

Introduction

François FORET

De multiples événements ou phénomènes ont souligné ces dernières années la résurgence de la question religieuse en Europe. Le plus récent a été la « crise des caricatures » suite à la publication au Danemark de dessins jugés sacrilèges du prophète Mahomet. L'épisode n'a fait que mettre en exergue une tendance lourde à l'avivement des tensions entre affirmation des particularismes et crispations sur les « rêves unitaires » en déliquescence. La controverse sur la référence à l'héritage chrétien de l'Europe dans le traité constitutionnel européen est restée sans résultat mais connaît çà et là quelques résurgences. Le multiculturalisme est remis en question dans les pays qui y étaient le plus favorables. Des guerres de mémoire font rage, alimentées par des minorités désireuses d'obtenir pleine reconnaissance de leur histoire et de leur identité. L'exhibition de signes religieux dans l'espace public suscite des conflits symboliques et juridiques renouvelés. Dans le discours politique et intellectuel, on assiste à l'importation parfois hâtive d'une rhétorique du « choc des cultures » nourrie par l'actualité au Proche-Orient. Dans tous ces débats, la dimension religieuse est au premier plan, que cela soit comme cause ou comme symptôme. Les formes qu'elle emprunte traduisent moins un « retour de Dieu » – il n'est jamais parti – qu'une recomposition du croire bien documentée par les sociologues des religions.

L'objectif du livre est moins d'analyser la mutation du spirituel *per se* que de l'utiliser comme pierre de touche des évolutions politiques. Chaque histoire nationale est modelée en partie par la relation intime de coopération, d'opposition et/ou de mimétisme entre Eglises et Etats. La religion est souvent constitutive de l'identité collective d'un peuple ; elle est aujourd'hui un répertoire d'expression privilégié des particularismes. Elle représente un enjeu particulièrement sensible du mode de régulation de la diversité sociale et de la gestion du clivage public-privé. Enfin, la religion apparaît comme un corpus en pleine mutation, mais dont la prétention

normative subsiste potentiellement comme alternative, complément ou concurrence à la légitimité politique.

Elle est donc utilisée ici avant tout comme révélateur de l'évolution du vivre-ensemble. Il faut pour cela la prendre au sérieux, au sens où elle ne doit pas être stigmatisée comme une source d'aliénation ou postulée être une simple « *illusio* » masquant des rapports de domination sociaux. Ceux qui croient, et ce qu'ils croient, constituent un paramètre qu'on ne peut nier ni disqualifier sous peine de prendre une posture normative intellectuellement insoutenable. Les religions existent bel et bien comme dispositifs de prise en charge des grandes questions relatives au devenir de l'homme comme individu et comme humanité, et l'on postule ici qu'elles constituent une dimension anthropologique en tout temps et en tout lieu sous des formes diverses. Il ne s'agit naturellement pas pour autant de faire droit à leur prétention indigène de vérité révélée qui prétend s'émanciper de toute analyse sociologique et historique. Le sacré, entendu comme un corpus de valeurs, de représentations et de pratiques soumis à des normes spécifiques d'origine transcendante ou immanente, doit être considéré comme un construit autour duquel s'articulent des stratégies de défense, d'opposition ou d'instrumentalisation. Ce sacré est aussi susceptible de produire des effets d'autorité qui dépassent le jeu immédiat des relations sociales, comme toute forme de codification culturelle qui condense du sens et renvoie à autre chose qu'à elle-même. Cela explique qu'on s'intéressera surtout à ce que fait la religion dans la société, mais cela ne peut se comprendre qu'en prenant en compte ce qu'elle prétend être (sans s'en tenir aux discours des hiérarchies instituées) et ce qu'elle est considérée être par l'ensemble du corps social.

Deux dimensions principales sont interrogées : d'une part, celle du *rapport du religieux aux institutions* ; d'autre part, celle de la *reconversion de l'affirmation religieuse comme identité et comme mémoire dans le contexte d'un espace public européen émergent*.

Religion et institutions

Le rapport de la religion à l'institution religieuse et à l'institution politique constitue un problème central. Compte tenu de l'individualisation et de la déstructuration des croyances et des pratiques, le fait spirituel échappe de plus en plus aux organisations traditionnelles. Dans le même temps, les Eglises ont obtenu lors du processus constitutionnel européen leur reconnaissance comme partenaires privilégiés de la gouvernance. Au niveau national, en Italie, en Espagne ou en Pologne, on a assisté à ce qui a pu être interprété comme une tentative de retour des appareils religieux dans le débat politique. Est-on là en présence de tendances contradictoires de désinstitutionnalisation du religieux dans la vie sociale et de réinstitutionnalisation dans la vie politique ? Faut-il y voir une reconversion de ressources en phase avec les logiques contemporaines, ou au contraire une stratégie de substitution tendant à « récupérer » indûment une influence perdue ? Quel éclairage cela jette-t-il sur l'attitude des pouvoirs politiques ? Ces évolutions sont-elles homogènes dans les différents pays de l'Union européenne ? Quels sont à cet égard les effets, s'ils existent, de l'intégration européenne ?

Religion, identité et espace public européen

Le rapport à la religion s'apparente aujourd'hui, selon l'expression de Danièle Hervieu-Léger, à un « bricolage spirituel » qui voit chaque individu ou groupe définir lui-même les modalités et les finalités de sa foi en marge des organisations et des conventions traditionnelles. Dès lors, la religion change de fonction. Diversifiée et éclatée, elle procède davantage du registre de l'identitaire et du communicationnel que de celui de la norme collective uniforme. Elle n'en demeure pas moins une ressource politique importante en constituant souvent un langage mobilisateur pour énoncer des discours politiques généraux de résistance ou d'adaptation au changement. La dimension transcendante cède alors le pas au contenu éthique et mémoriel.

La question est de déterminer si et dans quelle mesure la religion constitue un mode de légitimation (ou de délégitimation) des ordres politiques et sociaux, de délimitation et de renforcement des communautés politiques. Le débat sur l'opportunité d'une référence à Dieu ou à l'héritage chrétien de l'Europe dans le traité constitutionnel européen a illustré l'actualité persistante d'une telle interrogation, la pérennité des positionnements qu'elle suscite, en même temps qu'une certaine indicibilité des clivages énoncés en termes proprement religieux, dans le cas par exemple de la candidature de la Turquie.

Les modes d'expression du fait religieux confirment-ils l'hypothèse d'un espace public européen émergent ? Le cas échéant, comment cet espace public européen s'articule-t-il aux espaces publics nationaux ? Les niveaux transnationaux et/ou supranationaux viennent-ils concurrencer ou compléter le niveau national ? Peut-on parler de circulation des pratiques et des référentiels (modèles institutionnels, recettes d'action publique, répertoires d'action collective...) dans un marché européen du religieux ? Les usages du religieux traduisent-ils l'autonomie d'acteurs de la société civile ou la réponse à des stimuli institutionnels ? L'identité, la mémoire et les valeurs contemporaines ont-elles partie liée avec les appartenances confessionnelles ? De manière plus générale, si l'on accepte le postulat de la sécularisation de l'Europe, quel lien faire avec le désenchantement du politique ?

La problématique globale s'énonce ici en termes d'eupéanisation horizontale (convergence des sociétés ou intériorisation croisée de la dimension européenne) et verticale (transfert de compétences et d'allégeances au niveau européen).

