Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

118 | 2011

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2009-2010)

Histoire et sociologie des protestantismes

Jean-Paul Willaime

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/984>

DOI : 10.4000/asr.984

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 271-279

ISBN : 978-2-909036-38-0

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Jean-Paul Willaime, « Histoire et sociologie des protestantismes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 | 2011, mis en ligne le 09 septembre 2011, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/984> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.984>

Tous droits réservés : EPHE

Histoire et sociologie des protestantismes

I. Les mémoires et filiations contemporaines de Jean Calvin

En commençant, comme chaque année, par des introductions présentant en quoi consiste, épistémologiquement et méthodologiquement, une approche sociologique des phénomènes religieux et du monde protestant en particulier, nous avons expliqué l'intérêt qu'il y avait à étudier les mémoires et filiations contemporaines de Jean Calvin à la lumière du 500^e anniversaire de la naissance du réformateur de Genève commémorée en 2009. Le directeur d'études a ensuite expliqué en quoi la figure de Calvin et son œuvre l'intéressaient, en tant que sociologue, selon les quatre dimensions suivantes : 1) la figure de l'homme lui-même telle qu'elle est révélée par les historiens (notamment Calvin comme intellectuel exilé, comme réformateur socio-religieux, comme polémiste, comme figure européenne) ; 2) les filiations théologiques, ecclésiologiques et éthiques de Calvin (non seulement les filiations réformées/presbytériennes, mais aussi baptistes et « évangéliques ») ; 3) le calvinisme comme matrice théologique et culturelle ayant eu une forte influence, particulièrement dans le monde anglo-saxon (ce qui permet de reprendre le dossier sur calvinisme et modernité dans les différents registres de l'économie, du politique, de l'éducatif et de l'action sociale) ; 4) ce que nous avons appelé la « fécondité », à travers les conflits et les controverses, des paradoxes calviniens : universalité du salut/prédestination, sacerdoce universel/ministères doctoral et pastoral, église multitudiniste/église comme assemblée de fidèles religieusement et moralement qualifiés, ascèse intramondaine/richesse, séparation Églises-État/réforme religieuse et morale de la société, salut par la grâce seule/importance des œuvres, la Bible portant avec soi « sa propre créance »/nécessité de l'édification et de l'éducation par les docteurs et pasteurs. Pour cadrer ces différents points, le directeur d'études s'est appuyé sur les nombreuses publications de ses collègues historiens et philosophes des années 2008 et 2009 sur Calvin et le calvinisme, les années commémoratives ayant l'avantage d'accélérer les principaux résultats de la recherche sur le personnage ou l'événement commémoré. Outre les livres d'auteurs, notamment ceux de Olivier Abel, Yves Krumenacker, Olivier Millet et Marianne Carbonnier-Burkard, les deux ouvrages collectifs suivants ont été particulièrement utiles : *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Église et la Société* (Martin Ernst Hirzel et Martin Sallmann éd.) et *Jean*

Calvin. Les visages multiples d'une réforme et de sa réception (sous la direction de Daniel Bollinger, Marc Boss, Mireille Hébert, Jean-François Zorn).

