultramontaine, antimoderne et monolithique. C'est aussi une Église qui s'estimant avoir vocation à une prise en charge globale de la vie sociale s'est posée comme une puissance en vis à vis et en concurrence, de l'État. L'Église protestante (en situation de monopole ou de dominance) n'était/n'est pas, elle, une puissance telle l'Église catholique inscrite en vis à vis de l'État, mais une institution dans l'État, constitutive du lien social, et assumant des responsabilités particulières, dans la subordination plus ou moins acceptée ou contestée au pouvoir politique. Acceptée par certains, contestée par d'autres: en effet, dans le protestantisme, à la différence de ce qui se passe dans le catholicisme, le développement et l'expression d'orientations diverses et divergentes est, de fait, chose normale.

¹ F. Champion (1993), " Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse ". *Social Compass* 40(4): 589-609.

2.3. L'histoire de l'émancipation en pays catholiques fut marquée par le conflit entre cléricaux et anticléricaux. Ceux-ci privilégiaient souvent la "liberté de penser" - la capacité de raisonner juste, l'exigence critique et la confrontation permanentes appuyées sur la raison - sur la liberté de conscience. Ils mettaient ainsi en cause l'Église catholique en tant que telle, et souvent aussi la religion. La logique d'émancipation qui a prévalu (lorsque le pouvoir fut aux mains des anticléricaux) fut une logique de laïcisation: le pouvoir politique fut mobilisé pour soustraire, plus ou moins complètement ou partiellement, les personnes et les différentes sphères de l'activité sociale à l'emprise de l'Église. A la limite la religion s'est trouvée entièrement reléguée dans la sphère privée. En pays protestant, la transformation de l'Église (en situation de monopole ou de dominance) s'est opérée largement en même temps que celle des autres secteurs de la société. Ces transformations ne sont pas allées sans conflits mais, dans ces conflits, ce n'était généralement pas l'Église, ni encore moins la religion, qui étaient en jeu. Les conflits, qu'on dira génériquement entre conservateurs et libéraux, traversaient aussi bien l'Église que l'État moderne. N'opposant pas deux camps aussi irréductibles qu'en pays catholiques avec la lutte entre cléricaux et anticléricaux, l'émancipation de la religion s'est opérée selon une logique de sécularisation, moins radicalement conflictuelle que la logique de laïcisation. Parce qu'il y avait une transformation conjointe des différentes sphères de l'activité sociale et de la religion, mais aussi parce que l'État pouvait oeuvrer à la transformation de l'Église puisque celle-ci n'était pas indépendante. Les situations nationales les plus caractéristiques de ces deux logiques sont pour la logique de laïcisation, la France, pour la logique de sécularisation, le Danemark (cf. Champion 1993 et 1999, Riis 1998).

2.5. La diversité concrète des modèles nationaux de pluralisme-émancipation s'explique aussi par l'opposition entre un pluralisme individualiste et un pluralisme communautariste. Le *pluralisme individualiste* a pour fondement la liberté (liberté-indépendance) des individus. Le *pluralisme communautariste* est une réaction à l'affirmation de la modernité - à la montée de la sécularisation et à la constitution de sociétés d'individus -, réaction qui ne pouvant que prendre acte de la nouvelle donne du pluralisme religieux veut (re)créer, au sein de la société globale, un monde confessionnel clos et hostile à la modernité. De façon idéaltypique, la France représente le pays de la victoire du pluralisme individualiste, les Pays-Bas le pays de l'établissement du pluralisme-communautariste. Deux questions essentielles ont été dans ces deux pays - et aussi ailleurs - décisives: la question de la liberté d'organisation des institutions religieuses hostiles à la modernité, la question de la liberté d'enseignement et de la prise en charge financière par l'État des écoles confessionnelles.

2.6. Les Pays-Bas se caractérisent par une diversité religieuse originelle. Y coexistent en effet, depuis la fondation de la nation, les deux grandes traditions chrétiennes, la protestante et la catholique, celle-là dominante et longtemps opprimante sans que néanmoins jamais celle-ci ne fut réduite à une minorité susceptible d'être oubliée, ou presque, comme ce fut le cas en France, pour les protestants, après la révocation de l'Edit de Nantes. La diversité religieuse tient aussi à la division protestante, depuis les origines