En guise de synthèse, la réflexion collective s'articule donc autour de trois grandes questions : ce qu'est l'espace public aujourd'hui, et comment la religion peut s'y inscrire ; ce que la religion fait à l'Europe ; ce que l'Europe fait à la religion.

L'espace public (ou sphère publique, les deux appellations étant considérées ici comme équivalentes) doit s'entendre d'abord de façon descriptive comme l'arène d'expression des engagements collectifs et des allégeances, le lieu où se nouent les interactions de ces variables avec les pratiques et discours de pouvoir. C'est cette définition minimale que les contributions du présent volume se réapproprient de façon diverse afin d'en explorer toutes les dimensions et acceptions. Utiliser la notion d'espace public dans une telle démarche heuristique se justifie pour deux raisons. Tout d'abord, le terme structure la rhétorique institutionnelle aux niveaux européen et national et une bonne part des échanges scientifiques internationaux. Son emploi permet donc de se confronter, de façon positive ou critique, avec une réalité politique

et intellectuelle qu'il est peu constructif d'occulter ou de disqualifier d'emblée. Par ailleurs, raisonner avec les catégories de l'espace public en les soumettant à une enquête empirique qui corrige leur abstraction permet de contourner le « tropisme étatiste » qui marque souvent les réflexions sur l'intégration européenne, notamment en langue française, à savoir la double propension à considérer le processus de construction communautaire uniquement à travers ses institutions, et à comprendre ces institutions à travers un prisme calqué sur l'Etat.

Reste que la notion d'espace public ne se laisse pas facilement manipuler sans renvoyer à ses versions les plus normatives, celles qui prônent la démocratie délibérative comme légitimation du projet européen. Cette acception traverse la réflexion collective de l'ouvrage, en interférant avec (au moins...) deux autres inspirations : une davantage centrée sur les dynamiques communicationnelles, une autre sur les phénomènes de citoyenneté. Sans prétendre en refaire la genèse et l'exégèse, il s'agit dans ce propos liminaire de voir si ces trois axes conceptuels peuvent se cumuler ou constituent des alternatives inconciliables.

***Espace public, communication, citoyenneté : poupées russes
ou auberge espagnole ?***

Les approches en termes d'espace public développées par Habermas ou par des auteurs s'inspirant de ce dernier avec une plus ou moins grande fidélité ¹ suggèrent que l'émergence d'une sphère publique européenne établissant une démocratie post-nationale serait la conclusion à la fois logique et souhaitable d'une évolution historique longue. La sphère publique est en effet une pré-condition de réalisation de la souveraineté populaire, en permettant aux individus de se reconnaître comme les auteurs de la norme à laquelle ils se soumettent. Elle prend la forme du rassemblement des citoyens dans un espace de communication partagé, marqué par l'égalité entre les parties prenantes et la capacité donnée à chacun de parler librement, sans limitations de ressources et sans restriction de sujets. Dans cet espace, le médium de communication entre les acteurs et de confrontation avec les autorités publiques est le raisonnement public, et la force doit rester au « meilleur argument ». Cette sphère publique se veut donc non coercitive, sécularisée et rationalisée. Elle est protégée par des droits individuels qui garantissent le citoyen de l'emprise de l'Etat et permettent la formation et la mise en scène des opinions. Elle est l'instance de définition du mandat des agences publiques et aussi celle de leur contrôle.

La caractéristique de cette sphère publique dicte les ressources qui peuvent être mobilisées en son sein. Les détenteurs du pouvoir ne jouissent plus d'une position de

¹ J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, Paris, Fayard, 2000 ; « Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe », in J. LENOBLE, N. DEWANDRE (dir.), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Editions Esprit, 1992 ; *L'espace public*, Paris, Payot, (1962) 1978. On se reportera aussi avec profit aux publications de Jean-Marc Ferry. Sur l'analyse de ce dernier auteur et sur la problématique de l'inscription du religieux dans l'espace public sous l'angle postnational, voir Fr. FORET, « Quels présupposés pour la démocratie européenne ? Regards croisés sur le rôle du religieux », in O. COSTA, P. MAGNETTE (dir.), « Le patriotisme constitutionnel et l'Union européenne », *Politique européenne*, 19, printemps 2006, p. 115-139.

surplomb par rapport au corps social. Ils doivent entrer dans l'arène du débat public et justifier leurs décisions. Il n'existe plus aucune source externe de légitimité du pouvoir, qu'elle soit traditionnelle ou transcendante (notamment religieuse). Les dirigeants ne sont plus à même de prendre la pose pour les masses, et l'on passe, selon la formule de Lefort, du discours du pouvoir au pouvoir du discours, pouvoir à redémontrer en permanence par la valeur propre de l'argumentation.

Le développement de cette sphère publique est loin de s'apparenter à une trajectoire univoque et rectiligne. L'idéal-type a subi les atteintes de la réalité. Habermas parle de re-féodalisation de la sphère publique du fait du retour dans cette dernière de relations économiques, auparavant cantonnées dans la sphère privée, sur la base de politiques basées sur les intérêts. Par ailleurs, la technocratisation de la vie politique conduit à ce qu'un nombre croissant de décisions soient prises dans des enceintes closes et par le biais de négociations institutionnalisées, plutôt que dans un débat public ouvert et rationnel. La sphère publique idéale resterait cependant la fin à la fois fonctionnellement adaptée et normativement désirable pour une Europe des citoyens.

La question est celle du renforcement d'une sphère publique européenne par l'intensification des communications au sein de l'Union européenne et par un rapprochement des différents « publics » selon la terminologie d'Erik Oswald Eriksen ² : le public fort des acteurs politiques et de leurs interlocuteurs directs qui contribuent à la fois à la formation de l'opinion et à la prise de décision à travers des procédures de délibération institutionnalisée, et les publics faibles de la société civile et du plus grand nombre qui ne prennent part qu'à la formation de l'opinion. De manière générale, les publics forts englobent les assemblées parlementaires et les institutions disposant d'un pouvoir décisionnel et néanmoins contraintes par la logique de l'argumentation et de la justification impartiale. Les publics faibles renvoient à toutes les aires de délibération situées à l'extérieur du système politique, à la galaxie de ce qu'il est convenu d'appeler la société civile.

L'approche en termes d'espace public a connu et connaît un succès certain, en raison notamment de sa force descriptive, de sa complétude et de sa richesse heuristique ³. Il faut aussi prendre en compte l'importance du discours institutionnel dans la diffusion de ce modèle, par l'emploi de son lexique dans la rhétorique officielle (exemple du livre blanc sur la gouvernance) ou par les incitations constituées par des financements allant volontiers vers des projets libellés en ces termes.

L'espace public présente l'intérêt de légitimer à la fois les institutions européennes privées des ressources politiques classiques de la démocratie représentative et les forces sociales entendant trouver un espace de parole au niveau supranational. A titre d'exemple, Eriksen souligne que si le principe de souveraineté populaire ne peut être réalisé que par la compétition entre les partis politiques et par le truchement des corps représentatifs, la sphère publique reste l'instance ultime de qualification démocratique

² E. O. ERIKSEN, « Conceptualizing European Public Spheres – General, segmented and strong publics in the EU », in FOSSUM J.E., SCHLESINGER P. (ed.), *The European Union and the Public Sphere : A Communicative Space in the Making ?*, London, Routledge, 2007, p. 23-43.