Sur la base d'un questionnaire qui avait été transmis à chaque intervenant, le directeur d'études a invité des collègues et personnalités ayant participé à différents événements de l'année Calvin (colloques, conférences, expositions, interviews, table ronde...) à présenter leurs observations et analyses sur la commémoration du 500^e anniversaire de Calvin. Le questionnaire adressé à chacun se déployait dans cinq directions : 1) leur participation concrète à l'année Calvin ; 2) les points, les questions ayant particulièrement retenu l'attention du public ; 3) ce qui est apparu le plus difficile dans la réception contemporaine de la figure de Calvin ; 4) les réactions des différentes sensibilités religieuses et laïques ; 5) le regard porté par chacun sur l'année Calvin sous l'angle des articulations entre mémoire et histoire, passé et présent. Nous remercions vivement Olivier Abel, Hubert Bost, Marianne Carbonnier-Burkard, Sébastien Fath, Olivier Millet et Jean-Luc Mouton d'avoir bien voulu apporter leur contribution à cette analyse de l'année Calvin 2009. Nous remercions également Bernard Roussel d'avoir accepté le principe d'une intervention qui, malheureusement, n'a pu avoir lieu. Évoquer au ^{xxi}^e siècle la figure et l'œuvre d'un homme du ^{xvi}^e siècle sur lequel se sont accumulés toute sorte de perceptions et de stéréotypes n'était évidemment pas chose aisée comme l'ont expliqué les différents spécialistes de l'époque moderne qui se sont succédé. Dans ces interventions de nos collègues, on retrouvait toutes les difficultés de la communication et de l'explication d'un savoir historique sur Calvin devant des publics dont les représentations du personnage étaient prises dans diverses mémoires religieuses et séculières. En même temps, le constat est unanime : le nombre, l'ampleur et la qualité des conférences, colloques, rencontres et expositions ont surpris, beaucoup ne s'attendaient pas à un tel succès commémoratif (en particulier les protestants français eux-mêmes, leurs Églises et organisations). Malgré l'excellent numéro du *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (n°155/1, 2009) sur « Calvin et la France » codirigé par Bernard Cottret et Olivier Millet et la remarquable exposition de la bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg et de la Faculté de théologie protestante *Quand Strasbourg accueillait Calvin 1538-1541* (et son précieux et riche catalogue réalisé par Mathieu Arnold), on peut dire que c'est Genève, plus que la France qui a pris le *leadership* dans la commémoration du réformateur français. C'est chez l'éditeur Droz (Genève), dans la collection "Textes littéraires français", qu'est sortie l'édition critique, établie par Olivier Millet, de la première édition française (1541) de *l'Institution de la Religion Chrétienne*. La réception de Calvin comme auteur *français* et son inscription sans réserves dans le corpus littéraire, théologique et philosophique français reste d'ailleurs un enjeu, même si les travaux d'Olivier Millet ont beaucoup contribué à la reconnaissance de l'écrivain Calvin et de son apport à la langue française. L'« aventure » qu'a été la sortie d'un volume consacré à Calvin, édité par Francis Higman et Bernard Roussel, dans la prestigieuse "Bibliothèque de la Pléiade" chez Gallimard est à

cet égard éminemment significative. La question de la « double prédestination » et l'affaire Servet sont les deux éléments sur lesquels les spécialistes ont dû le plus s'expliquer devant les auditeurs nombreux et variés venus les écouter. Le fait que Calvin soit un théologien et une figure religieuse a suscité quelques réticences laïques d'institutions publiques dont certaines ont estimé, au nom de la laïcité, ne pas devoir s'associer à une rencontre commémorant une figure religieuse. Cela n'a pas empêché, ni l'émission d'un timbre poste, ni une commémoration officielle le 22 mai 2009, dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne, en présence du président du Sénat Gérard Larcher. La commémoration de 2009 a également été très intéressante d'un point de vue œcuménique puisque divers publics catholiques ont manifesté autant et quelquefois encore plus d'intérêt que les protestants pour cette figure de l'histoire du christianisme occidental qui leur était fort peu connue. C'est dans la cathédrale de Noyon, ville natale de Calvin, que des centaines de protestants d'Île-de-France se sont retrouvés en mémoire du réformateur picard. Du côté protestant, on a retrouvé une certaine ambivalence dans le rapport à Calvin, notamment chez les protestants libéraux (à cause de l'affaire Servet et de la doctrine de la prédestination), mais un trait particulièrement intéressant à observer en 2009 fut l'appropriation de la figure de Calvin par le protestantisme dit « évangélique » (bien au-delà des baptistes chez qui de fortes filiations théologiques et morales existent), une expression du protestantisme qui, tout en étant très diversifiée, connaît aujourd'hui un dynamisme réel.

Si ce 500^e anniversaire a été un excellent analyseur du rapport de la société française et du protestantisme français au réformateur de Genève, le sociologue reste particulièrement sensible au fait que c'est à travers une matrice à trois dimensions que Calvin a trouvé une postérité qui s'est déployée à travers les siècles et les continents – Calvin est sans doute l'auteur français qui a été le plus traduit et cité aux États-Unis et il est aujourd'hui étudié et commenté en Asie, tout particulièrement en Corée du Sud : 1) une dimension proprement théologique avec une construction doctrinale centrée sur l'exégèse et le commentaire des Écritures bibliques (le territoire institué par Calvin est celui d'un édifice théologique); 2) une dimension ecclésiologique incarnée dans un certain ordre ecclésiastique avec notamment un schéma précis de ministères; 3) une dimension éthique avec un programme de sanctification de la vie quotidienne qui, d'interprétation en interprétation, aura quelques conséquences, y compris dans le rapport au travail et à l'activité économique.