de la nation, entre gomaristes et arminiens. Cette division n'a cessé au fil des siècles de se recomposer et de se déployer dans tous les domaines. Encore plus qu'en d'autres pays protestants, se sont ici confrontés et affrontés un protestantisme libéral et un protestantisme orthodoxe. Ils se sont d'autant plus affrontés qu'ils s'agissaient de protestantismes calvinistes, politiquement actifs. Aux Pays-Bas le jeu politico-religieux s'est donc fait à trois –aucun de ces groupes n'étant assujetti à l'État. Après avoir soutenu les libéraux et obtenu d'eux tout ce qu'ils pouvaient en attendre - le rétablissement de la hiérarchie catholique et la liberté de l'enseignement -, les catholiques firent alliance avec les protestants orthodoxes. Faute de pouvoir réellement s'opposer à toute émancipation de la société, chacun des deux groupes visait à pouvoir se garder au maximum de l'influence de la modernité sur leur religion, tout en oeuvrant à la promotion collective du groupe. Dans cette perspective l'obtention, au delà de la "simple" liberté d'enseignement, de l'égalité des enseignements public et confessionnel était décisive. En 1917 fut reconnue la complète égalité entre les enseignements public et privé: se multiplièrent alors, à tous les niveaux d'enseignement, les écoles confessionnelles financées par l'État. Cela a joué un rôle majeur dans la constitution d'un système de "piliers" structurant toute la vie des individus.

2.7. La prégnance du modèle individualiste de la République française a son origine dans le refus des groupements “ particuliers ” entre les individus et l'État considéré comme l'émanation directe de la volonté générale qui date de la Révolution. Fut en effet alors promulguée la loi Le Chapelier contre les corporations: “ Il n'y a plus de corporation dans l'État, il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général. Il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt intermédiaire, de les séparer de la chose publique par un esprit de corporation ”. Ainsi en France, la médiation de groupes intermédiaires ne fut intégrée que tardivement: le droit d'association n'est ainsi reconnu qu'en 1884 (1825 en Angleterre). En ce qui concerne la religion, cet individualisme fut encore radicalisé par le contre-modèle holiste et hiérarchique que représentait l'Église catholique et par la volonté de combattre l'emprise de celle-ci. C'est ainsi que le *pluralisme égalitaire* qui fut légalement institué dès 1804 - notamment les clercs des diverses religions étaient tous, également, salariés par l'État - était fondamentalement sous-tendu par la lutte contre l'Église catholique: par la volonté de réduire ses prérogatives et ses prétentions. Avec la Révolution et Bonaparte, l'étroite union État-Église catholique ayant été rompue, celle-ci n'admet plus, comme sous l'Ancien régime, sa subordination au pouvoir politique: elle revendique sa liberté d'organisation. Le conflit perdurera tout le siècle. Il sera pour l'essentiel réglé au moment de la séparation de l'Église et de l'État, avec certains “ compléments ” apportés à la loi de séparation proprement dite (1905). Si cette loi fut, de fait, une loi de pacification durable c'est parce que, pour une part, elle fut une loi de compromis: en effet, contre l'opinion de la gauche la plus anticléricale, elle a admis l'organisation hiérarchique de l'Église catholique.

2.8. En ce qui concerne l'enseignement, l'État français en ayant pris le contrôle et l'Église catholique ne pouvant espérer le reprendre, à partir de 1828, elle batailla pour la liberté de l'enseignement. Cette question sera tout au long du XIXème siècle -et après...- l'enjeu majeur de l'affrontement des deux France. De 1833, pour l'enseignement primaire, à 1875 pour l'enseignement supérieur, l'Église catholique aura finalement,

progressivement, gain de cause. Mais elle ne réussira pas à empêcher la constitution d'une école publique laïque (ce qu'elle réussira à faire en Belgique, ce qui entraînera à l'instar de ce qui s'est passé aux Pays-Bas la constitution d'un système de piliers). Cette constitution a été permise par la victoire des républicains aux élections grâce à l'appoint décisif des "catholiques du suffrage universel" qui avaient refusé de suivre l'Église romaine dans son refus toujours plus intransigeant du monde moderne. Le système d'enseignement laïque a réussi à s'imposer, ouvrant la voie à la Séparation de l'Église et de l'État (1905). La laïcité française ainsi constituée a réussi à faire coexister les deux France, la France républicaine et la France catholique. À les faire coexister tant bien que mal mais sans que le compromis laïque ne vole jamais en éclats.