³ C. CALHOUN (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992.

du système. La sphère publique est l'endroit où le pouvoir est critiqué et contrôlé ; elle est l'indispensable contre-pouvoir de l'Etat. Par ailleurs, suivant en cela Habermas à la lettre, Eriksen martèle qu'il est impératif que la décision prenne son origine première en périphérie du système politique, dans la société civile. A ce critère de l'origine s'en adjoint un autre, celui du canal de communication entre cette périphérie et le centre du système. Les résultats de la communication n'ont pas de valeur en eux-mêmes, seuls comptent le processus d'interactions et la nature des arguments utilisés au cours de ce processus. C'est la logique même du modèle procédural que de prendre son fonctionnement comme propre fin.

Pourtant, le modèle procédural montre très vite ses limites. L'édification de potentialités de droits participatifs et de modes de mise en cause de la responsabilité du pouvoir en caution de la légitimité du système butte sur le fait que les attentes du citoyen restent structurées par les standards de la démocratie représentative. En d'autres termes, il ne suffit pas d'énoncer que la légitimité de l'ordre politique ne dérive plus de la participation politique effective et de l'expression d'une volonté mais de l'accessibilité générale du processus décisionnel et de l'anticipation du caractère rationnel pour que le message soit performatif. La conception d'une souveraineté populaire désubstantialisée et diffuse qui s'exerce à travers des processus de communication informelle et non dans un démos bien défini montre rapidement sa fragilité. Le besoin d'un bien public idéalisé susceptible d'être défendu et critiqué se fait toujours sentir. Le pouvoir de conviction de la raison est considérablement diminué si cette raison n'est pas incarnée (selon la formule fameuse, « une raison n'est convaincante que dans la mesure où elle est la raison de quelqu'un »). Il apparaît trop difficile de comprendre l'exercice de la rationalité dans le processus de production de la volonté publique si les expressions de cette rationalité ne peuvent être rattachées explicitement à des acteurs sociaux bien identifiables. Une contradiction interne non résolue est donc reconnue entre le mode de fonctionnement d'une démocratie procédurale et l'opacité de ce fonctionnement qui ne permet pas au citoyen de vérifier qu'il respecte ces critères constitutifs (origine de la décision dans la périphérie et rationalité des communications).

On retrouve là sous une forme quelque peu différente la critique de la légitimation par l'espace public menée par des analystes venus notamment du courant français des approches cognitives des politiques publiques. Andy Smith pointe ainsi le danger de se focaliser sur les moyens techniques et structurels d'associer le citoyen au système politique, en occultant le problème bien plus fondamental de la volonté de ce dernier de participer en fonction de sa plus ou moins grande croyance en la valeur sociale des institutions. Outre la résistance des modèles traditionnels d'imputation de la décision liée à la tradition de la démocratie représentative et confondus avec les histoires politiques nationales, il faut prendre en compte le matériau culturel disponible. Les matrices collectives de représentation du temps, de l'espace et du pouvoir contraignent la mise en forme de la délibération et de la décision ⁴. Certaines approches tentent de résoudre la question en postulant qu'une identité commune est le résultat davantage

⁴ A. SMITH, « L'« espace public européen » : une vue (trop) aérienne », *Critique internationale*, 2, 1999.

que la condition préalable du fonctionnement d'une sphère publique, ce qui ne dit pas grand-chose sur les conditions de son avènement à moins de développer une véritable sociologie de ceux qui ont vocation à l'occuper ⁵.

La problématique en termes d'espace public suscite aussi de nombreuses critiques concernant son postulat d'égalité entre les acteurs, condition nécessaire de la délibération. Le mythe de la confrontation équitable et rationnelle des intérêts tend à occulter *a priori* tous les phénomènes de domination et d'asymétrie des ressources et à proposer une version idéalisée de l'ordre politique ⁶.

Ce qui est en jeu par là même est aussi la qualité des communications qui trouvent place dans cet espace public et la nature des échanges se développant dans les différentes arènes. Yves Sintomer ⁷ distingue ainsi trois sortes de publicité : la publicité au sens kantien d'exercice de la rationalité au contact de celle d'autrui dans la recherche du bien commun ; la publicité comme marchandage où l'argumentation ne vaut qu'en fonction des rapports de force qui la sous-tendent, le lobbying en constituant une illustration archétypale ; la publicité au sens de rhétorique qui prend la forme d'un raisonnement logique mais en intégrant la nécessité de mise en scène du discours à des fins de persuasion. Si l'existence au niveau communautaire du deuxième type, la publicité comme marchandage, est fréquemment soulignée (souvent pour être dénoncée, tant concernant les Etats membres que les groupes de pression), la publicité comme exercice de la rationalité reste en grande partie un idéal-type peu repérable empiriquement et la publicité comme persuasion bute sur le manque de ressources symboliques de l'Union européenne.

Outre la nature des échanges, une autre question fondamentale porte sur l'architecture d'un espace public moderne à l'échelle européenne. Le problème se pose des disparités de cadrage et de réception ⁸ dans les différents univers culturels nationaux des Etats membres. Le problème se pose aussi de l'articulation des divers contextes socio-culturels supposés constituer un « espace public en archipel », une « mosaïque » ⁹ dont la cohérence reste incertaine. Un raisonnement en termes de micro-sphères publiques constituées par des mouvements associatifs, des forums de discussion électroniques, des réseaux d'acteurs ou d'institutions peut apparaître séduisant par sa capacité de synthèse mais tend à soumettre à une même grille de lecture des phénomènes empiriquement très différents, vraisemblablement producteurs d'effets sociaux très variés et, peut-être, incommensurables.

⁵ J. CROWLEY, L. GIORGI, « The political sociology of the European public sphere », in L. GIORGI, I. VON HOMEYER, W. PARSONS, *Democracy in the European Union. Towards the emergence of a public sphere*, London, Routledge, 2006, p. 15.

⁶ D. WOLTON, *La dernière utopie. Naissance de l'Europe démocratique*, Paris, Flammarion, 1993.

⁷ Voir sa contribution in A. MERCIER (dir.), *Vers un espace public européen ?*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; Y. SINTOMER, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999.

⁸ Voir J. GERSTLÉ (dir.), *Les effets d'information en politique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

⁹ B. FRANÇOIS, E. NEVEU (dir.), *Espaces publics mosaïques : acteurs, arènes et rhétoriques des débats publics contemporains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999.

Au final, la place prise par la religion dans l'espace public permet de questionner les versions normatives du concept. L'inscription du sacré dans cet espace public met en cause les modalités de structuration de la délibération autour du processus décisionnel ; son niveau d'ouverture ; ses principes d'organisation, de sélection et de hiérarchisation ; son degré d'unité ; les ressources de légitimation mobilisées en son sein (et notamment la place des discours se nourrissant de sources symboliques d'autorité – identité, mémoire, valeurs – au regard de l'impératif de rationalité supposé présider aux délibérations pour parvenir au « consensus raisonnable »).

