

Roland J. Campiche

La régulation de la religion par l'État et la production du lien social

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Roland J. Campiche, « La régulation de la religion par l'État et la production du lien social », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 121 | janvier - mars 2003, mis en ligne le 17 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/2382>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/2382>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

LA RÉGULATION DE LA RELIGION PAR L'ÉTAT ET LA PRODUCTION DU LIEN SOCIAL

La régulation de la religion : le retour du balancier ?

Quelles sont les questions posées au sujet de la religion aujourd'hui ? Comment devient-on croyant ? Pourquoi utilise-t-on les ressources religieuses et de quelles manières ces dernières sont-elles produites et régulées ? Au questionnement des années soixante : la religion tient-elle ? et à la réponse souvent négative qui l'accompagnait s'est substituée une problématique plus complexe signifiée par les concepts de privatisation, d'individualisation, de pluralisation, de désinstitutionnalisation, de mondialisation, de standardisation... Chacun rend compte de manière partielle et parfois partielle de la révolution religieuse qui s'est opérée, mais sans offrir une théorie permettant une saisie globale du phénomène religieux en modernité tardive. La pluralité des termes utilisés traduit non seulement les positions différenciées des chercheurs, mais également les divers niveaux où se situent leurs approches. En abordant la religion sous l'angle de la construction des identités individuelles, on va probablement privilégier les notions de privatisation et d'individualisation. En dirigeant la focale sur les organisations religieuses, l'accent peut être mis sur la pluralisation et la désinstitutionnalisation. En discutant la pérennité de la religion et de son rôle social, ou plus précisément sociétal, on sera tenté de recourir aux vocables très actuels de mondialisation et de standardisation.

Évitons tout malentendu. Les termes énumérés sont souvent reçus et perçus de manière beaucoup plus restrictive, voire différente du sens que leur ont donné leurs premiers utilisateurs. Prenons un exemple. L'individualisation de la religion a été comprise comme l'appropriation par l'individu d'une ressource avec laquelle il jonglerait librement au gré de ses envies et besoins. Le sujet croyant est considéré désormais comme autonome. S'il est possible d'adhérer à cette idée, un peu comme on croit en Dieu, il est évident que cette interprétation ne correspond ni au sens originel donné au terme par Luhmann (1977), ni aux règles de la méthode sociologique. Mais, comme le montre Dubach dans un ouvrage en préparation (Campiche, 2003), même en Allemagne, patrie du concepteur de l'individualisation structurelle, celle-ci est décrite par certains auteurs comme un passage vers la modernité impli-

quant pour l'individu la dissolution des liens, des systèmes de croyances et des relations sociales traditionnellement transmis (Beck, 1986, p. 206). Endosser un modèle de comportement appartiendrait au passé. L'individu n'aurait plus d'autres références que ses propres préférences (Hitzler, 1997, pp. 56s).

La saga de l'individualisation de la religion comprise comme un bricolage individuel au sens commun du terme s'est d'autant plus facilement imposée que parallèlement la représentation de la religion comme « affaire privée » gagnait du terrain. En Suisse par exemple, de 1989 à 1999 cette opinion est devenue relativement majoritaire, passant de 28 % à 41 % des avis exprimés. Les sociologues, particulièrement les spécialistes du champ religieux, ont contribué, *nolens volens*, à la diffusion de cette compréhension de la religion. L'idée que chacun peut se construire son univers religieux et que ce dernier est la chasse gardée de l'individu ne pouvait que séduire. Elle réhabilitait l'image de la religion regardée avec méfiance en raison de l'autoritarisme des institutions et de leurs velléités d'imposer un « prêt à croire ». En fait, à l'origine, l'individualisation était considérée comme une conséquence de la différenciation structurelle, terme désignant le processus de complexification et de segmentation des sociétés modernes en sous-systèmes spécialisés. L'individualisation structurelle signifie que les changements qui se sont opérés ces dernières décennies ont généré de nouvelles conditions cadres pour le développement des attitudes et comportements religieux. Dans cette perspective, l'individu doit souvent se frayer un chemin dans le dédale complexe de la société et se débrouiller pour faire avec les diverses normes, parfois contradictoires, orientant les différents sous-systèmes. Mais il ne construit pas son identité religieuse dans un vide social. Les capitaux socioculturels acquis entre autres lors de la première socialisation pèsent sur ses choix spirituels. Un adjectif aujourd'hui fort prisé pour désigner le domaine de la religion en l'élaguant de ses pesanteurs dogmatiques ou collectives (Roof, 1993). De même l'expérience religieuse se vit rarement en dehors d'un réseau de relations qui peut relayer le rôle légitimateur de l'institution ou en tous cas attester l'authenticité de ce qui a été éprouvé (Hervieu-Léger, 1999 ; 2001).

Considérer la religion comme « une affaire privée » ne vient que renforcer le malentendu à propos de l'individualisation. C'est à Luckmann (1967) qu'on doit la théorisation de la religion comme affaire privée. Pour cet auteur, la sécularisation correspond à un processus au cours duquel les normes religieuses perdent leur impact global au profit d'idéologies autonomes qui régissent chacune un domaine particulier (économie, politique, culture...). Comme d'autres « aires institutionnelles », la religion se spécialise et cette évolution en fait une réalité subjective et privée. Dans ce processus, la religion véhiculée par les Églises est repoussée à la périphérie de la société (*ibid*, p. 101). Pour l'individu, les normes religieuses n'apparaissent pertinentes que dans les domaines qui ne sont pas régulés par des institutions séculières : ainsi la religion devient « une affaire privée » (*ibid*, p. 86).