3. Pluralisme-émancipation et processus de sécularisation en Angleterre

3.1. Dans quel contexte et dans quelle histoire prennent place les questionnements actuels sur le pluralisme religieux en Angleterre qu'analysent Davie et Beckford ? L'Église anglicane est "établie" en Angleterre, mais pas dans le reste de la Grande Bretagne. L'"établissement" de l'Église signifie qu'elle possède certains droits reconnus et qu'elle est assujettie à certaines responsabilités. Le souverain est chef de l'Église et officiellement "Défenseur de la Foi". L'épiscopat anglican est représenté à la Chambre des Lords par 26 évêques; les assemblées de l'Église font partie des organes législatifs du Pays; les ministres anglicans ne sont pas seulement les ministres d'un culte parmi d'autres: ce sont des magistrats. Cela s'accompagne d'une dépendance de l'Église par rapport à l'État. Elle n'est néanmoins pas une Église dans l'État, totalement subordonnée au pouvoir politique, comme c'est le cas dans les pays scandinaves luthériens. Elle est subordonnée-associée au pouvoir politique, ce que traduit notamment la représentation politique de l'Église anglicane en tant que telle à la Chambre des Lords.

3.2. Le rôle politique que l'Église anglicane a toujours été constamment aiguillonné par l'activisme des puritains calvinistes. Et l'association initiale du politique et du religieux fut encore accentuée lors de la Glorieuse Révolution. L'identité politique à caractère religieux, protestante, de l'Angleterre fut en effet alors fermement réaffirmée (passant par une alliance de l'anglicanisme et des dissidents), le principe religieux l'emportant sur le principe dynastique. L'affirmation de cette primauté est un événement fondamental qui scelle le destin de l'Angleterre jusqu'à nos jours: avec l'institution d'une monarchie parlementaire s'instituait une légitimité politique radicalement inédite. La modernité politique et l'affirmation protestante ont ainsi eu partie liée. Par ce fait l'institutionnalisation du pluralisme religieux s'effectua très progressivement et difficilement comparé aux autres pays. Alors même que la "Loi sur la tolérance" donnant une liberté partielle mais néanmoins conséquente pour l'époque aux principales branches du non-conformisme protestant date de 1689, ce n'est qu'en 1828 que furent abrogées les mesures qui empêchaient les protestants non-conformistes de participer au gouvernement des municipalités. L'année suivante était votée l'émancipation des catholiques qui devenaient alors des citoyens à part entière: ce vote avait suscité un vif conflit car il signifiait la rupture de l'identification traditionnelle de l'identité nationale et de l'anti-catholicisme. Les dernières discriminations politiques contre les Juifs ont été abolies en 1858. On notera aussi que ce n'est qu'en 1886 qu'un

assouplissement du règlement du Parlement obligeant tous les parlementaires à prêter serment sur la Bible a permis à un athée militant de siéger au Parlement.

3.3. Cette difficulté à accorder une pleine liberté de conscience ne fut aucunement le fait de l'Église anglicane en tant que telle. A l'époque, au cours du XIX^{ème} siècle, elle était au contraire fortement travaillée par des courants libéraux favorables à la liberté religieuse. Le libéralisme et le conservatisme politiques trouvaient l'un et l'autre appui dans l'Église anglicane. Le désétablissement de l'Église anglicane était alors posé. Les libéraux, au sein de l'Église anglicane comme en politique, n'en étaient pas forcément tous partisans. Certains penchaient plutôt vers la solution d'une vaste Église établie multiconfessionnelle, où toutes les confessions protestantes et même chrétiennes (incluant donc le catholicisme) seraient associées. De fait, plutôt que de rompre ses attaches avec l'anglicanisme en tant que religion établie, la société anglaise préféra en quelque sorte les distendre en accordant progressivement égale valeur religieuse à toutes les confessions chrétiennes. Plus globalement, l'émancipation de la société anglaise à l'égard d'une dépendance religieuse lourde s'est réalisée à la fois travers un évidement du statut privilégié de l'Église anglicane et une recomposition de son rôle spécifique. Notamment, de garant de la légitimité du pouvoir politique et de représentant de la nation toute entière, elle est devenue toujours davantage un "simple" symbole d'une identité nationale liée au christianisme et d'une autorité politique qui veut garder une référence chrétienne. Ce symbole garde pourtant une signification forte: la société anglaise s'est moins voulue, semble-t-il, sécularisée ou "laïque" que pluriconfessionnelle, s'affirmant au fil du temps, non plus seulement anglicane, mais protestante, puis chrétienne, et enfin judéo-chrétienne. C'est pourquoi la société anglaise n'acceptera que difficilement, beaucoup plus difficilement que les autres pays, l'athéisme et même l'agnosticisme. L'anticléricalisme et l'agnosticisme ne font pas partie de la culture politique - à entendre au sens large, incluant notamment la culture syndicale. Au contraire, la référence religieuse marque toutes les sensibilités et engagements politiques. Ainsi, on sait combien fut important le rôle de certains non-conformistes et revivalismes dans la "formation de la classe ouvrière anglaise" pour reprendre le titre du beau livre de E.P. Thompson.