Les approches communicationnelles constituent une démarche connexe et complémentaire à celles en termes d'espace public. Il s'agit de savoir si la construction d'une communauté communicationnelle peut survenir au niveau européen, à l'instar de ce qui s'est passé au niveau des Etats-nations. Ces derniers se sont constitués en espaces d'interaction privilégiés, aboutissant à la production d'un sens et d'un devenir communs. Cette approche présente le grand intérêt de mettre l'accent sur la variable culturelle (ostracisée par la tonalité fonctionnaliste de l'espace public), à travers par exemple la mémoire ou la langue, et d'en faire un élément agissant du jeu politique. Elle invite aussi à s'intéresser de près aux vecteurs de transmission de cette culture, éducation, médias et symboles notamment. Philip Schlesinger ¹⁰ s'attache à analyser l'étendue, les déterminants et les modalités de la constitution d'un espace communicationnel européen. Dans le contexte de l'intégration communautaire, l'Etat reste central mais les espaces culturels sont de plus en plus réarticulés par des forces externes. Une solution est de penser l'Etat moins comme un contenant fermé du politique mais davantage en termes de réseaux. L'arène communicationnelle européenne serait ainsi conçue comme une forme de réseau global. On peut tenter de comprendre comment l'UE favorise le développement d'interactions d'intensités inégales qui créent des identifications différenciées selon les groupes sociaux. Cela exige d'isoler une par une toutes les formes d'interactions stimulées par l'intégration européenne et d'étudier leur impact sur les identités, les échanges sociaux et les modes d'allocation du pouvoir. C'est précisément l'objet de ce livre concernant l'espace du religieux.

Une dernière approche s'énonce en déclinant le lexique de la citoyenneté. Yves Déloye ¹¹ oppose à cet égard deux conceptions de la citoyenneté permettant de synthétiser de manière binaire les débats en la matière au niveau européen. Une citoyenneté articulée autour de la notion de culture civique peut être distinguée d'une citoyenneté qualifiée de multiculturelle, organisée autour d'un corpus central de valeurs.

¹⁰ Ph. SCHLESINGER, « The Babel of Europe ? An essay on networks and communicative spaces », in D. CASTIGLIONE, Chr. LONGMAN (ed.), *The Public Discourse of Law and Politics in Multilingual Societies*, Oxford, Hart Publishing, 2004 ; « Media and belonging : the changing shape of political communication in the European Union », in U. HEDETOFT and M. HJORT (ed.), *The Postnational Self : Belonging and Identity*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 2002.

¹¹ Y. DÉLOYE, « Exploring the concept of European Citizenship : a socio-historical approach », *Yearbook of European Studies*, 14, 2000, p. 197-219.

La citoyenneté peut être définie classiquement comme un statut social codifié légalement, et conférant une série de droits aux individus. Elle renvoie aussi à une série de devoirs, formels et informels, ce qui implique le plus fréquemment que les individus participent activement aux affaires publiques de l'entité politique dont ils sont membres. Elle est liée à des procédures d'implication individuelle dans le processus de décision. Elle implique également des mécanismes d'incitation et de contrainte assurant sa mise en œuvre effective. Ce sont les « normes civiques », au sens de Durkheim et d'Elster, règles implicites ou explicites qui encouragent le citoyen à certains comportements (voter, avoir le souci de la solidarité sociale) et en découragent d'autres (fraude, indifférence au destin de la communauté nationale), fondant ainsi un système de classification des conduites plus ou moins légitimes. Ces normes exercent leurs effets sociaux par le biais de sanctions ou de gratifications légales, sociales, morales ou émotionnelles. A titre d'exemple, les émotions liées aux normes peuvent être provoquées par leurs violations (honte, réprobation des autres, jugement divin) ou par leur accomplissement sous la forme d'actions exemplaires (estime de soi, fierté, honneur, salut éternel). Ces normes civiques sont étroitement liées à la culture politique, à l'histoire longue des conflits sociaux et politiques de chaque communauté qui conditionnent la définition des formes civiques et de leurs usages légitimes. Au niveau européen, il n'existe en la matière ni consensus sur les frontières et le contenu de cette sphère normative de la citoyenneté, ni tradition relativement partagée offrant un matériau disponible mobilisable par les acteurs et le pouvoir politique.

A cette théorie de la culture civique s'oppose celle que l'on qualifiera de manière très générale de multiculturaliste. Dans cette optique, les sociétés modernes pourraient faire l'économie d'une intégration culturelle et s'accommoder d'un pluralisme de valeurs en concurrence sans sombrer dans l'anarchie redoutée par la tradition sociologique. La question de la légitimité ne se poserait donc plus au niveau des valeurs ultimes, mais au niveau administratif et technocratique. La faiblesse de l'intégration culturelle serait compensée par la capacité du système à assurer à chacun une relative équité dans l'accès au bien-être matériel. La direction pragmatique de la société se ferait désormais sans référence à des valeurs fondatrices. On retrouve là, à quelques variantes près, les argumentaires de l'Etat régulateur et de la légitimation par l'espace public.

Dans les deux cas, la dimension communicationnelle reste essentielle, qu'il s'agisse de déterminer la manière dont se diffuse la culture civique dans le corps social ou comment se réalisent la délibération et l'articulation des pluralités dans une sphère publique multiculturelle. Les deux modèles ne constituent que des polarités analytiques, aucun d'eux n'échappant à la question normative des valeurs et à la question empirique de leur socialisation. La distinction du public et du privé est de même très ambivalente, puisque le refoulement supposé des particularismes dans la sphère privée par le biais d'un Etat intégrateur s'apparente à bien des égards à la neutralisation des identités à laquelle procède un espace public idéal habermassien (et accessoirement comme nous le verrons l'espace de délibération organisé par les institutions européennes). Enfin, la dissociation proclamée des éléments civils (libertés individuelles), politiques (droits de concourir directement ou indirectement

à l'exercice du pouvoir) et économiques (participation au bien-être économique de la société et libre accès à la protection sociale) de la citoyenneté, selon la trilogie de T.H. Marshall, apparaît davantage, au regard d'une socio-histoire du politique, comme une prophétie dont il reste à voir si elle sera auto-réalisatrice que comme une réalité empirique observée dans le vécu et le discours des individus. La rupture dans le processus de construction de la citoyenneté effectuée par le passage du national au transnational et la séparation de la citoyenneté et de l'identité laissent de nombreuses questions en suspens sur le plan de la légitimation de l'édifice politique européen. L'étude de la place de la religion dans la panoplie de normes civiques ou dans la pluralité des valeurs renseigne là encore sur l'articulation du particulier au général, du social au juridique et au politique.

L'approche par l'espace public éclaire tendanciellement davantage les structures et les arènes ; l'approche communicationnelle, le matériau culturel mobilisé et les dynamiques d'interaction ; l'approche par la citoyenneté, les modèles de rôle proposés et les articulations du collectif et de l'individuel. Si les trois démarches apparaissent complémentaires au-delà de leurs divergences, c'est la première qui est ici principalement mise en débat.

Quelle Europe et quelle religion ?

L'Europe considérée est celle de l'UE à vingt-sept, en prenant en compte selon les besoins ses perspectives d'élargissement et ses relations de voisinage. L'objectif n'est pas de faire une cartographie exhaustive ¹², mais plutôt de mettre en exergue quelques cas stimulant particulièrement la réflexion, en assumant le caractère arbitraire du choix relatif à la problématique qui nous occupe. Le souci a été d'inclure dans la comparaison des pays ayant adhéré à différents moments de l'histoire communautaire, de grande ou petite taille, avec des modèles politiques représentant les différentes traditions socio-institutionnelles européennes. D'autres exemples auraient naturellement pu être développés. De même, le choix d'une approche par religions ne prétend en aucun cas épuiser la diversité des croyances et convictions de l'Europe ¹³ ni restituer la pluralité interne à chaque confession, mais simplement illustrer les variations que cela induit en termes de relation avec le politique.