Dans son analyse de la pensée de Luckmann, Dobbelaere (1981, p. 20) citant Berger (1967, p. 133), montre que cette séparation opérée entre le privé et le public est tout à fait fonctionnelle pour maintenir l'ordre hautement rationalisé des institutions économiques et politiques modernes. Les Églises ne peuvent plus exercer une emprise globale en s'appuyant sur l'État. Leur prétention en la matière n'est plus que de l'ordre de la rhétorique (Luckmann, 1967, pp. 94ss).

Les adjectifs utilisés par Luckmann (1967, p. 99) pour qualifier les deux domaines sont particulièrement suggestifs. Le privé est décrit en termes de subjectivisme, d'autonomie, de liberté et de communauté face à un domaine public caractérisé par l'objectivité, l'obligation et le contrôle. Consommateur autonome, l'individu choisit en fonction de sa biographie sociale ce qui constituera sa réponse à la question ultime. Son système de signification ne correspond plus à un modèle officiel (*ibid*, p. 102). Plus tard, Luckmann (1979, pp. 135) utilisera le terme de bricolage pour spécifier la manière avec laquelle l'individu opère ses choix religieux.

Ce bref rappel permet également de saisir pourquoi le concept d'individualisation a pu être réduit à l'idée de l'autonomie du sujet croyant. Et cela d'autant plus que l'observation se centrait souvent sur les croyances. Or, malgré les apparences, il n'est pas sûr du tout que l'équation autant de croyants égale autant de systèmes ou de logiques de croyances se vérifie dans la réalité. J'ai montré ailleurs que le bricolage n'était pas illimité et qu'il obéissait à des règles qui mériteraient d'être mieux mises en évidence (Campiche, 1993 ; 2001b). Mais l'apport majeur de Luckmann se situe pour moi à deux autres niveaux. En qualifiant la religion de privée, il attire d'abord notre attention sur l'importance des représentations. Dobbelaere (1981, pp. 79-84) l'avait bien perçu. En distinguant catégories sociologiques et définitions sociales, le sociologue belge situait avec pertinence épistémologique l'affirmation de Luckmann du côté des opinions. La distinction privé-public est ainsi fluctuante, mais aussi enjeu de pouvoir. Le fait que la liberté de religion et de conscience fasse partie des Droits humains inscrits dans les grandes chartes universelles n'y change rien. La liberté de religion est une notion juridique. Elle garantit à l'individu le droit de croire ce qu'il veut et de pratiquer le culte de son choix, mais à l'intérieur de certaines limites plus ou moins extensives suivant les contextes. Déroger à l'ordre public ou s'écarter par trop du « religieusement correct » entraîne des sanctions. L'espace du privé en droit est élastique et va dépendre des circonstances. Son existence ne signifie pas que l'acte de croire participe uniquement de l'intime, souvent considéré comme le synonyme de privé. Croire est un fait social impliquant de nombreuses interactions. La dichotomie privé-public n'a donc pas beaucoup de sens sociologique. En revanche, l'évocation de limites à la liberté religieuse et à l'autodétermination des organisations religieuses relance le débat sur les modalités du changement religieux.

Le deuxième apport de Luckmann en relation avec la théorie de la privatisation de la religion touche au contrôle des institutions religieuses. En soulignant la perte d'emprise de ces dernières, il ouvre la voie à la réflexion sur le phénomène de désinstitutionnalisation, conduisant à la dérégulation du champ religieux. La perte de monopole des grandes organisations religieuses a été plusieurs fois documentée. Équivaut-elle à une dérégulation globale ? En d'autres termes assistons-nous à un émiettement du religieux en autant de chapelles que d'individus ? Répondre par l'affirmative équivaut à donner de l'eau au moulin à une compréhension de l'individualisation en terme d'autonomie. C'est aussi postuler paradoxalement l'autonomie du champ religieux. Or, dans la théorie de la différenciation structurelle, les différents sous-systèmes ne sont pas imperméables les uns par rapport aux autres. Les interférences sont possibles, voire probables. Même si on peut formuler des réserves à l'égard de la linéarité du processus décrit par Luhmann (Lévy, 1991, pp. 619s), l'avertissement est pertinent. Le sous-système religieux, pour conserver la terminologie en cause, n'est pas un champ clos, pour ne pas dire privé ! Plus est,

il est intéressant de relever à ce stade de la réflexion que le constat de la marginalisation sociale des organisations religieuses a renforcé la tendance idéologique à ranger la religion du côté du privé.

Deux problématiques transversales permettent de dépasser l'interprétation restrictive de la religion en modernité tardive dérivée des concepts d'individualisation ou de privatisation de la religion, sans les évacuer. Il s'agit des problématiques de la transmission et de la régulation, objet du présent fascicule. Évoquons brièvement la première, d'autant plus qu'elle a été au centre de nombreux débats sociologiques depuis la Conférence internationale de sociologie des religions tenue à l'Université de Laval au Québec en 1995 (cf. la synthèse de Hervieu-Léger, 1997). Si le constat de la fragilisation de la transmission en raison des nombreuses ruptures qui se sont opérées dans notre société depuis 1965 paraît indiscutable, en revanche la conclusion qu'on pourrait en tirer de l'obsolescence de la transmission paraît contestable. À noter qu'une telle conclusion vient à nouveau renforcer la thèse de l'individualisation réduisant la religion à un phénomène singulier.