3.4. Beaucoup plus que partout ailleurs en Europe la religion fut partie prenante de la modernité dans ses différentes composantes et orientations. Le type de pluralisme-émancipation caractéristique de l'Angleterre peut d'ailleurs, schématiquement, être caractérisé comme un *pluralisme individualiste-communautaire*. Ce pluralisme fut porté et promu par la plupart des groupes religieux. Loin d'être anti-individualiste (ou de limiter l'individualisme au for intérieur comme ce fut largement le cas dans les Églises luthériennes), le protestantisme anglais oeuvra au développement de l'individualisme social et politique, tout en accordant une importance essentielle à la vie communautaire, volontaire, dans ses dimensions religieuses autant que sociales. On a ici affaire à un cas de figure bien différent du retrait communautariste des religions anti-modernes.

3.5. Aujourd'hui, en Angleterre, il apparaît que tous les problèmes concrets que rencontre le pluralisme religieux posent la question du statut de l'Église anglicane: de sa "nature" et de sa signification. Davie rend compte des débats en cours sur les solutions possibles pour la réforme de la représentation religieuse à la Chambre des Lords afin de prendre en compte la diversité religieuse de l'Angleterre toujours plus grande. Elle présente les solutions envisagées: les enjeux qui les sous-tendent, les avantages et les inconvénients de chacune. Ces solutions sont celles qui depuis longtemps déjà marquent ce type de débat en Angleterre: le désétablissement, l'institutionnalisation politique de la pluralité religieuse, un *statu quo* juridique avec recomposition du rôle de l'Église anglicane. Inhérentes à l'histoire de l'Angleterre, ces diverses solutions ont, bien sûr, toujours aussi été spécifiées par les contextes historiques spécifiques. Aujourd'hui par le paradoxe "that new forms of religious organisation should emerge in Britain at precisely the moment that large section of the population appear to reject the concept of religion per se". Le désétablissement de l'Église anglicane se pose donc aujourd'hui sur fond de désaffection religieuse d'une très grande ampleur. La menace pour toutes les religions est alors celle d'un État indifférent à la chose religieuse, peu enclin à accorder de l'importance et de valeur aux religions, à promouvoir un droit à la liberté religieuse plus étendu, tel que peuvent notamment le revendiquer les religions les plus récemment implantées sur le sol britannique. C'est pourquoi nombre de leaders de ces religions ne sont pas favorables au désétablissement de l'Église anglicane. Ils pensent que ce désétablissement serait moins susceptible de promouvoir un pluralisme religieux plus grand que d'aller dans le sens d'un État "séculariste". L'enjeu du désétablissement est profondément celui de l'identité de l'Angleterre: société sécularisée ou société pluri-religieuse ? Cet enjeu était déjà nettement ressorti, récemment à propos du blasphème: alors que la loi interdisant le blasphème contre les croyances centrales du christianisme semblait devoir être abolie, l'"affaire Rushdie" a posé l'éventualité, en place d'une telle abolition, de l'extension du délit de blasphème à des croyances non-chrétiennes. La solution de l'extension de la représentation religieuse à la Chambre des Lords à d'autres religions que l'anglicanisme peut, du point de vue du projet d'un pluralisme religieux réellement plus fort, apparaître séduisante. Cette solution reviendrait à "établir" non pas seulement l'Église anglicane, mais plusieurs religions, autrement dit à définir la société anglaise comme une société multiconfessionnelle plutôt que sécularisée. Cette solution se heurte concrètement à la difficulté du choix des religions qui seraient représentées à la Chambre des Lords. En effet, le temps est loin déjà où ne pouvaient être concernées que quelques grandes confessions chrétiennes et le judaïsme: les religions aujourd'hui présentes sur le sol britannique sont très diverses. Le maintien du *statu quo* peut lui aussi, malgré les apparences, constituer une solution pour instituer un véritable pluralisme religieux si l'Église anglicane s'inscrit résolument dans le sens de la position prise par certains de ses plus hauts responsables: "to see themselves as the guardians and promoters of faith, rather than the faith". Cette solution trouve sa crédibilité, explique Davie, dans le fait que l'Église anglicane est aujourd'hui une Église faible - parce qu'elle a perdu ses fidèles - et qu'elle n'a donc plus les moyens d'imposer une domination mais, au contraire, a tout avantage à passer alliance avec les autres religions.