II. Pluralisme, Politique, Religions

C'est toujours dans le cadre de l'échange entretenu avec la Washington University et le professeur John Bowen que cette conférence du second semestre se déploie en présence des étudiants américains accueillis durant ce semestre (trois en 2010). Nous avons entamé cette conférence en évoquant les problèmes de traduction posés par le terme français de *laïcité*. En matière de « laïcité/ *secularism* », il faut en effet commencer par des remarques de vocabulaire et de sémantique. S'il n'y a pas de correspondants linguistiques directs en allemand et

en anglais, on retrouve la notion de « laïcité » dans les langues latines avec, en espagnol, les mots de *laicismo* et de *laicidad* (cf. aussi l'appellation de l'association espagnole *Europa laica*, membre de la *Fédération humaniste européenne*) et, en italien, le mot de *laicità*. Cette difficulté de traduction apparaît de façon très visible en Belgique avec les deux communautés linguistiques française et flamande de ce pays. Alors que les wallons francophones parlent, comme leurs voisins français, de *laïcité* et de mouvement *laïque* (par exemple pour désigner le *Centre d'action laïque*), les Belges flamands emploient le terme néerlandais de *vrijzinnig* qui, en français, signifie libre-penseur. En flamand, le *Centre d'action laïque* est ainsi appelé le *Centrale Vrijzinnige Raad* (le Conseil central des libres-penseurs) et il existe une Union des associations libre-penseuses (*Unie Vrijzinnigen Verenigingen*) dont le principal membre est le *Humanistisch Verbond* (Groupement humaniste), un groupement qui existe aussi aux Pays-Bas. On retrouve ce terme d'« humaniste » en Grande-Bretagne avec la *British Humanist Association*. Il existe aussi en Grande-Bretagne une *National Secular Society* et une *Rationalist Association*. En France, les sensibilités laïques sont aussi bien représentées par des associations ou groupements incluant le terme *laïque* dans leur appellation (comme l'*Union des familles laïques*, le *Comité national d'action laïque*) que par des associations comme l'*Union rationaliste* ou l'*Union des athées* qui, dans la façon de se nommer, indique clairement une option philosophique conçue comme une alternative aux religions. Une importante organisation comme la *Ligue de l'enseignement et de l'éducation permanente* est connue comme un mouvement *laïque*, particulièrement dans le domaine scolaire. Quant au premier article de la Constitution française, il déclare que « la France est une République indivisible, *laïque*, démocratique et sociale », tout en précisant que la République « respecte toutes les croyances ».

Ce simple survol des mots, de leur traduction et de leurs différents sens, permet d'emblée de faire deux constats :

1. Ce que l'on désigne en français par le mot de *laïcité* renvoie aussi bien à un principe général de neutralité du politique par rapport aux religions et conceptions de l'homme et du monde (*Weltanschauungen*) – que l'on peut appeler aussi des « philosophies de la vie » – et au principe d'autonomie respective du politique et du religieux qu'à des philosophies ou conceptions non religieuses de l'homme et du monde qui se présentent comme des alternatives face aux conceptions religieuses. Selon le *Dictionnaire* d'Oxford E. D. en vingt volumes (1989) le terme de *secularism* aurait un contenu engagé, militant. Il exprime une conviction, une doctrine visant globalement à justifier la sécularisation, à lui donner un contenu positif et éthique. Certains pensent qu'« en anglais, l'idée de « *secularization* » apparaît être en deçà de celle de « laïcité » alors que celle de « *secularism* », peut selon les nuances, aller au-delà »¹. Je constate également que l'on inclut traditionnellement dans la mouvance laïque, des sensibilités et

1. J. L. WOLFS, S. EL BOUDAMOUSSI, L. DE COSTER, D. BAILLET (ULB), « Comment le concept de "laïcité" est-il compris et interprété en dehors de la francophonie ? », dans A. R. BABA-MOUSSA (éd.), *Éducation, religion et Laïcité*, I, *Des concepts aux pratiques*.

organisations philosophiques dont la critique de la religion et la dénonciation de ses méfaits est une part importante de leur raison d'être. Trois significations différentes de la laïcité apparaissent ainsi d'emblée : 1) la laïcité en tant que neutralité confessionnelle de l'État (État laïque, *Secular State*); 2) la laïcité en tant que conceptions philosophiques séculières et non religieuses de la vie se posant en alternatives aux conceptions religieuses; 3) la laïcité comme idéologie de combat contre la religion, de dénonciation de ses méfaits (on parle à ce sujet de laïcisme). Remarquons que l'anticléricalisme, comme critique et dénonciation du pouvoir des institutions ecclésiastiques et des clercs peut se rencontrer dans chacune de ces trois versions : 1) comme anticléricalisme religieux; 2) comme anticléricalisme philosophique et politique; 3) comme composante proprement anticléricale de la critique générale de la religion.