L'affirmation que la transmission c'est « faire passer d'une génération à l'autre un produit inchangé » ne résiste pas à l'analyse de la tradition chrétienne tout au moins. Les travaux sur le syncrétisme le montrent bien (cf. par ex : Boff, 1974, p. 85 ; Müller, 1991, pp. 492ss). L'idée « (d')un syncrétisme par refonte » est une donnée interne de la dynamique religieuse et peut être considérée par exemple comme la quintessence du catholicisme. Il en découle que la tradition, objet de la transmission, se modifie continuellement (Campiche, 2001b, p. 86) et qu'elle ne correspond pas à une simple reproduction. Les recherches en sociologie de la famille apparaissent très éclairantes pour rendre compte des transformations qui ont touché le processus de transmission de la religion et cela d'autant plus que la famille en constitue un rouage essentiel (Voyé, 1969). Ces travaux ont montré non seulement la multiplicité des modes de cohabitation (mariage, compagnonnage, famille monoparentale...), mais encore la diversité des modèles matrimoniaux : institutionnel, alliance, fusion, association (Roussel, 1980), des styles d'éducation : maternaliste, statutaire, contractualiste (Kellerhals *et alii*, 1991) et des modes de transmission : logiques patrimoniales, foi, mythe, figure charismatique, discipline, maïeutique (Kellerhals *et al.*, 2002). En matière de transmission, la pluralité des modalités s'est imposée et non l'effondrement du processus.

De tous les concepts utilisés pour expliquer la mutation du champ religieux, celui de pluralité avec ses prolongements sémantiques : pluralisation, pluralisme me semble le mieux rendre compte de l'état actuel du champ religieux. Cette pluralité se laisse appréhender au travers du côtoiement de différentes traditions religieuses, fruit des grandes migrations contemporaines : – nous retrouvons là le thème de la mondialisation –, mais également de la construction des identités religieuses avec ses conséquences prévisibles sur la constitution du lien social. Cette pluralité est-elle gérée ? En d'autres termes obéit-elle à d'autres agents que ses virtuoses, les clercs, dont le contrôle semble s'être effondré ? La problématique de la régulation permet d'aborder cette question. Comme on va le voir, sans balayer les tentatives d'interprétation mentionnées, elle oblige à articuler les concepts et à repenser la religion comme phénomène sociétal. Elle renoue d'une certaine manière avec les analyses sociologiques classiques de la religion proposées par Weber ou Durkheim.

Régulation : quelques préalables

Le mot régulation vient de la théologie et de la métaphysique (Miaille, 1995); il désignait une manière de réduire le hasard et le chaos et de penser un ordre du monde. Repris par les sciences techniques au XVIII^e siècle, il renvoyait à l'image technicienne d'un monde organisé comme une mécanique. Les sciences du vivant se l'approprièrent ensuite pour décrire le fonctionnement du corps. Quant aux sciences sociales, elles l'utiliseront dès les XIX^e siècle en comparant la société à la figure du corps. La pensée systémiste l'introduira en sociologie par le recours à l'idée d'autopoïèse des institutions sociales.

En sociologie toujours, la régulation peut correspondre à une représentation de la vie sociale privilégiant l'harmonisation des intérêts, la rationalité de l'organisation sociale et la pacification de l'univers social. Il y aurait une instance capable d'exercer ces fonctions; son intervention serait légitime, car détachée des intérêts sociaux. L'État ou la puissance publique pourrait jouer ce rôle. Mais outre le risque d'idéaliser sa neutralité, il ne faut pas sous-estimer, en particulier à propos de la religion, l'intervention possible d'autres agents de régulation. Dans ce sens, la définition proposée par Jacques Commaille me paraît plus appropriée. Il voit dans la régulation une volonté d'impulsion centrale provenant du secteur public et qui s'impose dans la sphère privée (au sens juridique du terme). Elle serait un « ensemble de processus (sociaux, juridiques, économiques, culturels, etc.) qui règlent dans la durée la vie sociale, assurent la préservation de la société, sa reproduction, le maintien du lien social (1994, pp. 254s.) ». À la fin de son ouvrage, Commaille propose une vision plus interactive de la régulation, incluant aussi un mouvement allant dans le sens privé-public. Mais comme l'a montré Irène Becci (2001, pp. 35 ss), les théories sociologiques de la régulation de la religion s'inscrivent dans le premier cas de figure.

Ces théories sont celles de la sécularisation ou de la laïcisation, de la domination étatique, de l'offre et de la demande et de la régulation des croyances. La première prend donc comme point de départ une société sécularisée ou laïcisée, alors que les trois dernières mettent cette thèse en cause. De plus, comme on va le voir, elle s'appuie moins explicitement sur les métaphores empruntées aux sciences économiques : marché, offre, demande, intérêt, monopole... Résumons-les brièvement :

La théorie de la sécularisation et de la laïcisation (Baubérot, Champion) (1)

Cette théorie privilégie une perspective institutionnelle. Elle met en évidence les conflits de pouvoir qui caractérisent les relations Églises-État, particulièrement depuis le XIX^e siècle en Europe.

Dans la modalité laïcisation, l'enjeu pour le pouvoir étatique est d'écartier l'Église catholique de la direction des affaires publiques. Cette volonté aboutit au modèle de séparation Églises-État dont la France est le fleuron, ou de partage tel qu'il est pratiqué dans d'autres pays catholiques tels l'Italie, l'Espagne ou le Portugal sur la base éventuelle d'un pacte (Winzeler, 2002).

(1) Voir en particulier BAUBÉROT, 1997 et CHAMPION, 1993.

Dans la modalité sécularisation qui caractérise les pays protestants, l'Église est incorporée dans l'appareil d'État ; chaque instance remplit des fonctions mais l'État conserve une prééminence. Les pays scandinaves en constituent un bon exemple. Les arrangements pris dans les différents cantons suisses depuis 1848 illustrent aussi bien le cas de figure laïcisation que sécularisation.