3.6. C'est justement sur ce rôle de l'Église anglicane comme défenseur de tous les croyants que porte de fait le texte de Beckford. Il analyse concrètement comment elle gère les aumôneries de prison qui sont sous sa responsabilité et qui se doivent d'apporter une aide spirituelle à tous les prisonniers, aujourd'hui d'appartenances religieuses très diverses. Cette responsabilité n'est pas une mission confiée très récemment à l'Église anglicane puisque c'est en 1952 qu'elle a été officiellement chargée par l'État anglais de faciliter, dans les prisons, la pratique religieuse des religions non chrétiennes. L'enquête que Beckford a menée dans les prisons l'amène à conclure que l'Église anglicane ne remplit pas vraiment sa mission. Pourquoi ? Parce que alors même que les appartenances religieuses des prisonniers relèvent aujourd'hui essentiellement des religions minoritaires nouvellement implantées sur le sol britannique depuis l'arrivée des migrants, les aumôniers sont toujours anglicans: "not a single Buddhist, Hindu, Jew, Muslim or Sikh is employed as a full-time or part-time chaplain". De plus ces aumôniers anglicans sont âgés et les décisions concernant l'appel à des "ministres" d'"autres religions" sont prises par l'aumônerie chrétienne et l'administration de la prison. Dans ces conditions le droit à la liberté ne peut être respecté et n'est pas, de fait, respecté. Il s'agit là, on le remarquera, du droit "classique", individuel. Pour Beckford il apparaît nettement que ce droit individuel constitutif du pluralisme-émancipation ne puisse réellement être respecté que lorsque s'affirme un pluralisme plus "fort" - identitaire selon ma terminologie - susceptible d'assurer les fidèles des religions dominées dans la revendication du respect de leurs droit à la liberté religieuse. On observe le même genre de logique, en France, avec la revendication par les musulmans de la possibilité effective de construire des mosquées pour pouvoir pratiquer leur religion: cette revendication qui concerne strictement le culte n'a pu s'affirmer que dans le contexte de revendications plus larges sur le respect de l'identité musulmane.

4. Les chercheurs "critiques" aux prises avec l'ethnico-religieux

4.1. Beckford, implicitement et explicitement, plaide à la fois pour une égalité des diverses religions (et non pas seulement des individus) et pour la prise en compte des spécificités des religions "autres que chrétiennes", notamment en matière d'organisation. Beckford refuse la domination anglicane et refuse que les modes de représentation et d'organisation des religions chrétiennes soient des normes contraignantes pour les "autres religions": il se place manifestement, délibérément, dans une posture de sociologue critique.

4.2. Le texte de Motta porte précisément sur le rôle que des sociologues et anthropologues critiques ont joué dans les transformations des cultes afro-brésiliens. Ce rôle fut paradoxal puisque alors que les chercheurs voulaient valoriser la spécificité africaine de ces cultes, le résultat en fut une conformation de ces cultes au modèle religieux dominant, occidental. Avec cette mise en conformité, les cultes afro-brésiliens ont pris place sur le marché religieux brésilien, "marché anonyme et abstrait formé par des personnes de toutes les couleurs et origines ethniques". On a là affaire à un "effet non recherché" pour parler en termes wébériens. Les sociologues et anthropologues critiques, tel Roger Bastide, voulaient valoriser la culture africaine, quitte même, comme ils ont pu le penser et le regretter, "à retarder l'assimilation du Noir du Nord-Est du Brésil à la culture occidentale". En voulant "consolider le candomblé" authentique, en l'enracinant dans l'Afrique,

ils ont, de fait, oeuvré à la constitution d'une religion moderne, déséthnicisée et rationalisée, sur le mode des religions chrétiennes. Comment ? En effectuant tout un " travail de réinterprétation et de codification des traditions africaines ". C'est alors que celles-ci ont pu devenir le garant de la " qualité ou de l'authenticité des rites et des croyances ", les chercheurs étant eux-mêmes les garants de l'orthodoxie africaine. La position des religions afro-brésiliennes sur le marché religieux est aujourd'hui d'autant mieux assurée qu'elles peuvent apparaître particulièrement susceptibles de convenir à une certaine forme de la modernité contemporaine qui rejette " toute notion de péché, originel ou actuel, de culpabilité ou d'expiation " et, plus globalement, le modèle de l'ascétisme protestant.

