



HAL
open science

Dieu loin de Bruxelles. L'européanisation informelle du religieux

François Foret, Xabier Itçaina

► **To cite this version:**

François Foret, Xabier Itçaina. Dieu loin de Bruxelles. L'européanisation informelle du religieux. Politique européenne, 2008, Dieu loin de Bruxelles. L'européanisation informelle du religieux, 24, pp.5-20. 10.3917/poeu.024.0005 . halshs-00261930

HAL Id: halshs-00261930

<https://shs.hal.science/halshs-00261930>

Submitted on 23 Oct 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

François FORET et Xabier ITÇAINA

DIEU LOIN DE BRUXELLES

L'EUROPEANISATION INFORMELLE DU RELIGIEUX

Les débats récents ont focalisé l'attention sur les enjeux institutionnels du religieux dans le contexte de l'intégration européenne¹, comme la participation des Églises à la gouvernance de l'UE, la référence à l'héritage chrétien de l'Europe dans le préambule du traité constitutionnel (Schlesinger & Foret, 2006) ou les prétentions renouvelées de forces confessionnelles à peser sur les choix politiques dans certaines arènes nationales (Díaz-Salazar, 2006 ; Garelli, 2006). Le croire se développe pourtant aujourd'hui en Europe essentiellement sous des formes individualisées et dérégulées qui échappent largement au contrôle et à la médiation des structures politiques et spirituelles organisées. C'est cette dimension informelle, en marge des bureaucraties, des rituels et des dogmes, qui sera ici au cœur de l'analyse. L'objectif des contributions réunies dans ce volume² est d'étudier ces phénomènes religieux non institutionnels dans leur interaction avec les processus d'européanisation qui traversent les sociétés des États membres.

Il s'agit de sortir du déterminisme des relations Églises-États, tout en continuant à postuler que le système politico-juridique hérité de l'histoire longue continue à exercer des effets forts et en tout cas à objectiver de manière décisive des tendances qui peuvent naître en dehors de lui³. En écho aux analyses en termes d'« européanisation par le bas » sur d'autres objets⁴, l'attention sera portée sur les modes d'adaptation de la société civile sectorielle que constitue le religieux au nouveau contexte issu de la construction européenne, sur la façon dont elle l'intègre comme sur les moyens par lesquels elle peut

¹ Ces aspects institutionnels ont été débattus lors d'une conférence AFSP/ABSP tenue à Mons en février 2006, dont les actes sont parus (Foret, 2007) C'est la raison pour laquelle ils ne seront pas développés ici.

² Les textes réunis ici ont fait l'objet d'une première présentation lors de l'atelier « Dieu loin de Bruxelles. L'européanisation informelle du religieux » tenu lors du *Congrès de l'Association française de science politique*, Toulouse, 5-7 septembre 2007.

³ Voir, pour une application de cette discussion au catholicisme (Itçaina & Palard, 2006).

⁴ L'on se réfère par exemple au dossier de *Politique européenne* consacré en 2004 à « l'Europe au microscope du local », où Romain Pasquier et Julien Weisbein proposent d'analyser les effets de l'européanisation dans l'espace social local au travers de trois indicateurs : la production des identités politiques, la recomposition des espaces politiques et la production et la diffusion de normes institutionnelles (Pasquier & Weisbein, 2004). Pour une perspective plus générale, cf. Risse-Kapen *et al.*, 2001.

rétroagir sur lui, en l’approfondissant ou en y résistant. Cela conduit à poser la question de la territorialisation et de la temporalité du religieux par rapport aux périmètres, aux centres et aux agendas politiques définies par l’Union européenne. Cela incite à réfléchir au rôle joué par le religieux dans la constitution d’une Europe communicationnelle définie comme communauté de confiance et d’identification, espace d’échange, de construction et de sédimentation du sens.

L’européanisation informelle du religieux se comprend comme l’ensemble des processus qui font du religieux un objet agissant sur l’Europe et qui subit en retour l’action de cette dernière. On prendra ici en compte les effets de/sur les institutions et les politiques communautaires, mais surtout les phénomènes transnationaux et interétatiques. L’UE peut constituer alternativement un cadre incitatif ou déterminant d’un changement en matière religieuse ou au contraire l’objet d’action d’un entrepreneur politique.