La théorie de la domination étatique (Zylberberg, Côté) (2)

Cette théorie exprime un point de vue sociologique fort qui s'appuie particulièrement sur l'analyse des situations nord-américaine et russe. Elle met en évidence le fait que l'entreprise étatique étend aujourd'hui son emprise sur tous les domaines de l'action sociale (le social, le culturel, le religieux, ...) dont les anciens entrepreneurs se trouvent de ce fait affaiblis. Le domaine religieux par exemple ne disparaît pas mais doit se montrer « correct » pour subsister. Le pouvoir politique filtre ainsi l'offre religieuse quelles que soient les modalités du lien : séparation, pacte ou incorporation.

La théorie de l'offre et de la demande (Stark, Iannacone et Finke) (3)

Cette théorie est fortement marquée par le modèle de l'économie de marché et renvoie à la situation religieuse nord-américaine, caractérisée par la pluralité religieuse et non par le bi-confessionnalisme, comme en Suisse par exemple. Elle part de l'idée que les organisations religieuses sont des entreprises sociales qui ont pour but de créer, de garder et d'offrir la religion aux individus. De leur point de vue, moins une économie religieuse est régulée, plus elle est pluraliste ; plus les organisations religieuses se spécialisent et plus elles deviennent compétitives. C'est dans ces conditions que le taux de participation religieuse sera le plus élevé alors que dans le contexte européen où la dérégulation agit mais où une situation de monopole prévalait il s'ensuit une baisse de la participation, faute de concurrence.

Théorie de la régulation de la croyance (Lemieux, Milot) (4)

Cette théorie combine en quelque sorte celle de la domination étatique et celle de l'offre et de la demande. Pour ses auteurs, l'espace religieux a trois dimensions : la religion traditionnelle instituée, les nouveaux mouvements religieux et la religion commune. Cette dernière semble aujourd'hui échapper aux régulateurs principaux que sont l'Église (dans l'esprit des auteurs il s'agit de l'Église catholique) et l'État. Ce dernier veille essentiellement à ce que le marché reste calme et pour le reste ce sont les règles du marché (qualité, concurrence) qui décident.

Ces quatre approches sont probablement plus complémentaires qu'antagonistes. Leur intégration théorique reste à faire. Elles permettent cependant de poser à titre d'hypothèses ces quatre affirmations à propos des relations État-religion :

– c'est l'État qui dicte (en raison de sa position dominante) la répartition des fonctions sociales et culturelles entre les organisations religieuses et les services publics ;

(2) Voir en particulier ZYLBERBERG, 1990 et ZYLBERBERG et CÔTÉ, 1993.

(3) Voir FINKE et IANNAcone, 1993 et STARK et IANNAcone, 1994.

(4) Voir LEMIEUX et MILOT, 1992.

- l'ouverture du marché religieux (pluralisation et concurrence) limite les possibilités de contrôle de l'État sur le religieux au sens étroit du terme ;
- le soutien de l'État à telle ou telle organisation religieuse favorise la canalisation de la demande religieuse et par conséquent pose une barrière à la pluralisation ;
- c'est dans ce dernier cas que l'État gère l'extension du marché religieux et contribue particulièrement à la codification du "religieusement correct".

Les quatre théories et hypothèses mentionnées font la part belle à l'État. Est-ce à dire que ce dernier est devenu l'instance régulatrice unique de la religion ? Ce serait travestir le sens des textes qui vont suivre de parvenir à une telle conclusion. Le colloque international (5) à l'origine de ce numéro thématique des *Archives* a pris en considération d'autres instances comme les médias ou les organisations religieuses elles-mêmes (6). En ce faisant, il a bien marqué que nos sociétés occidentales se caractérisent par l'absence d'un régulateur central du religieux (Lemieux, 1996), au profit d'une pluralité d'agents obéissants à des logiques sociales et à des intérêts différents. Les diverses formes d'organisation appellent une double régulation : externe par l'État et interne par les organisations elles-mêmes qui fixent les normes d'appartenance ou les critères de légitimité des détenteurs du pouvoir religieux (Hervieu-Léger, 1999b). La régulation peut être aussi directe (médias, école, groupe religieux) ou indirecte en spécifiant le rôle de la religion pour la construction du lien social. Restent posées toute une série de questions concernant leur niveau d'influence : culture religieuse, identité religieuse individuelle ou collective, groupement religieux..., les conséquences de leurs interventions sur l'hétérogénéisation ou l'homogénéisation du croire (pensée unique), leurs effets sur le filtrage et la hiérarchisation du croire disponible, les formes et les lieux de leurs interactions. En convergeant ou au contraire en divergeant à propos du rôle social de la religion, ces différents acteurs vont ainsi infléchir sa contribution à la création du lien social (Bovay, 2001).

L'État « ne règne plus seul sur le processus de régulation de la religion » (Baubérot, 1999). Mais il dispose de moyens importants (l'arsenal des lois, l'école, les subventions...) pour l'orienter. L'allusion faite aux différentes théories de la régulation de la religion par l'État n'illustre pas seulement la diversité des approches possibles, mais également la pluralité des modèles de régulation générée par un ancrage historique, politique, religieux et culturel différencié.

(5) « Régulation de la religion par l'État : nouvelles perspectives ? » Colloque organisé à l'Université de Lausanne avec le concours du Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNSRS) à l'occasion de l'inauguration de l'Observatoire des religions en Suisse (13 au 15 décembre 1999). Ce colloque s'inscrivait dans le cadre de la recherche soutenue par le FNSRS et la FEPS intitulée « Religion et lien social », recherche dirigée par R.J. Campiche avec la collaboration en particulier d'Irène Becci et Claude Bovay.

(6) Cf. les communications orales de Paul Beaud, « les médias et les religions » et de Pierre Gisèle, « L'aggiornamento du christianisme, l'adaptation au pluralisme ».