2. Le constat que le mot même de *laïcité* se rencontre plus dans des langues latines que dans des langues anglo-saxonnes et germaniques invite aussi à se demander si la notion de « laïcité » ne concernerait pas davantage, en tout cas en Europe, les pays majoritairement catholiques que les pays majoritairement protestants ou bi-confessionnels. La laïcité comme mouvement visant l'émancipation des institutions publiques et des personnes de toute emprise religieuse apparaît en tout cas comme une notion plus opératoire dans les pays catholiques que dans les pays marqués par le protestantisme. La laïcité, dans ce cas, apparaît comme un mouvement d'émancipation par rapport à l'emprise qu'avait l'Église catholique dans et sur certaines sociétés nationales. Le philosophe Jean-Marc Ferry, professeur à l'université libre de Bruxelles², comparant la France et l'Allemagne, remarque ainsi à propos de ces deux sociétés :

[...] la laïcisation de la société française n'est pas la sécularisation de la société allemande. Ce sont deux voies différentes de neutralisation politique des religions : la voie catholique ou post-catholique s'effectue plutôt sur le mode de la séparation, tandis que la voie protestante procéderait plutôt par intériorisation ou absorption d'éléments initialement religieux.

L'esprit des Lumières s'est modulé différemment selon les pays et n'a pas entretenu les mêmes rapports au religieux. Tout en visant l'émancipation des individus et la réalisation d'une société juste, l'accent, précise Jean-Marc Ferry, n'a pas été mis sur les mêmes « leviers d'épanouissement » : « Disons que les Lumières françaises auraient mis l'importance de l'État et du politique; les Lumières écossaises, plutôt sur le marché et la société civile; les Lumières prussiennes plutôt sur l'Université et la culture ». Parler de laïcité/*secularism*, n'est-ce pas toujours, en fin de compte, parler de cet autre par rapport auquel se situe la laïcité/*secularism*, à savoir la religion? Cet autre par rapport à la religion n'est sans doute pas pertinent par rapport à toute expression religieuse,

Enjeux d'hier et d'aujourd'hui, Association francophone d'éducation comparée, 2007 ("Éducation comparée" 61), p. 98-113.

2. J.-M. FERRY, « Les Lumières : un projet contemporain ? », *Esprit* 8-9 (août-sept. 2009), p. 164.

la distinction même présupposant que l'on distingue le religieux de ce qui n'est pas lui, ce qui n'est pas évident dans un certain nombre de cultures.

Nous nous sommes ensuite concentrés sur la comparaison France-Belgique car cette comparaison est d'autant plus intéressante du point de vue de la laïcité que ces deux pays illustrent parfaitement deux dimensions de la laïcité qui sont aussi réelles et légitimes l'une que l'autre, à savoir : 1) la laïcité comme principe général des relations État-religions dans des démocraties pluralistes respectant la liberté de conscience, de pensée et de religion et tout ce que cette liberté implique ; 2) la laïcité comme conception philosophique libre penseuse et agnostique promouvant une vision séculière, voire séculariste de l'homme et du monde en alternative aux visions religieuses de l'homme et du monde. C'est dans la façon d'articuler ces deux dimensions de la laïcité que nos deux pays diffèrent. En France, on se réfère tellement au principe général que l'on peut avoir tendance à oublier que les militants laïques forment une mouvance philosophique particulière qui, aussi respectable soit-elle, n'a pas plus de légitimité, comme vision du monde, que des conceptions religieuses respectant les droits humains et la démocratie. En Belgique au contraire, on se réfère tellement au pilier laïque que l'on peut avoir tendance à oublier que la laïcité ne constitue pas seulement une mouvance philosophique particulière, mais aussi un principe général d'organisation de l'autonomie réciproque des pouvoirs politiques et religieux revendiqué et valorisé par des croyants comme pour des incroyants. En fait, comparer la Belgique et la France du point de vue de la laïcité, c'est s'interroger sur la neutralité de l'État et sur la place à accorder aux visions non religieuses de l'homme et du monde. La comparaison France-Belgique fait d'emblée apparaître les trois dimensions impliquées dans la notion de laïcité : 1) la laïcité comme principe englobant de neutralité de l'État et des pouvoirs publics vis-à-vis des religions et conceptions du monde ; 2) la laïcité comme conception alternative aux religions ; 3) la laïcité comme critique de la religion et militance antireligieuse. Les deux premières dimensions sont en effet particulièrement illustrées par chacun des pays : alors que la République française est *laïque* au sens où le principe de laïcité fait partie de son ordre constitutionnel, la monarchie belge est *pluraliste* : la laïcité y est identifiée, comme « laïcité organisée », à un courant philosophique particulier rassemblant les personnes se reconnaissant, non pas dans l'une ou l'autre tradition religieuse, mais dans diverses sensibilités non religieuses (libre-penseuses, franc-maçonnes, marxistes ou autres). Deux grandes universités incarnent ce modèle pluraliste belge des piliers : l'université libre de Bruxelles côté libre pensée, l'université catholique de Louvain côté catholique. Quant à la troisième dimension, celle de la critique de la religion, de sa dénonciation comme aliénation, elle est également présente dans les deux pays, mais à des degrés variables et dans des organisations spécifiques. C'est la tension entre, d'une part, une conception libérale de la laïcité conçue comme une neutralité équitable à l'égard aussi bien des religions que des convictions philosophiques athées et, d'autre part, une conception de la laïcité comme émancipation par rapport à tout univers religieux, idéologie de combat contre