4.3. Beckford indique, dans son texte, que les revendications des religions " autres que chrétiennes " s'affirment maintenant fortement parce que ces religions ont acquis aujourd'hui une assurance. On peut penser que si cette assurance tient, comme le précise Beckford, à leur participation à la vie publique, elle tient aussi, pour une part, à l'apport et au soutien argumentés de chercheurs tel Beckford. Dans le cas des religions afro-brésiliennes, Motta estime que les chercheurs se sont tellement impliqués qu'ils ont véritablement joué un rôle de " docteurs de la foi " et que les colloques qu'ils ont organisé ont souvent été, de fait, des manifestations syncrétiques entre le colloque scientifique et le concile religieux. C'est en ce sens qu'il parle d'une " sainte alliance " entre les leaders de ces religions et les chercheurs.

5. Conclusion

5.1. La religion a été, en Occident chrétien, définie comme activité spécifique et limitée, soutenue par une institution " séparée " - une Église -, rassemblant une communauté d'individus croyants. Aujourd'hui on assiste à divers débordements et à une dérégulation du champ religieux. Celle-ci tient tout d'abord au formidable recul du christianisme, se traduisant non plus seulement par des institutions sociales a-religieuses, mais par la montée, sinon de l'indifférence religieuse, du moins d'une désaffectation des institutions chrétiennes. C'est là le point essentiel. On assiste aussi à la (ré)intrication de composantes de la vie humaine et sociale que la définition " occidentale " de la religion avaient dissociées. Ainsi de la dissociation de la religion et de la thérapie. La modernité avec sa logique de fragmentation institutionnelle avait constitué la thérapie (d'abord celle des corps mais ensuite aussi celle des psychés) en activité spécifique. Des politiques précises avaient été développées pour soustraire le soin des corps à l'emprise de la religion (ce fut notamment en France, en 1803, une loi instituant la notion d'"exercice illégal de la médecine").

5.2. Or, on assiste aujourd'hui, à un développement rapide de groupes, de réseaux, qui mêlent étroitement religion et thérapie. A cet égard il est très intéressant de voir comment des religions afro-brésiliennes - dont a vu avec Motta comment elles s'étaient conformées au modèle occidental de religion - lorsqu'elles sont importées en Europe à la demande d'Européens, deviennent des compositions hybrides thérapeutico-spirituelles. Le débordement du " religieux occidental " se fait aussi avec les religions importées par des populations migrantes. Celles-ci sont en effet souvent des " ethno-religions ", ou du moins des religions

“holistes”, où la communauté prime sur l’individu (notamment celui-ci ne peut pas quitter sa communauté). Dans l’appartenance religieuse se joue ici, de façon essentielle, une identité. Cette question de l’identité n’est d’ailleurs pas aujourd’hui spécifique des religions récemment importées en Occident par des populations migrantes. On retrouve la préoccupation identitaire chez des Juifs et des chrétiens soucieux d’une prise en compte publique de leur identité. L’enjeu identitaire tend manifestement à se substituer à l’enjeu de la croyance - de la liberté de croyance avec ses implications en termes de pratique. Sans doute y a-t-il là, au moins une part, une protestation contre une conception de la religion, toujours plus prégnante, comme spiritualité intérieure, option volontaire et strictement personnelle, comme “simple” ressource éthique. Quoiqu’il en soit, ces divers débordements de la religion classique en Occident interrogent la question même du pluralisme religieux: de sa spécificité par rapport à la question du pluralisme en général, c’est-à-dire par rapport à l’ampleur et aux modalités de la prise en compte de la pluralités des valeurs, des modes de vie, des cultures.