Modèles et modes de régulation

S'inscrivant dans une perspective de sociologie politique, l'article de Pauline Côté qui ouvre cette livraison propose une typologie des modes de gestion de la pluralité religieuse qui pourra servir de grille pour la lecture des études de cas anglais et suisse. Selon cette auteure, l'État moderne, pluraliste, démocratique, articule subtilement une vaste libéralisation du marché symbolique à un processus d'authentification religieuse qui, paradoxalement, réduit la religion à une force sociale autorisée. La régulation de la religion par l'État apparaît ainsi comme une donnée incontournable pour saisir le phénomène de recomposition de la religion en modernité tardive. La notion de pluralisme est ici centrale pour comprendre les variations caractérisant les modalités de régulation de la religion. Elle représente pour les autorités publiques «un mode de sélection des croyants, des croyances et des entreprises religieuses», mode qui va se révéler plus ou moins ouvert suivant l'histoire religieuse et la tradition politique du pays considéré. La sociologue québécoise dégage ainsi quatre types idéaux susceptibles d'expliquer entre autres la diversité des réactions occidentales «aux dérives sectaires». Le cas suisse s'apparenterait ainsi à un «pluralisme démocratique», caractéristique en particulier des pays bi-confessionnels comme l'Allemagne ou les Pays-Bas. La reconnaissance des organisations religieuses par l'État découlerait avant tout de leur utilité politique et sociale. L'article qui suit de William Ossirow permet une première vérification de cette hypothèse.

Le modèle suisse articule l'uniformisation des droits individuels propres au libéralisme et une grande diversité de statuts des communautés religieuses. Comme le montre bien l'auteur, il est impossible de comprendre la juxtaposition de 26 systèmes juridiques d'agencement des relations Églises-État (Becci, 2001) sans référence au fédéralisme qui délègue aux cantons la compétence de conférer aux organisations religieuses un statut juridique et à la subsidiarité qui sous-tend ce modèle politique. Mais au-delà de la gamme de toutes les modalités d'organisation possibles, de la séparation à l'Église d'État, la Suisse marie en fait le principe laïque libéral au principe communautaire. Cet enchevêtrement, auquel n'échappent que les cantons de Genève et Neuchâtel, engendre une discrimination positive de certaines organisations religieuses et une égalité complexe. On peut donc parler à son endroit de «libéralisme mitigé», mais un libéralisme qui correspond à la volonté d'une majorité de citoyens, puisque la séparation de l'Église et de l'État a pour l'heure toujours été refusée en votation populaire. On retrouve donc bien dans le modèle suisse cette préférence pour certaines traditions religieuses induite par un pluralisme relativement sélectif.

L'Angleterre illustrerait le type du «pluralisme élitiste» selon Côté. La démonstration de James A. Beckford vient à l'appui de ce choix. Même si l'Angleterre ne connaît pas de constitution écrite, cette situation n'empêche l'État ni de respecter la liberté de croire, ni de privilégier en même temps l'Église anglicane. En contrôlant la transmission publique de la religion dans les écoles, les prisons ou à la télévision, l'État renforce l'Église dominante. Profitant de l'idée que la religion est affaire privée, l'État est d'autant plus tenté de contrôler la religion. Il le fait un peu à la manière d'une association de consommateurs qui cherche à protéger le client contre un produit nocif. Si le produit correspond aux normes, dans ce cas

la tradition religieuse connue et respectée, il est non seulement admis, mais encore soutenu. Les modalités d'octroi d'un droit d'intervention dans les prisons aux aumôniers de différentes religions, sous la responsabilité de l'Église anglicane, responsabilité déléguée par l'État, fournissent un bon exemple d'un pluralisme d'apparence.

L'article de Mondher Kilani consacré au traitement de l'islam en Europe illustre bien cet ordonnancement hiérarchique des cultures et des traditions qui prévaut sur notre continent et, selon toute vraisemblance, ailleurs. Prenant comme fil rouge de son analyse les affaires du foulard qui dévoilent comment est construite l'image négative de l'islam, l'auteur montre comment la religion, catégorie qui ne s'avère ni spécifique, ni homogène, ni même universelle sert de cadre de référence pour décrypter les autres cultures et les juger. Afin de sortir de cette impasse aux conséquences désastreuses pour la construction du lien social, l'auteur propose d'expliquer les comportements à partir de la logique de la situation telle qu'elle s'impose à la perception de l'acteur. Dans cette perspective, le port du foulard pourrait apparaître comme un moyen de référence dans une situation de transition. Laisser à l'individu le choix de ses symboles et de son projet de vie semble à l'auteur parfaitement compatible avec les virtualités du pacte républicain et permettre un approfondissement de l'idéal démocratique.

L'analyse de la codification de la liberté religieuse et de son application permet de se faire une idée plus précise des possibilités de canalisation et de filtrage du religieux à disposition de l'État moderne. En analysant le statut des minorités religieuses en Suisse, François Bellanger fait bien ressortir ce trait du pragmatisme helvétique qui permet à l'État de respecter la liberté religieuse tout en développant une pratique de neutralité confessionnelle « avec accommodement » (Campiche, 1990). Sa mise en œuvre varie suivant les cantons en fonction des liens historiques établis avec l'Église catholique romaine ou protestante ou encore les deux Églises. À relever que seuls les deux cantons connaissant la séparation de l'Église et de l'État ont enregistré une « affaire de foulard ». Ailleurs le problème a été résolu par la recherche d'une solution consensuelle, souvent au niveau communal. Autre illustration de l'application d'un « pluralisme démocratique », « la laïcité de l'enseignement n'exclut pas toute référence à un fondement religieux ». Cette remarque souligne l'importance de l'analyse de la place de l'enseignement religieux ou sur la religion à l'école pour apprécier l'étendue du pluralisme évoqué et partant la force de la régulation étatique.