les religions. On assiste ainsi, même si le phénomène reste somme toute assez limité, à la réactivation d'athéismes militants.

Alors que l'État français ne reconnaît et ne salarie aucune religion, l'État belge reconnaît différentes religions et les subventionne. Tout en constatant que « le système belge établit une distinction bien nette entre l'État et la religion » et « consacre leur indépendance mutuelle », Rik Torfs, de la Katholieke Universiteit Leuven³, indique que l'État belge pratique une « neutralité active » vis-à-vis des religions en reconnaissant certains cultes et en les finançant. Le ministre flamand Geert Bourgeois précisait récemment, en ouvrant un colloque universitaire à Gand⁴ :

La neutralité ne signifie pas que les autorités publiques ne peuvent entretenir des relations avec les organisations religieuses ou philosophiques. Elle ne s'oppose pas à l'aide aux Églises et aux institutions religieuses et philosophiques, pas plus qu'aux subventions des activités sociales des Églises et des organisations à vocation religieuse ou philosophique.

Mais, ce qui nous intéresse ici est de noter qu'à côté des six cultes reconnus (catholicisme, protestantisme, anglicanisme, orthodoxie, judaïsme, islam), l'État belge reconnaît et finance depuis une loi du 21 juin 2002, les « communautés philosophiques non confessionnelles ». C'est ce que l'on désigne en Belgique par le terme de « laïcité organisée » et c'est ce qui fait dire au sociologue Claude Javeau que la laïcité forme le « septième culte reconnu »⁵ en Belgique. En prison ou à l'armée, l'on peut aussi bien demander l'assistance d'un aumônier catholique, protestant, juif, musulman... que l'assistance d'un aumônier « humaniste » (c'est-à-dire laïque). L'université catholique de Louvain est une université publique à part entière, comme l'université libre de Bruxelles influencée par la libre pensée et la franc-maçonnerie. Autrement dit, en Belgique, la laïcité n'est pas le cadre englobant de toute la société, elle est considérée comme une conception non religieuse de l'homme et du monde, soit une option philosophique particulière traitée comme l'équivalent d'une « religion ». Selon plusieurs observateurs, la reconnaissance sous forme organisée et le financement subséquent de la laïcité a eu l'effet paradoxal de consolider le système belge de reconnaissance et de financement des religions.

Bien avant la loi du 21 juin 2002 reconnaissant la laïcité à côté des religions, les écoles officielles de Belgique préoyaient l'organisation de « cours philosophiques » (ou de conceptions de la vie – « *levensbeschouwelijke vakken* » –, comme l'on dit en Belgique néerlandophone) permettant aux élèves et à leurs

3. R. TORFS, « Église, État et laïcité en Belgique. Remarques introductives », dans J.-F. HUSSON (dir.), *Le financement des cultes et de la laïcité : comparaison internationale et perspectives*, Namur, Éditions namuroises, 2005, p. 16-17.

4. G. BOURGEOIS, *Toespraak van Viceminister-president en Vlaams minister van Bestuurszaken, Binnenlands Bestuur, Inburgering, Toerisme en Vlaamse Rand*, Gand, 2010, p. 11.