BIBLIOGRAPHIE

- BADHAM, P. (ed.) 1989. *Religion, State, and Society in modern Britain*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- BARBIER, M. 1995. *La Laïcité*. Paris: L'Harmattan.
- BAUBÉROT, J. 1990. *Vers un nouveau pacte laïque?* Paris: Le Seuil
- BAUBÉROT, J. (ed.) 1990. *La Laïcité, quel héritage? De 1789 à nos jours*. Genève: Labor et Fidès.
- BAUBÉROT, J. (ed.) 1991. *Pluralisme et minorités religieuses*. Louvain: Peeters
- BAUBÉROT, J. (ed.) 1994. *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*. Paris: Syros.
- BAUBÉROT, J. 1996. "Le cas français ou l'impossible religion civile". In: L. Babès, ed., *Les nouvelles manières de croire*, Paris: L'Atelier.
- BAUBÉROT, J. 1997. "Laïcité et pluralisme en France". *Conscience et liberté* 54: 70-82.
- BAUBÉROT, J. 1998. "La laïcité entre la tolérance et la liberté". In: M. Kneubülher, ed., *De la tolérance aux droits de l'homme*, Grigny: Parole d'Aube.
- BAUBÉROT, J. 1998. "La tolérance dans la France actuelle". In: G. Saupin, ed., *Tolérance et intolérance*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- BAUBÉROT, J. 1998. "La laïcité française et ses mutations". *Social Compass* 45 (1): 175-187.
- BAUBÉROT, J. 1998. "Les mutations de la laïcité française". In: R. Dericquebourg, ed., *Laïcité et mutations socio-religieuses*, Lille: Presses du Septentrion.
- BECKFORD, J. A. 1991. "Politics and Religion in England and Wales". *Daedalus* 120 (3): 179-195.
- BECKFORD, J.A. / GILLIAT, S. 1998. *Religion in Prison. Equal Rites in a Multi-Faith Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BERGER., P. / LUCKMANN, P. 1967. "Aspects religieux du pluralisme". In: *Archives de sociologie des religions* 23: 117-128.
- BEYER, P. 1994. *Religion and Globalization*. London: Sage Publications.
- BREITLING, R. 1980. "The Concept of Pluralism". In: S. Ehrlich and G. Wotton, ed., *Three Faces of Pluralism*, London: Gover.
- CASANOVA, J. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- CESARI, J. 1998. "Muslim Representation in an European Political Context". *Encounters* 4 (2): 149-155.

- CHAMPION, F. 1993. "Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église - État dans l'Europe communautaire". *Le Débat* 77 (nov.-déc.): 46-72.
- CHAMPION, F. 1993. "Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse". *Social Compass* 40 (4): 589-609.
- CHAMPION, F. 1998. "De la singularité européenne et de la non-exception française". In: R. Dericquebourg, ed., *Laïcité et mutations socio-religieuses*, Lille: Presses du Septentrion.
- CHAMPION, F. 1999. "Das Verhältnis von Kirche und Staat in europäischen Vergleich". In : B. Sauzay and R. von Thadden, ed., *Eine Welt ohne Gott? Religion und Ethik in Staat, Schule und Gesellschaft*, Göttingen: Wallstein Verlag.
- CHAMPION, F. / COHEN, M. 1999. "Les sectes : un problème social passionnel et complexe". In : F. Champion and M. Cohen, ed., *Sectes et démocratie*, Paris: Le Seuil.
- COHEN, M. 2000. "Juifs et musulmans de France : le modèle républicain d'intégration en question". *Sociétés contemporaines* 37 (1): 55-69.
- DARTEVELLE, P. / DENIS, P. / ROBYN, J. (ed.) 1993. *Blasphèmes et libertés*. Paris: Le Cerf.
- DAVIE, G. 1994. *Religion in Britain since 1945*. Oxford (U.K.) and Cambridge (USA): Blackwell.
- DAVIE, G. / HERVIEU-LÉGER, D. (ed.) 1996. *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte.
- DE VOOGD, C. 1992. *Histoire des Pays-Bas*. Paris: Hatier.
- DIERKENS, A. (ed.) 1994. *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles (Problèmes d'histoire des religions 5).
- DOBBELAERE, K. 1981. *Secularization: a multidimensional concept*. London: Sage Publication.
- D'ONORIO, J.-B. (ed.) 1991. *La liberté religieuse dans le monde*. Paris: Éditions Universitaires.
- DUBET, F. / WIEVIORKA, M. 1995. *Penser le Sujet. Autour d'Alain Touraine*. Paris: Fayard.
- DUMONT, L. 1991. *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*. Paris: Gallimard.
- DUPEUX, L. 1989. *Histoire culturelle de l'Allemagne (1919-1960)*. Paris: P.U.F.
- ESTER, P. / HALMAN, L. 1991. "Les piliers hollandais". *Projet* 225: 4-11
- GAUCHET, M. 1998. *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard.
- GUSTAFSSON, G. 1990. "Politization of State Churches. A Welfare State Model". *Social Compass* 37(1): 107-116.
- GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- HAMNETT, I. (ed.) 1990. *Religious Pluralism and Unbelief*. London: Routledge.
- HASQUIN, H. (ed.) 1979. *Histoire de la laïcité principalement en Belgique et en France*. Bruxelles: La Renaissance du Livre.
- LEVEAU, R. 1994. "Éléments de réflexion sur l'Islam en Europe". *Revue Européenne des Migrations Internationales* 10 (1): 158-166.
- LORWIN, V.R. 1974 "Segmented Pluralism: Ideological Vleavages and Political Cohesion in the Smaller European Democracies". In: K. Mac Rae, ed., *Consociational Democracy. Political Accomodation in Segmented Societies*, Toronto: Mac Lelland and Steward.
- MARTIN, J.-P. 1998. "Mutations de la laïcité, mutations du pluralisme et de la démocratie en Belgique". In: R. Dericquebourg, ed., *Laïcité et mutations socio-religieuses*, Lille: Presses du Septentrion.
- MONSMA, S. / SOPER, C. (ed.) 1997. *The Challenge of Pluralism. Church and State in Five Democracies*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- MOTTA, R. 1994. "Ethnicity, nationalité et syncrétisme dans les religions populaires brésiliennes". *Social Compass* 41 (1) :67-78.