L'école : lieu et instrument de régulation

« L'école est un formidable enjeu entre les diverses instances de contrôle qui cherchent à imposer l'éducation légitime » (Willaime, 1999). S'il est difficile de peser l'influence différenciée des familles, partis politiques, médias, organisations religieuses ... dans ce processus, il apparaît que quelle que soit la conception du monde véhiculée par l'école, cette dernière s'avère « un appareil idéologique d'État ». Sans pouvoir décrypter dans ce cadre les transactions complexes qui s'opèrent entre les instances concernées, il est loisible d'avancer que l'enseigne-

ment religieux ou sur la religion constitue un analyseur performant des types de pluralisme privilégiés par les différents États. Plus est, en dépit de la différence des statuts et des histoires de cet enseignement (entre l'Irlande et la France, par exemple), deux constats s'imposent : en Europe la religion est explicitement présente à l'école, l'apport des Églises en la matière est même parfois reconnu comme un service rendu à l'État (Allemagne) et, deuxième constat, la tendance à la déconfessionnalisation de cet enseignement est partout repérable. Il s'agit-là d'une dérégulation/re-régulation de la religion en terme de relativisation des vérités religieuses caractéristique de la modernité tardive, même s'il faut reconnaître avec Kilani que le processus n'est qu'engagé.

La contribution de Martina Späni fournit un éclairage intéressant sur les étapes de ce processus qui s'amorce déjà au XIX^e siècle. En Suisse, l'idée que le bien-être d'une société est lié à une religion particulière commence alors à être mise en question. Le caractère dénominationnel de l'école ne se perdra cependant pas d'un coup (7). On assiste d'abord à une spécialisation des tâches. L'Église se cantonne à superviser la religion à l'école et cette dernière n'est plus chargée « d'apprendre la foi » à ses élèves. Le changement s'opère par la médiation de la pédagogie. Les dogmes ne sont pas mis en question, mais la manière de les enseigner. La discussion sur leur véracité n'éclatera qu'au moment du Kulturkampf. Progressivement le champ de la religion à l'école va se rétrécir et son contrôle devenir une tâche partagée. Le jugement sur les matières religieuses s'opère de plus en plus en dehors des Églises. Ainsi l'indépendance de l'école s'affirme sans suppression d'un enseignement religieux qui se développe dans la perspective pédagogique de l'institution scolaire. Les valeurs religieuses transmises doivent correspondre à celles des familles, des autorités locales, de l'école et des Églises. Ce mode lent de décléricalisation de l'école correspond à ce qu'on peut observer dans la plupart des pays d'Europe.

Est-il en voie d'être remplacé par un autre modèle que celui d'un enseignement *sur* la religion ? En se servant d'exemples empruntés à l'Indonésie, les États-Unis et Israël, Enzo Pace fait apparaître un nouveau principe d'organisation des rapports État-religion : *cujus regio, ejus communitas*. En créant des écoles confessionnelles, autogérées tout en faisant partie du même État, l'idée que l'école est le lieu de la co-existence de différents points de vue et de son apprentissage s'efface au profit de la constitution d'enclaves protégées, correspondant à la tendance de l'individu de s'établir à son compte. Le droit à la différence qui s'exprime au travers de l'apparition de ce nouveau type d'écoles privées constituerait selon l'auteur une menace de désagrégation pour l'État moderne. La question est sérieuse. En reprenant le contrôle de l'« évolution des mentalités », l'école, en soustrayant l'élève à l'espace pluraliste, va-t-elle favoriser la constitution de microsociétés dont l'antagonisme pourrait menacer le lien social ou l'intransigeance restaurer le spectre de l'État totalitaire ? On pourrait aussi faire l'hypothèse qu'au fil du temps ces écoles communautaires sombrent dans l'insignifiance exotique ou forment des « bulles élitaires » à l'image des écoles catholiques en Europe. En provoquant ces questions par l'analyse de cas spécifiques, notre collègue italien nous fait toucher du doigt le lien cher à Weber qui rend la sociologie inséparable de l'éthique.

(7) Sauf à Genève (cf. HUTMACHER, 1999) et à Neuchâtel.

Régulation et lien social

L'article de Gilbert Vincent qui clôt ce numéro thématique en fait la bonne démonstration. Sous le titre « civisme et civilité », il nous propose un petit itinéraire philosophique relançant la discussion sur le caractère nécessairement moral et religieux du lien social en démocratie. Son analyse des idées de Guyau, Spinoza, Kant, Rousseau, Constant et Bentham fait émerger toute une série de questions quant aux valeurs qui sous-tendent les différents types de pluralisme proposés par Côté. Si l'État doit s'appuyer sur la morale pour « contenir le risque d'un débordement anarchique de l'être par le paraître », il doit nécessairement s'occuper de la religion, tant la prétention de découpler la morale de toutes références religieuses paraît vaine. À vrai dire, les rapports morale-religion sont si forts que l'État ne peut pas se dérober devant la question de la place de la religion dans l'éducation scolaire. Les exemples donnés plus haut tendent à montrer que ce mode de régulation de la religion n'est pas incompatible avec la laïcité de l'État, pour autant que ce dernier conserve sa distance critique. Le refuser, c'est courir le danger de l'utilitarisme qui, en découplant la civilité du civisme, n'articule plus relations interpersonnelles et relations institutionnelles. En d'autres termes le problème de l'État démocratique face à la religion ne se limite pas à déterminer l'étendue de son pluralisme, mais à chercher à résoudre les contradictions entre ses injonctions à la solidarité et à la coopération, d'une part, et sa propension à prôner « l'endurcissement par et en vue de la concurrence », d'autre part.