5. C. JAVEAU, « La laïcité ecclésialisée en Belgique », dans J.-P. WILLAIME (dir.), avec la collab. de S. MATHIEU, *Des maîtres et des dieux. Écoles et religions en Europe*, Paris, Belin, 2005.

familles de choisir entre un cours confessionnel de religion (principalement catholique, mais aussi protestant, juif et musulman) ou bien un cours de « morale non confessionnelle ». Relativement à la question de la laïcité, il est intéressant de relever ici une certaine ambiguïté de ces cours de « morale non confessionnelle ». S'agit-il de cours formant les élèves au plus petit dénominateur commun de la morale dans des sociétés pluralistes, une sorte d'éducation citoyenne à la démocratie avec la définition des droits et des devoirs dans des sociétés caractérisées par l'autonomie de l'État et des religions, les droits de l'homme et la liberté de chacun en matière de conceptions de la vie, ou bien s'agit-il d'enseigner une morale particulière, celle de la libre pensée notamment ? Bien que le cours de « morale non confessionnelle » ne s'appelle pas cours de « morale laïque », selon le Centre d'action laïque, il fait référence au libre examen et « est le seul contact entre la laïcité et la jeunesse »⁶. Les réponses différentes apportées en Wallonie et en Flandres aux demandes d'exemption du cours de « morale non confessionnelle » présentées par des familles Témoins de Jéhovah qui, ne se reconnaissant dans aucun des cours de religion proposés, ne souhaitaient pas pour autant que leurs enfants suivent le cours de « morale non confessionnelle », sont très éclairantes à ce sujet. En Wallonie, l'on refusa l'exemption au prétexte que le cours de « morale non confessionnelle » n'éduquait pas les enfants dans une morale particulière, mais dans la morale commune à tous. En Flandres, au contraire, on accorda le droit d'exemption au prétexte que le cours de « morale non confessionnelle » étant un cours de morale libre penseuse, l'exemption devait être accordée pour faire droit à la liberté des familles de choisir une éducation religieuse ou philosophique conformément à leurs aspirations. À travers cet exemple, l'on voit aussi que le dispositif belge pose incontestablement le problème de la prise en compte des religions minoritaires dont les représentants ne sont pas suffisamment nombreux pour que l'on puisse organiser un cours spécifique à leur intention (bouddhiste, nouveaux mouvements religieux...).

Par ailleurs, il est intéressant de constater que les différents cours philosophiques, qu'ils soient religieux ou non confessionnels, déclarent poursuivre chacun dans son style propre une série d'objectifs communs.

Pour conclure sur le cas belge et en montrer toute la complexité, précisons que l'Union bouddhiste de Belgique a demandé en 2006 à être reconnue, non pas comme une religion, mais comme « une philosophie non confessionnelle de la vie ». Si les bouddhistes rejoignent les libres penseurs, les franc-maçons, les rationalistes dans le pilier laïque belge, celui-ci pourra de moins en moins se présenter comme un courant alternatif par rapport aux religions. Quant aux cours de morale non-confessionnelle à l'école, si on les considère comme des cours de « morale laïque », faut-il dans ce cas considérer que la morale bouddhiste comme une morale laïque ? La complexité belge a l'avantage de permettre de poser quelques bonnes questions à propos de la laïcité. On le voit

6. J.-F. HUSSON, C. SÄGESSER, *La reconnaissance et le financement de la laïcité* (II), Bruxelles, Centre de recherche et d'information socio-politiques, 2002 ("Courrier hebdomadaire" 1760), p. 36.

aussi dans le domaine du financement public de la « laïcité organisée » comme l'ont montré Jean-François Husson et Caroline Sägerser⁷. Si l'État finance les convictions reconnues, il doit pouvoir répartir les moyens qu'il alloue selon l'importance quantitative des différentes convictions ; ce qui pose dès lors la question redoutable : comment compter les laïques ? Sont-ce toutes les personnes qui s'identifient comme étant sans religion ou seulement les libres penseurs et militants laïques déclarés ? On reviendra sur cette question d'un point de vue sociologique général.

Avec Mme Danièle Hervieu-Léger, directrice d'études à l'EHESS, et la participation active de Séverine Mathieu (Prag à l'EPHE) nous avons poursuivi, avec la collaboration d'Erwan Dianteill (professeur à l'université René Descartes-Paris V) et Michaël Löwy (directeur de recherches au CNRS), le séminaire commun à l'EHESS et à l'EPHE sur *approches et concepts fondamentaux en sciences sociales des religions*, séminaire pour lequel nous avons assuré une séance.

7. J.-F. HUSSON, C. SÄGESSER, *La reconnaissance et le financement de la laïcité*, p. 50.