À chaque terrain convoqué ici correspondent un niveau d’action, un système d’acteurs et un positionnement méthodologique spécifiques. Toutes les contributions, cependant, abandonnent le confort de la monographie au profit de l’exercice ardu mais heuristique de la comparaison. Ce sont les enquêtes européennes sur les valeurs qui fondent la contribution de Pierre Bréchon sur la religiosité des Européens. Jacques Palard, quant à lui, restitue une opération du Conseil de l’Europe visant à mettre en perspective l’état des relations entre pouvoirs locaux et dialogues interreligieux dans cinq pays d’Europe (incluant la Russie). Virginie Riva et Sylvain Crépon examinent les variations d’un facteur confessionnel (catholicisme et islam) à l’épreuve de deux configurations nationales : France et Italie autour des débats intellectuels sur l’Europe « au prisme du religieux » dans le premier cas, France et Belgique autour des revendications sur le port des signes religieux dans les lieux publics dans le second. L’européanisation peut encore être saisie au travers de l’élaboration d’une politique communautaire visant à réguler des pratiques économiques à enjeu religieux, comme l’analyse Florence Bergeaud-Blackler à propos de l’encadrement de l’abattage rituel industriel dans l’UE. Enfin, l’européanisation se joue dans les médias, vecteurs essentiels d’une éventuelle Europe communicationnelle⁵.

En guise d’introduction aux thématiques développées transversalement par les différentes contributions, quatre niveaux de réflexion peuvent être distingués. Il s’agit tout d’abord d’étudier la façon dont la religion peut fonctionner comme ressource identitaire

⁵ La contribution de Nicolas Hubé à l’atelier « Dieu loin de Bruxelles. L’européanisation informelle du religieux » (congrès AFSP) sur la dernière « transition » papale dans le monde catholique emprunte ce sillon.

et normative sur le plan supranational dans une Europe sécularisée, selon quels principes et avec quels effets. Il faut prendre en compte la façon dont les mutations du spirituel viennent conforter ou contrecarrer les territorialités établies et les dynamiques de restructuration enclenchées par l'intégration européenne. L'analyse du fait local puis du fait migratoire apportent des enseignements précieux sur ce point. Enfin, l'espace public – et plus particulièrement la sphère médiatique – sont le théâtre où se construisent les figures d'identification et d'altérité en mobilisant des références religieuses. La façon dont s'opère ce travail de marquage symbolique de soi et de l'autre traduit la plus ou moins grande intériorisation par les acteurs des codes de régulation du religieux supposés régir les échanges au sein d'une communauté politique européenne.

Religion, sécularisation et identité européenne

L'hypothèse de la sécularisation de l'Europe est discutée dans ses modalités et dans son intensité mais guère dans son principe. Elle renvoie à trois phénomènes (Davie, 1999, trad. 2001) : la différenciation du séculier et du spirituel ; le déclin des croyances et des pratiques ; la relégation du religieux dans la sphère privée⁶. La religion subsiste comme mémoire et comme tradition en fournissant des symboles et des références. Elle continue à jouer le rôle d'un marqueur temporel puissant des grandes crises individuelles (rites de passages personnels comme mariages, enterrements, etc.) ou collectives (célébrations politiques). La distance croissante de la majorité de la population avec le fait religieux en raison de l'effritement de la pratique rend néanmoins le sens social de cette « mémoire déléguée » difficilement viable à terme.