Ce dernier texte souligne l'importance des régulations symboliques de la vie sociale. Pour renouer avec les considérations émises au début de cette introduction, la régulation de la religion ne se joue pas simplement au niveau méso-social. Prendre en considération la culture mondiale qui s'impose et les standards qu'elle génère fait partie de l'étude de la régulation de la religion en modernité tardive. Cela suppose d'étendre l'analyse à des champs non marqués par le christianisme et les valeurs européennes, comme l'a fait remarquer Liliane Voyé (1999), lors des conclusions du colloque mentionné. Rendre compte de l'attitude de l'État en la matière ne constitue qu'une partie de la démarche pour expliquer le changement religieux. Mais, en relation avec les grands débats contemporains sur l'égalité et la liberté, elle nous permet de mesurer les analogies. Alors que le constat est plutôt pessimiste quant aux capacités de l'État moderne de réduire les inégalités sociales (Lévy, 1997), on peut formuler le même propos par rapport à son rôle régulateur en religion. Contribue-t-il à l'égalité des chances en ce domaine ? Prétendre qu'il garantit une pluralité est vide de sens, s'il ne manifeste pas un respect égal vis-à-vis de toutes les traditions, comme l'a bien montré la discussion suite à l'exposé de Beckford.

Roland J. CAMPICHE
Université de Lausanne

BIBLIOGRAPHIE

- BAUBÉROT Jean, *La morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Seuil, 1997.
- BAUBÉROT Jean, « Les modèles actuels de relations Églises-État en Europe : un panorama », communication présentée au colloque *Régulation de la religion par l'État : nouvelles perspectives ?*, Université de Lausanne, 13 au 15 décembre 1999.
- BEAUD Paul, « Les médias et les religions », communication présentée au colloque *Régulation de la religion par l'État*, Université de Lausanne, 13-15 décembre 1999.
- BECCI Irène, « Régulation : un concept polysémique » et « Tableau synoptique des relations Églises-État en Suisse » in Roland J. CAMPICHE, *Religion et lien social : construction et régulation des mobilisations religieuses*, Rapport final au Fonds national suisse de la recherche scientifique, Lausanne, Institut d'Éthique Sociale, 2001, pp. 34-39 et annexe.
- BECK Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francfort, Suhrkamp Verlag 1986.
- BERGER Peter, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Doubleday & Co., 1967.
- BOFF Leonardo, *Jésus-Christ libérateur*, Paris, Cerf, 1974.
- BOFF Leonardo, *Église, charisme et pouvoir*, Paris, Lieu commun, 1985.
- BOVAY Claude, « Les Hypothèses de la recherche », in Roland J. CAMPICHE, éd., « Religion et lien social : construction et régulation des mobilisations religieuses », Rapport final au Fonds national suisse de la recherche scientifique, Lausanne, Institut d'Éthique Sociale, 2001, pp. 46-53.
- CAMPICHE Roland J., « Welt der Symbole und Konfessionelleneutralität. Der Kontext des "Kruzifixstreits" », Zurich, Neue Zürcher Zeitung, n° 297, 21.12.1990.
- CAMPICHE Roland J. et al., « Religion et lien social : construction et régulation des mobilisations religieuses », Rapport final au Fonds national suisse de la recherche scientifique, Lausanne, Institut d'Éthique Sociale, 2001.
- CAMPICHE Roland J., « Individualisation du croire et recomposition de la religion », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 81, 1993, pp. 117-131.
- CAMPICHE Roland J., *La religion : un défi pour les Églises*, Lausanne, Institut d'Éthique Sociale, 2001b.
- CAMPICHE Roland J., *Religion et lien social*, Genève, Labor et Fides, 2003 (à paraître).
- CHAMPION Françoise, « Les rapports Églises-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », *Social Compass*, n° 4, vol. 40, L., 1993, pp. 589-609.
- COMMAILLE Jacques, *L'esprit sociologique des lois*, Paris, PUF, 1994.
- DOBBELAERE Karel, *Secularization: a multi-dimensional concept*, Londres, Sage, Current sociology, n° 2, vol 29, 1981.
- DUBACH Alfred, « Gegenläufige Mitgliedschaftstypen in den Volkskirchen » in Roland J. CAMPICHE, *Religion et lien social*, Genève, Labor et Fides, 2003, à paraître.
- FINKE R., IANNACCONE L.R., « The illusion of Shifting Demand: Supply-Side Explanations for Religious Change in America », in *the Annals* 527, Londres, Sage, 1993, pp. 27-39.
- GISEL Pierre, « L'aggiornamento du christianisme, l'adaptation au pluralisme », communication présentée au colloque *Régulation de la religion par l'État*, Université de Lausanne, 13-15 décembre 1999.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, « La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche », *Social Compass*, vol 44/1, 1997.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *Le Pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, « Individualisation, désinstitutionnalisation et régulation de la religion » communication présentée au colloque *Régulation de la religion par l'État*, Université de Lausanne, 13-15 décembre 1999b.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calman-Lévy, 2001.
- HITZLER Roland, « Der Vorhang im Tempel zeriss... », Orientierungsprobleme im Übergang zu einer "anderen" Moderne », in Ulrich BECK, *Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Interpretationsmodus ?* Opladen, Sopp Peter (édit), 1997.