¹² Pour des données détaillées sur chaque configuration nationale, le site Eurel offre des pistes très utiles. Voir <http://eurel.u-strasbg.fr>.

¹³ Le présent ouvrage ne prend par exemple en charge que ponctuellement les humanismes et la franc-maçonnerie qui constituent des acteurs engagés au plan européen (voir les contributions de WILLAIME, MASSIGNON, FORET et SCHLESINGER) mais ne relève pas selon nous des mêmes grilles d'analyse. Pour une analyse plus détaillée, voir plusieurs textes in A. DIERKENS (dir.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1994 (Problèmes d'histoire des religions, 5) ; D. LEFEBVRE, « La Franc-maçonnerie et la construction européenne », in G. BOSSUAT (dir.), *Inventer l'Europe. Histoire nouvelle des groupes d'influence et des acteurs de l'unité européenne*, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2003, p. 403-408 ; P.-Y. BEAUREPAIRE, *L'Europe des francs-maçons. XVIII^e-XXI^e siècles*, Paris, Belin, 2002. Un volume en préparation consacrera une place notable à leur rôle dans l'opposition de certains Etats membres à la mention constitutionnelle de l'héritage chrétien de l'Europe.

Lorsqu'il s'agit de parler de religion au plan européen, la tâche est le plus souvent menée de façon collective au vu de la grande diversité des terrains et des niveaux d'analyse.

Le présent ouvrage se distingue des recueils rassemblant des contributions souvent de qualité mais sans architecture globale ¹⁴ comme des juxtapositions thématiques de monographies par pays ¹⁵. Il s'appuie sur plusieurs volumes de la production scientifique internationale offrant des éclairages précieux dans des perspectives souvent voisines, sur le thème des fondements religieux de l'identité européenne ¹⁶, de la sécularisation comme exception européenne dans un contexte global ¹⁷, de la laïcité ¹⁸ et les rapports Eglise-Etat dans une perspective politologique ¹⁹ ou juridique ²⁰. L'inspiration est à rapprocher plus directement d'une réflexion orchestrée il y a une dizaine d'années par Danièle Hervieu-Léger et Grace Davie ²¹ qui, en allant au-delà des réflexions classiques sur la sécularisation, tentaient de comprendre les convergences des sociétés européennes en termes de formes prises par la religiosité et de formation des identités religieuses. Une certaine vision de la modernité, qui trouve ses racines dans la religion elle-même pour mieux s'en distancier, apparaît comme le patrimoine commun des Européens et dicte des tendances lourdes à la dérégulation du croire et au repositionnement des religions davantage dans la société que dans l'Etat. Pour reprendre les termes d'une autre réflexion collective animée par Richard Friedli, l'Europe est aujourd'hui « politiquement athée », au sens où les décisions politiques se prennent comme si Dieu n'existait pas, et pourtant la référence religieuse reste présente, autrement ²². C'est bien cet « autrement » qu'il s'agit de comprendre. Dans ce volume, l'accent sera plus particulièrement mis sur l'intégration européenne comme arrière-plan et éventuel déterminant de l'évolution spirituelle du continent.

¹⁴ *Religions, droit et sociétés dans l'Europe communautaire*, Actes du XIII^e colloque de l'Institut de Droit et d'Histoire religieuse d'Aix-en-Provence, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2000.

¹⁵ Voir à titre d'exemple N. DOE (éd.), *Le portrait de la religion en Europe : les médias et les arts*, Leuven, Peeters, 2004.

¹⁶ J.-L. CHABOT, C. TOURNU (dir.), *L'héritage religieux et spirituel de l'identité européenne*, Paris, L'Harmattan, 2004.

¹⁷ Gr. DAVIE, *Europe : The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, London, Longman and Todd, 2002.

¹⁸ J. BAUBÉROT (dir.), *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Paris, Syros, 1994 ; A. DIERKENS, J.-P. SCHREIBER (dir.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2006.

¹⁹ T. A. BYRNES et P. J. KATZENSTEIN (ed.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 ; J. MADELEY J., Z. ENYEDI (ed.), *Church and State in contemporary Europe : the chimera of neutrality*, London, Portland, 2003.

²⁰ C. HAGUENAU-MOIZARD, *Etat et religions en Europe*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2000 ; G. ROBBERS, *Etat et Eglises dans l'UE*, Baden-Baden, Nomos, 1997.

²¹ Gr. DAVIE, D. HERVIEU-LÉGER (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.

²² R. FRIEDLI, « L'horizon de l'Europe des religions », in R. FRIEDLI, P. M. SCHNEUWLY (dir.), *L'Europe des religions. Eléments d'analyse des champs religieux européens*, Berne, Peter Lang, 2004, p. 9.

La démarche suivie rejoint également en de nombreux points celle enclenchée sous l'égide de Pierre Bréchon, Bruno Duriez et Jacques Ion ²³ qui s'interrogent sur les manifestations du religieux en public sans retenir une définition normative d'un espace public comme instance délibérative de légitimation du politique. Le fait que l'ouvrage de Bréchon, Duriez et Ion se concentre sur le cas français l'autorise à prendre en compte de manière fine certaines formes minoritaires du para-religieux comme les courants psycho-mystiques-ésotériques ²⁴ ou les idéologies écologistes ²⁵. La différenciation interne du religieux et sa porosité croissante avec d'autres types de discours rendent sa définition beaucoup plus difficile que par le passé, entre une extension immodérée du concept et un enfermement dans ses formes traditionnelles. C'est le moyen de rappeler que, si la place des religions dans l'espace public a changé, c'est sans doute aussi parce que les contours de cet espace public ont eux-mêmes varié ²⁶.

La perception d'un retour en force du religieux au niveau national comme européen contredit en apparence tous les discours sur la sécularisation. L'intérêt de l'ample analyse de Jean-Paul Willaime est de montrer qu'il n'y a pas là contradiction mais au contraire deux faces d'un même phénomène. On assiste de fait à la réactivation de la visibilité du religieux sur le plan politique, médiatique, culturel, identitaire et symbolique. Il s'agit cependant moins là d'un changement d'intensité du facteur spirituel que d'un déplacement généralisé des lignes de partage entre religieux et politique, public et privé, individuel et collectif, rationnel et irrationnel, etc. C'est précisément l'apogée de la différenciation du politique et du religieux qui rend à ce dernier sa liberté et sa spécificité et fait qu'il éclate sous des formes diverses et éparses, se retrouvant dans tous les interstices du monde social et suscitant une renégociation générale de ses codes de régulation. Willaime parle à cet égard d'anomie religieuse et de dissémination culturelle.

La perception et le rapport au religieux restent en Europe différents selon les pays, en fonction de l'expérience historique de construction de l'Etat et du vécu récent. Partout prédomine néanmoins une laïcité de reconnaissance qui respecte l'autonomie respective du politique et du religieux tout en reconnaissant les apports sociaux, éducatifs et civiques de ce dernier et en lui faisant place dans la sphère publique. La religion change de statut et devient une sous-culture, faisant par là-même office de nouvelle ressource symbolique dans une société pluraliste qui sort de la « christianitude ». La reconstruction est menée de pair de l'identité religieuse comme identité minoritaire et des usages politiques de la religion. La recomposition des forces passe par une articulation inédite du local et du global à travers une dynamique de réseaux plus que d'organisations. C'est là la résultante de « l'hypermodernité », comprise comme la maximisation de tendances anciennes à l'œuvre dans les sociétés européennes bien davantage que comme rupture. La sécularisation touche à son acmé

²³ P. BRÉCHON, Br. DURIEZ, J. ION (dir.), *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 2000.