L'Europe se singularise par cette modernité spécifique caractérisée par l'autonomisation du rapport au monde (Hervieu-Léger, 1996) : c'est l'homme qui produit le monde, l'histoire et la vérité bien plus qu'il n'est produit par eux. La prétention de la religion à régir la société, les individus et le sens s'en trouve irrémédiablement décrédibilisée, même aux yeux des croyants. Cela ne signifie pas que l'on assiste à un phénomène de rationalisation générale. Il subsiste une zone d'irrationalité où de nouvelles formes de spiritualité peuvent prendre place. La modernité cultive une anticipation permanente d'un futur incertain car non déterminé par des forces externes. L'anticipation inquiète d'un avenir de plus en plus menaçant n'est pas prise en charge par une religion elle-même en pleine dérégulation et qui n'est plus en mesure de produire une réponse unique et

⁶ On peut comprendre ici la privatisation du religieux comme se rapportant avant tout à l'individu et à ses choix, qui peuvent se traduire de manière ostentatoire dans le domaine public (participer aux Journées mondiales de la jeunesse), par opposition à une détermination par le collectif.

satisfaisante à un corps social de plus en plus hétérogène. Dans le champ spirituel comme dans le champ politique, il faut faire son deuil d'un centre de pouvoir stable capable de s'imposer comme référence absolue et de fonder une croyance commune qui coïnciderait comme socle d'une appartenance partagée (Michel, 2006). Il s'ensuit dès lors une vaste redistribution des identités confessionnelles et des ressources symboliques qui y sont liées, articulant un renforcement des particularismes communautaires et des localismes religieux et une certaine homogénéisation éthique des grandes religions (Hervieu-Léger, 1996, 22).

Les effets et les usages politiques de la religion en Europe sont à comprendre dans cette perspective. Un bref coup d'œil sur ce qui se passe outre-Atlantique et sur la diversité interne du vieux continent incite néanmoins à ne pas exagérer « l'exceptionnalisme européen », comme nous y convie l'éclairage de Pierre Bréchon. L'analyse dans le temps long montre, en outre, qu'il faut relativiser la nouveauté des phénomènes actuels. L'idée d'Europe émerge dans l'ère moderne à partir du XV^e siècle comme version sécularisée du christianisme quand celui-ci commence à décliner comme récit unificateur, alors même qu'il n'a jamais réussi à embrasser et encore moins à ordonner la totalité du continent. Les vagues successives de transformation sociale, économique, culturelle et politique (Réforme, Renaissance, Lumières) offrent des bases alternatives pour de nouvelles identités séculières et se définissent en partie contre la religion. Les nations se construisent en subordonnant ou en ostracisant les croyances. Le christianisme subsiste dans le jeu politique européen en proposant des structures de pensée transnationales actives (l'humanisme chrétien, l'antisémitisme), mais n'offre plus une structure globale d'intégration. L'écroulement de l'Empire ottoman au début du XX^e siècle le prive de son autre constitutif que le communisme vient partiellement réincarner en tant que monde a-religieux. Le malaise de la civilisation européenne dans l'entre-deux-guerres a alimenté des retours aux sources antiques, souvent préchrétiennes, et les sciences sociales désenchantent définitivement l'humain (Delanty, 1995). Le projet politique de construction européenne puisera largement dans l'héritage chrétien ses idées et ses bataillons d'acteurs (Chenaux, 1990 ; 2007) mais la référence religieuse ne fait qu'habiller une méthode résolument fonctionnaliste d'articulation des intérêts. Il a été soutenu que le droit communautaire est une émanation intellectuelle directe du christianisme (Weiler, 2003), ce qui tend à ignorer le long travail d'autonomisation et la dynamique propre de la norme juridique au plan national et supranational (Menéndez, 2004). La tentation d'une invocation des racines chrétiennes de l'Europe comme grand récit fondateur ne s'est pas extirpée des ornières habituelles de la politique mémorielle européenne (Schlesinger & Foret, 2006 ; Chabot & Tournoy, 2004). L'analyse de Virginie Riva souligne à la fois le

retour d'un paradigme civilisationnel chrétien et ses multiples interprétations particularistes qui démentent tout scénario unificateur par le sacré.