- MOTTA, R. 1994. "L'invention de l'Afrique dans le Candomblé du Brésil". *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio* 9 (2-3): 65-85.
- NICOLET, C. 1982. *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique (1769-1924)*. Paris: Gallimard.
- NIPPERDEY, T. 1990. *Réflexions sur l'histoire allemande*. Paris: Gallimard.
- PARSONS, G. (ed.) 1993. *The Growth of religious Diversity. Britain from 1945*. London: Routledge.
- PEREZ-DIAZ, V. 1990. "L'invention d'une tradition démocratique en Espagne". In: D. Schnapper and H. Mendras, ed., *Six manières d'être européen*, Paris: Gallimard.
- RÉMOND, R. 1998. *Religion et Société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes (1789-1998)*. Paris: Le Seuil, Munich: C.H. Beck, Oxford: Basil Blackwell, Barcelone: Critica, Rome-Bari: Laterza.
- RIIS, O. 1988. "Trends in Danish Religion". *Social Compass* 35 (1) : 45-55.
- ROBBINS, T. / ROBERTSON, R. (ed.) 1987. *Church-State Relations. Tensions and Transitions*. New Brunswick-Oxford: Transaction Books.
- ROZENBERG, D. 1997. "L'Etat et les minorités religieuses en Espagne (du national-catholicisme à la construction démocratique)". *Archives de Sciences sociales des Religions* 98 (avril-juin): 9-30.
- SAUPIN, G., 1998. *Naissance de la tolérance en Europe aux Temps Modernes*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- THUNG, M. A. 1983. "From Pillarization to new religious Pluralism". *Social Compass* 30 (4): 503-524
- TROELTSCH, E. *Protestantisme et modernité*. Paris, Gallimard, 1991 (traduit de l'allemand et préfacé par M.-B. de Launay).
- WENTZ, R.E. 1998. *The Culture of Religious Pluralism*. Oxford: Westview Press.
- WIEVIORKA, M. 1998. "Le multiculturalisme est-il une réponse ?". *Cahiers internationaux de Sociologie* 105: 21-45.
- WILLAIME, J.-P. 1996. "La sécularisation contemporaine du croire". In: L. Babès (ed.), *Les Nouvelles Manières de Croire: Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*, Paris: Les Editions Ouvrières.

SUR L'AUTEUR

Françoise Champion est chercheur au Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité, laboratoire du Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.) et de L'École Pratique des Hautes Études (E.P.H.E.), section des Sciences religieuses (e-mail: champal@magic.fr). Elle a fait sa thèse sur la vulgarisation scientifique puis a mené ses recherches dans le domaine de la sociologie des religions (sur les Nouveaux mouvements religieux, le Nouvel-Age, la polémique sociale sur les "sectes") puis, parallèlement, dans celui de la sociologie de la laïcité. Dans ce dernier domaine, elle travaille plus particulièrement sur les comparaisons entre pays européens.