²⁴ Fr. CHAMPION, V. ROCCHI, « Le soin des âmes et des corps en débat public : l'analyseur psycho-mystique-ésotérique », *Ibid.*, p. 241-253.

²⁵ A. MICOUD, « Les référents « religieux » des « écologistes » », *Ibid.*, p. 255-270.

²⁶ Br. DURIEZ, « Introduction », *Ibid.*, p. 24.

en désenchantant radicalement les institutions de la modernité (Etat, école, famille et travail) et, pour finir, l'idée de modernité elle-même et la raison qui la porte. La croyance missionnaire au progrès n'est plus, reste le changement nimbé d'incertitude sur ses fins et sa valeur. Dans ce mouvement extrême qui prive la laïcité de sa sacralité, les religions retrouvent de nouveaux espaces. Elles redeviennent une source possible de sens, sans plus prétendre à l'hégémonie et en intégrant les règles du relativisme et du pluralisme.

Les religions restent une infrastructure déterminante du politique par leur influence indirecte et non institutionnalisée sur les représentations et les pratiques qui constituent le soubassement de la vie publique. Claude Dargent s'attache à saisir leur rôle matriciel latent dans la structuration des valeurs morales et des comportements. Il montre la pertinence de la variable religieuse en mobilisant la fréquence de l'assistance au culte comme indicateur de l'intégration religieuse. Plus cette intégration augmente, plus la tolérance à l'égotisme social et à la fraude économique, et davantage encore l'acceptation du libéralisme des mœurs, déclinent. Mais le détour par les statistiques montre aussi de façon éclatante que le rôle du religieux est subordonné à celui de la culture nationale. Le pays de résidence est la variable la plus explicative, et c'est à l'aune de l'expérience historique singulière de chaque Etat qu'il faut lire les effets du spirituel, les différences entre confessions apparaissant pour leur part bien moindres. En d'autres mots, l'Europe contemporaine est infiniment plus structurée par le fait national que par le fait religieux, le second passant sous les fourches caudines du premier.

S'il est possible de parler du fait religieux en général pour mettre en exergue des tendances lourdes, chaque confession n'en évolue pas moins de façon particulière du fait de ses spécificités propres ou de celles de ses territoires historiques.

Le catholicisme, religion majoritaire et dominante, est touché au premier abord par les remises en cause induites par les mutations du croire et des communautés politiques. Le cas français est à cet égard particulièrement révélateur du fait de la prégnance du catholicisme sur l'histoire nationale, de ses accommodements tumultueux avec la modernité et de la vigueur de la laïcité qui s'est formulée à son encontre. Yves Déloye et Virginie Riva partent de l'hypothèse que le catholicisme français compose longtemps avec les transformations politiques sans réviser ses fondamentaux, en persistant à confondre piété, engagement politique et définition de l'identité nationale. Les pouvoirs temporels et spirituels restent imbriqués dans un refus de la sécularisation jusqu'à la fin du XIX^e siècle. La laïcité, comprise comme sortie radicale de la religion, sera la seule solution possible pour s'extraire de ce mélange. En découle une exclusion de l'Eglise de l'espace public et une négation de son utilité sociale et politique. Il faudra attendre le XX^e siècle pour assister à l'apaisement des relations Eglise-Etat et à la conciliation sans fusion des appartenances. L'expérience de l'intégration européenne qui vient une nouvelle fois rebattre les cartes est à comprendre à la lumière de cette trajectoire historique. Les débats relatifs à la ratification du traité de Maastricht, puis à la préparation de la charte des droits fondamentaux et du traité constitutionnel offrent une structure d'opportunité inédite à la résurgence d'une rhétorique catholico-centrique. La mobilisation du référent religieux s'élargit progressivement de la droite extrême à des courants plus modérés. L'enjeu en est une

réélaboration des principes constitutifs de l'identité nationale française en adéquation avec la superstructure européenne. Si la hiérarchie ecclésiastique reste sur une ligne modérée derrière les revendications pontificales de prise en compte de l'héritage chrétien de l'Europe, les initiatives – principalement politiques, secondairement de la société civile – se multiplient pour redonner au catholicisme centralité et visibilité. Le religieux tire profit de la délibération européenne pour devenir matériau d'argumentation et de contestation. La France apparaît comme un terrain privilégié à la fois de l'opposition à la référence religieuse et de controverses pour sa promotion. Nonobstant les formes autorisées et tempérées qu'empruntent les échanges, c'est bien la définition essentialiste et la clôture d'une identité européenne qui se joue alors.

Les avatars contemporains du catholicisme dans deux autres de ses berceaux historiques moins marqués par la conflictualité du politique et du religieux, l'Espagne et l'Italie, ne sont pas si différents. Xabier Itçaina met en exergue la dynamique permanente de négociation du clivage entre domaines public et privé qui constitue le ressort de la confrontation des prétentions du temporel et du spirituel à se réguler mutuellement. L'Eglise catholique intervient d'abord en politique sur des enjeux sectoriels qui mettent particulièrement en cause ses intérêts institutionnels. Cela concerne les politiques sociales comme l'enseignement de la religion à l'école, les lois sur le divorce, l'avortement, le mariage homosexuel ou la recherche bioéthique, le financement des cultes par l'impôt. En Espagne, le gouvernement Zapatero ravive des polémiques des premiers temps de la démocratisation post-franquiste qui entraîne une bipolarisation marquée, alors qu'en Italie, l'interventionnisme accru du clergé en politique suscite des heurts sans toutefois provoquer des réalignements très nets. Dans les deux pays, le positionnement de l'Eglise catholique est irréductible aux clivages partisans, car son discours sur les questions d'immigration contredit le scénario d'une alliance avec le camp conservateur.

L'Eglise catholique entre aussi sur le terrain politique à partir d'enjeux territoriaux. L'institution religieuse est soumise à de fortes tensions internes et externes suite à la réarticulation de l'Etat et de la nation par en haut et par en bas. La charge identitaire du catholicisme fait que la parole des ecclésiastiques acquiert inévitablement un sens politique plus ou moins assumé dans la définition des allégeances nationales et infranationales. Les conflits de compétence ramènent aussi parfois les évêques sur le devant de la scène en tant que médiateurs entre centres et périphéries. L'intégration européenne rajoute une dimension supplémentaire à ces processus de recomposition. Le débat sur l'héritage chrétien de l'Europe a été très vif dans les deux pays, les droites espagnoles et italiennes en faisant un signe de ralliement et le monde catholique se mobilisant fortement. Le résultat escompté ne sera pas atteint du fait du silence du traité constitutionnel sur la mémoire religieuse du continent. La position réservée très critiquée de l'Eglise lors du référendum espagnol où le oui l'emporte largement illustre que l'arène européenne peut fournir aux acteurs catholiques une visibilité accrue, mais pas toujours à leur avantage. Finalement, l'évolution des rapports de l'Eglise catholique au politique en Espagne et en Italie montre, au-delà de ses fluctuations, sa capacité à accompagner le cours de la démocratisation sans renoncer à ses particularismes. Si elle s'oppose, c'est en jouant de certains registres de la délibération contre d'autres. L'institution religieuse adopte une position de bascule

entre légitimation et délégitimation de la puissance publique, sans se laisser réduire à l'un ou l'autre pôle.