- HUTMACHER Walo, « Culture religieuse et école laïque : l'état du débat à Genève », communication présentée au colloque *Régulation de la religion par l'État*, Université de Lausanne, 13-15 décembre 1999.
- KELLERHALS Jean *et al.*, *Les stratégies éducatives des familles*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1991.
- KELLERHALS Jean, FERREIRA Cristina, PERRENOUD David, « Kinship Cultures and Identity Transmission », *Current Sociology*, vol. 50/2, mars 2002, pp. 213-228.
- LEMIEUX Raymond, MILOT Micheline, dir., *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval, 1992.
- LEMIEUX Raymond, « Notes sur la recomposition du champ religieux », *Sciences religieuses*, 25/1, 1996, pp. 61-86.
- LÉVY René, « Discours sur la différenciation structurelle ou différenciation du discours sur les structures », in Roland J. CAMPICHE, éd., *Religion et culture*, numéro spécial de la *Revue suisse de sociologie*, vol. 17, n° 3, 1991, pp. 618-626.
- LÉVY René *et al.*, *Tous égaux ? De la stratification aux représentations*, Zürich, Seismo, 1997.
- LUCKMANN Thomas, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York, The Macmillan Company, 1967.
- LUCKMANN Thomas, « The structural conditions of religious consciousness in modern societies », *Japanese Journal of religious studies*, 6/1-2, 1979, pp. 121-137.
- LUHMANN Niklas, *Funktion der Religion*, Francfort, 1977.
- MAILLE M., *La régulation entre droit et politique. Colloque du Centre d'études et de recherches sur la théorie de l'État*, Montpellier, Université de Montpellier, 1992.
- MÜLLER Denis, « Particularité et universalité en tension : différents types de croyances » in Roland J. CAMPICHE, éd., *Religion et Culture, Revue suisse de sociologie*, numéro spécial, vol. 17, n° 3, 1991, pp. 492-501.
- ROOF Wade Clark, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco, Harper, 1993.
- ROUSSEL Louis, « Mariages et divorces, contribution à une analyse systématique des modèles matrimoniaux », in *Population*, n° 6, 1980, pp. 1025-1040.
- STARK R., IANNACCONE L.R., « A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33/3, 1994, pp. 230-252.
- VOYÉ Liliane, « Liaison entre la religion et les fonctions culturelles de la famille », *Social Compass*, vol. XVI/3, Louvain, 1969, pp. 355-368.
- VOYÉ Liliane, « Notes conclusives », communication au colloque *Régulation de la religion par l'État*, Université de Lausanne, 13-15 décembre 1999.
- WILLAIME Jean-Paul, « La religion à l'école en Europe : regards croisés », communication au colloque *Régulation de la religion par l'État*, Université de Lausanne, 13-15 décembre 1999.
- WINZELER Christoph, « Le droit constitutionnel d'autres pays (que la Suisse) en matière de religion – Tour d'horizon comparatif », *Article sur les religions, Rapport du Groupe d'experts*, Berne, Feps, octobre 2002, pp. 17-29.
- ZYLBERBERG Jean, « La régulation étatique de la religion. Monisme et pluralisme » *Social Compass*, n° 37/1, 1990, pp. 87-96.
- ZYLBERBERG Jean, CÔTÉ Pauline, « Les balises étatiques de la religion au Canada », *Social Compass*, n° 40/4, 1993, pp. 529-553.

Résumé

Analyser les modalités de la régulation de la religion constitue une étape importante pour expliquer la recomposition de la religion en modernité tardive. Face aux interprétations dérivées des concepts d'individualisation ou de privatisation, l'affirmation peut apparaître provocante, puisqu'elle met en question l'idée d'autonomie du sujet croyant et la pertinence de l'utilisation sociologique du terme privé. Le traitement de cette problématique est particulièrement adéquat pour évaluer le rôle de l'État. Même si ce dernier n'est qu'un des agents de régulation à côté des médias, des organisations religieuses..., il contribue de façon souveraine au filtrage de la religion « acceptable ». Son mode de gestion varie d'un pays à l'autre, allant du pluralisme libéral au pluralisme technocratique. L'élaboration d'une typologie de ces modes de gestion s'avère donc indispensable. Sa vérification peut s'opérer au travers de l'étude comparative de la place faite à la religion dans les programmes scolaires. Elle éclaire en particulier le caractère pluraliste des États démocratiques et leur capacité à articuler valeurs économiques et valeurs humanistes.

Abstract

An analysis of the ways in which religion is regulated constitutes an important step in understanding the reconstructions of religion in late modernity. Such a stance can appear provocative, especially if contrasted with explanations that derive from concepts such as individualisation or privatisation, since it puts into question both the autonomy of the individual believer and the aptness of the term "private" in sociological understanding. These issues are particularly relevant when it comes to evaluating the role of the state. It is true that the latter is but one source of control, alongside the media, or religious organisations...; its influence is, however, dominant when it comes to deciding which forms of religion are, or are not, "acceptable". The methods vary from one country to another, ranging from liberal pluralism to technocratic pluralism. Hence the need to elaborate a typology, illustrating the different ways of working. It can be tested by comparing the place given to religion in different school systems. Above all such an approach reveals the pluralist character of the democratic state and its capacity to articulate both economic and humanistic values.

Resumen

Analizar las modalidades de regulación de la religión constituye una importante etapa para explicar la recomposición de la religión en la modernidad tardía. Frente a las interpretaciones derivadas de los conceptos de individualización y de privatización, afirmar aquello puede parecer provocador, pues parece poner en tela de juicio la idea de la autonomía del sujeto creyente y la pertinencia del uso sociológico del concepto de "privado". Tratar esta problemática se revela particularmente adecuado para evaluar el rol del Estado. Aún si éste es sólo uno entre los varios agentes de la regulación, al lado de otros agentes como los masmedias y las organizaciones religiosas..., él contribuye de manera decisiva a la selección de la religión "socialmente aceptada". Su modo de gestión varía de un país al otro, desde el pluralismo liberal hasta el pluralismo tecnocrático. La elaboración de una tipología de estos modos de gestión se vuelve indispensable. Su verificación puede efectuarse a través de estudios comparativos en torno al lugar ocupado por la religión en los programas escolares. En particular, aquello esclarece el carácter pluralista de los Estados democráticos y su capacidad para articular valores económicos y valores humanistas.