Le protestantisme présente la particularité d'être lié étroitement à l'Europe des nations par sa symbiose avec la construction étatique. Il est donc, selon Jean-Paul Willaime, particulièrement questionné par l'unification européenne qui remet en cause les structures historiques d'appartenance et de pouvoir. La montée en puissance d'une autorité politique supranationale le met à l'épreuve davantage que le catholicisme, dans la mesure où il n'a pas d'autorité religieuse centrale pouvant s'en faire l'interlocuteur. Il constitue une confession à la fois mondialisée et vécue comme minoritaire en Europe, qui n'en connaît pas moins une dynamique de croissance portée par les phénomènes pentecôtistes et une prétention jamais démentie à l'exemplarité sociale.

Le ralliement des protestantismes au processus d'intégration s'est fait progressivement, du fait de réticences persistantes devant le spectre d'une « Europe vaticane ». Très tôt cependant, des contributions protestantes – diverses et pas toujours concordantes – ont alimenté le chantier communautaire sur le terrain politique et intellectuel. C'est que le protestantisme n'est pas dénué d'atout dans l'exploitation des opportunités offertes par la démocratie pluraliste. Sa familiarité et même sa connivence avec les Lumières et la sécularisation le rendent apte à jouer un rôle actif en se positionnant sur les enjeux éthiques des politiques contemporaines. Les acteurs protestants n'ont pas manqué d'exploiter les dispositifs œcuméniques mis en place au niveau européen pour se faire entendre. A l'instar des autres religions, ils négocient en permanence les contraintes du pluralisme avec l'affirmation de leur particularisme. Ancré dans sa tradition de conjonction poussée avec les cadres socio-culturels et les dispositifs de pouvoir territorialisés au niveau national ou régional, le protestantisme promeut par ailleurs l'idée d'une Europe des régions d'inspiration fédérale, au risque de se voir capter par des conceptions ethniques du politique à la recherche d'homogénéité. Enfin, le protestantisme peut être victime de son succès même. Il a développé une alliance intime avec la modernité sécularisante pour délivrer la société de l'emprise cléricale et émanciper un individu responsable. Mais confronté à l'hypermodernité sécularisée, les nouvelles demandes adressées au religieux lui siéent moins, lorsqu'il s'agit d'afficher sa différence de manière visible ou de fournir des ressources symboliques au pouvoir politique sans empiéter sur ses prérogatives. Pour s'être trop fondu dans le monde profane et solidarisé avec les puissances publiques, le protestantisme est peut-être moins armé que d'autres confessions pour raviver son particularisme dans le concert de la diversité pluraliste qu'est le jeu politique européen.

A cet égard, la fresque historique et philosophique que Pierre Birnbaum brosse du positionnement des juifs par rapport à l'intégration européenne rappelle sur certains points la situation des protestants. Comme ces derniers, les juifs ont noué une relation étroite avec les Etats nationaux dont ils se sont faits les serviteurs fidèles. Cette alliance verticale dont les « Fous de la République » français représentent un exemple archétypal se disloque avec la relativisation et le dessaisissement de l'Etat par en haut et par en bas, sans qu'un Etat européen surgisse comme instance alternative d'identification et de protection. S'ensuit alors l'hypothèse d'un « nouveau Moyen Age européen » où triomphe le local. Les juifs, en tant que communauté sans

souveraineté territoriale spécifique, se trouvent démunis dans ce nouvel agencement des pouvoirs. Ils ne sont pas non plus pourvus des meilleures ressources pour profiter à plein des opportunités offertes par une régulation politique promouvant les solidarités horizontales. L'éparpillement des centres de décision oblige en effet à la recherche de coalitions avec d'autres groupes sociaux dans une compétition pluraliste et bouscule une spécificité juive conservée traditionnellement de manière autonome en épousant directement la puissance publique. Le risque pour les juifs est de se voir assignés au communautarisme, perspective que beaucoup refusent comme une régression contredisant la lutte historique pour l'émancipation mais que certains, notamment à l'est de l'Europe, appellent de leurs vœux en se référant au modèle américain. La gouvernance à multi-niveaux ne permet cependant pour l'heure guère aux juifs, malgré leur longue histoire diasporique, de se faire entendre en tant que minorité réduite et diversifiée en termes de représentation d'intérêt à Bruxelles. A l'inverse, elle favorise la résurgence de forces et de discours antisémites qui se nourrissent des bouleversements identitaires et de la globalisation économique, même si les juifs partagent aujourd'hui le rôle de bouc émissaire avec d'autres groupes sociaux.

Fondamentalement, c'est la centralité ou non de la question juive dans la construction de l'Europe qui est mise en question. Jürgen Habermas s'est fait l'apôtre de « l'après-Etat » pour conjurer le spectre de la Shoah, production d'une absolutisation du politique et du déchaînement des nationalismes. Auschwitz constitue dans cette perspective la source de la nécessaire citoyenneté cosmopolite, seule voie possible et souhaitable pour l'Allemagne et l'Europe. Sous la plume de Habermas, le règne de l'Etat s'oppose alors à la survie des juifs, au contraire d'Arendt qui y voyait leur meilleure protection. Force est pourtant de constater en pratique que la solidarité cosmopolite basée sur la raison et le droit, condition de l'intégration horizontale des citoyens chère à Habermas, peine à se substituer à la loyauté étatique ancienne. Pour les juifs plus encore que pour les autres catégories de sujets politiques, les incertitudes perdurent dans l'attente d'un improbable Etat européen.

L'orthodoxie est la dernière des grandes confessions historiques du vieux continent à se confronter avec les contraintes de l'intégration européenne. Les remises en cause que cela induit sont dans son cas encore accentuées, d'abord de devoir s'accommoder d'un seul coup du fonctionnalisme de l'acquis communautaire, ensuite par la sécularisation plus faible des sociétés où elle est dominante, enfin par sa longue mise sous l'éteignoir par le communisme qui en fait dans le même temps un refuge et un répertoire caché des identités nationales. Sur ces trois points, la Roumanie constitue un exemple particulièrement pertinent que Sinziana Carstocea développe en l'enrichissant de comparaisons avec d'autres pays orthodoxes. En Roumanie, l'Eglise orthodoxe apparaît comme la gardienne de la nation. Elle tire de cette mission historique une légitimité sociale encore non démentie et une capacité d'influence politique très importante, en s'imposant comme un partenaire incontournable de l'Etat. Les transformations profondes de la société roumaine lors du processus de démocratisation et, plus encore, sous l'effet des adaptations structurelles liées à l'adhésion au Conseil de l'Europe puis à l'Union européenne viennent cependant contredire le magistère de l'institution religieuse. Pouvoirs politiques et spirituels sont amenés à une recomposition générale de leurs rôles respectifs, qui passent par la redéfinition de

leurs rapports mutuels et avec le monde extérieur. Le cas de la dépénalisation de l'homosexualité constitue à cet égard une illustration frappante. Condamnant sans réserve les pratiques homosexuelles comme contraires à la morale orthodoxe, et donc à l'appartenance nationale puisque la roumanité passe par l'orthodoxie, l'Eglise orthodoxe roumaine réussit à retarder le processus de libéralisation de la législation pendant quelques années mais ne peut finalement empêcher la réforme imposée par les normes européennes. Elle se trouve même conduite à reformuler sa position d'opposition sans l'abandonner, en tempérant sa dénonciation d'une aliénation à une Europe sans valeurs par l'aspiration au renouveau d'une Europe chrétienne à laquelle la Roumanie orthodoxe apporterait sa contribution. On mesure à travers cet exemple les fortes pressions que l'européanisation peut exercer sur les acteurs religieux pour les pousser à ajuster leur discours. On mesure également l'amointrissement de la capacité d'influence de ces derniers sur la décision politique, en même temps que la profondeur de leur ancrage social qui incite à la circonspection quant au temps que prendront les esprits et les mœurs pour suivre les changements juridiques.

Reste l'Islam, très anciennement présent sur le sol européen mais qui s'y affirme pleinement au cours du XX^e siècle et qui focalise au début du XXI^e une large part des conflits et des crispations entre politique et religieux.

Sara Silvestri dépeint les dynamiques comparées de l'institutionnalisation de l'islam au niveau des Etats membres et de l'UE à travers notamment la création de conseils consultatifs. Elle montre en quoi l'entreprise s'apparente à une « domestication » de la religion musulmane pour conjurer les formes menaçantes qu'elle prend dans le reste du monde, et à une tentative de construire des instances représentatives susceptibles de porter les revendications des communautés concernées. Cette recherche d'un islam modéré et structuré bute cependant sur la résistance de la tradition religieuse à toute organisation et sur sa non-compatibilité supposée avec les principes de séparation des sphères publique et privée qui président au fonctionnement de la démocratie européenne. Les mécanismes d'institutionnalisation qui lui sont appliqués reproduisent les logiques nationales des relations entre pouvoirs spirituel et temporel de la matrice chrétienne en contredisant parfois les déterminants internes du monde musulman, relativisant la légitimité des élites ainsi intronisées. Les pratiques et dispositifs mis en place au niveau européen rencontrent les mêmes problèmes, accentués par les faibles compétences de l'UE dans ses relations avec les religions et l'investissement restreint des acteurs de l'islam à Bruxelles.

En se focalisant moins sur les structures et davantage sur les représentations collectives, Françoise Lorcerie, Katrine Romhild-Benkaaba et Nikola Tietze développent une comparaison des modes de construction de l'islam comme enjeu politique et une étude du rôle de ce processus dans la légitimation des ordres politiques nationaux. Croisant des analyses des cas français, allemand et danois, elles montrent la diversité des déterminants à l'œuvre qui dépasse largement les données inhérentes à une religion particulière. Leur hypothèse centrale est que, partout, l'Islam constitue une figure de « l'Autre » qui cristallise les peurs et sollicite une recomposition des identités nationales. L'essentiel se joue dans les émotions et les croyances qui sont le substrat collectif disponible dans lequel les acteurs politiques viennent puiser pour

mettre en forme et hiérarchiser les problèmes publics selon les conditions dictées par les dispositifs institutionnels et discursifs dans lesquels ils évoluent.

A partir d'une étude fouillée de chaque terrain national, les auteurs montrent comment la peur de l'islam fonctionne comme socle de justification des conservatismes nationalistes et offre une base potentielle à la définition d'une identité européenne à propension exclusive. L'islam connaît dans chaque pays un traitement social à deux niveaux : en tant que foi, en fonction de l'appareil normatif en vigueur pour toutes les confessions ; en tant que contre-identification collective qui interpelle l'être national profond d'une façon plus ou moins perturbante.

L'UE tendrait à accroître l'ostracisation de l'islam en focalisant le débat sur les sources religieuses de l'identité européenne et sur ses limites géographiques. L'arène décisive reste toutefois la nation. Les phénomènes d'islamophobie se transnationalisent parfois, comme dans le cas de la crise des caricatures ou de la question du voile, mais selon des dynamiques et des traductions spécifiques à chaque pays. Davantage que la conjoncture économique ou le modèle juridique, la variable la plus discriminante semble être la place de la religion dans le consensus national. Au Danemark, le luthérianisme comme religion d'Etat laisse peu de place à l'affirmation concurrentielle d'autres confessions comme référent identitaire. En France, ce sont toutes les religions qui sont mises à distance de la construction de l'identité nationale. Pour des raisons différentes, l'islam est dans les deux cas difficile à intégrer dans le discours national. En Allemagne, où la pluralité religieuse a été constitutive de l'énonciation du « nous », le problème est moindre.

Ces données structurelles ne déterminent pas les conditions matérielles d'intégration des populations musulmanes et restent soumises à d'autres éléments, comme la fluctuation de l'extrême droite dans les urnes dont le succès radicalise les positions des autres partis. Elles soulignent simplement les désarticulations contrastées des identités nationales, communes à l'ensemble de l'Europe mais singulières dans leurs modalités. Le rejet de l'islam n'apparaît dès lors que comme un point de cristallisation parmi d'autres de ce processus tumultueux, relativisant le poids intrinsèque du religieux et soulignant sa subordination au politique.

Après avoir brossé un état des lieux général des religions en Europe et avoir dressé un inventaire de la situation particulière des grandes confessions, il convient d'examiner la façon dont ces religions rencontrent l'intégration européenne et composent avec ses principes et ses structures. Les deux dernières contributions constituent deux tentatives en miroir, différentes dans leur cheminement mais finalement convergentes sur de nombreux points, de répondre à la question centrale de l'ouvrage : ce que les religions révèlent de l'émergence et du fonctionnement d'un potentiel espace public européen.

Bérengère Massignon explore la notion d'espace public européen à l'aide de deux concepts empruntés aux politiques publiques : celui de forum, restreint, consensuel et technique, et celui d'arène, publique, élargie, concurrentielle et politique. Elle analyse en détail les forums où se déploient les relations Commission-religions et les arènes où les Eglises et mouvements laïques entrent en compétition pour peser sur l'élaboration de la norme européenne et sur les débats relatifs à l'identité européenne. Elle montre comment ces deux logiques peinent à s'articuler, ce qui restreint la possible

contribution des religions et humanismes à un espace public européen. Les espaces de concertation ouverts par la Commission sont utilisés comme des lieux d'information lors des grands débats institutionnels, mais ils restent à ce titre peu connus, et les tentatives d'élargir leur public menacent leur cohérence et leur efficacité.

François Foret et Philip Schlesinger reprennent les catégories de l'espace public tel que conçu notamment par Habermas pour en estimer empiriquement la pertinence. Ils montrent dans un premier temps le renforcement des dispositifs et des pratiques qui constituent le religieux en sphère publique européenne sectorielle. Cette évolution se limite toutefois à un élargissement des cercles de la délibération sans qu'il soit véritablement possible de diagnostiquer une modification de l'économie de la décision. Les clivages nationaux et confessionnels demeurent prédominants.

Dans un second temps, les auteurs retracent la manière dont le religieux s'inscrit dans une sphère publique européenne générale et vient en questionner les principes de régulation. Le niveau européen offre aux Eglises un terrain privilégié de reconversion de leurs ressources traditionnelles en expertise éthique et mémorielle. Ce travail d'adaptation des registres et des positions des acteurs religieux rencontre cependant de fortes résistances. Les conflits qui se nouent alors rappellent ceux qui ont divisé, mais aussi constitué, les communautés nationales. Ils ne prennent cependant pas la forme de luttes d'institution, Eglises et Etats (y compris les institutions européennes) étant aujourd'hui largement solidaires dans leur quête de légitimité, mais traversent plutôt la société civile. Au final, la recomposition généralisée des rôles, des discours et des stratégies offre davantage l'image d'un ordre en déshérence que d'une gouvernance autonome et équilibrée.