Pour comprendre le rôle politique de la religion aujourd'hui dans une Europe sécularisée, il faut la saisir comme une logique sociale parmi d'autres, en interaction avec d'autres. C'est dire qu'il ne faut pas trop identifier le religieux au surnaturel, mais le considérer plutôt comme un des segments culturels à travers lesquels se forment les représentations de l'homme et du monde et qui informe profondément l'ethos des sociétés (Willaime, 2004a, 38). Comme tout segment culturel, le religieux est lui-même traversé par des clivages internes. On assiste à une dissociation croissante entre un dieu collectif garant du lien social dans la communauté politique – dieu qui se morcelle, s'éloigne ou se culturalise mais reste fortement territorialisé –, et un dieu individuel malléable et peu exigeant engendrant des réseaux éphémères déterritorialisés (Willaime, 2004b, 9). Le religieux rétroagit par ailleurs sur les évolutions sociales qui le frappent. La sécularisation de l'Europe peut susciter des mouvements divers de contre-sécularisation, sous la forme de créations de sous-cultures religieuses hostiles à l'accommodement, d'une montée générale des fondamentalismes. Ces mouvements s'opposent aux sources apparentes du sécularisme traumatique, le niveau supranational d'une part, les élites internationalisées qui veulent remettre en question les cadres traditionnels de l'expérience d'autre part. Ce faisant, par la mobilisation sociale qu'ils suscitent, ils peuvent aussi bien bloquer tout changement que jouer un rôle modernisateur en renforçant la cohésion et la paix, en amortissant ou canalisant la transformation économique, en émancipant certains groupes sociaux par la réaffirmation d'une identité (Berger, 2001).

Dans l'Europe sécularisée, la place de la religion est donc beaucoup plus reconfigurée et éclatée que réduite. La thèse des « modernités multiples » (Katzenstein, 2006) abonde en ce sens. Les identités restent largement intouchées par les processus d'eupéanisation légaux et culturels à l'œuvre depuis une cinquantaine d'années. Les derniers élargissements intègrent dans l'UE des groupes sociaux à forte vitalité spirituelle qui n'entendent pas se couler dans le modèle séculier des politiques publiques européennes ni s'y opposer frontalement, mais plutôt trouver un moyen de l'accommoder. À mi-chemin de la vision d'une sécularisation déterministe et d'un réalisme culturel concevant les identités comme figées, il est proposé de penser la coexistence de plusieurs modernités, sur un mode harmonieux ou conflictuel selon les cas. La religion est constitutive de ces modernités plurielles et se présente comme un domaine particulièrement polémique du fait de l'intensité des tensions qu'elles cristallisent. Il n'est pas exclu qu'elle puisse servir – pour le meilleur ou pour le pire – à fournir des

réponses aux questions que l'intégration européenne laisse en suspens par son silence sur ses finalités et les valeurs qu'elle porte.

Il reste ensuite à étudier les réponses religieuses à l'Europe à l'épreuve des différents clivages qui s'entrecroisent, qu'ils soient nationaux, territoriaux, socioprofessionnels, sexuels, générationnels, etc. On remarquera simplement que toutes les religions ne sont pas « équipées » de la même façon pour intégrer une dimension transnationale qui peut leur permettre de maximiser leurs ressources dans le contexte de l'UE. Les catholiques sont les mieux pourvus avec le Vatican comme niveau vertical d'identification, d'autorité et de coordination et les épiscopats comme structures de collaboration horizontale. Les protestants sont pleinement en phase avec les tendances sociétales lourdes à la désinstitutionnalisation et à l'individualisation mais n'ont pas de tradition d'action concertée au niveau transnational. Les orthodoxes pâtissent de leur lien organique avec la nation et, si les Églises orthodoxes des États membres tentent de plus en plus de définir des positions communes envers Bruxelles, elles tendent aussi toujours à regarder vers Moscou et Istanbul. Les musulmans ont historiquement une relation distanciée avec l'idée de nation sans pour autant qu'une communauté transnationale de croyants puisse acquérir un sens politique viable et légitime dans une Europe qui ne leur apparaît toujours pas comme un niveau de pouvoir signifiant (Byrnes, 2006).

Les débats sur la sécularisation du national et du transnational ne prennent leur sens qu'au regard d'expériences concrètes. En ce sens, les « modernités multiples » du religieux et du politique entretiennent un rapport complexe au double mouvement paradoxal de résurgence des identités territorialisées *et* de déterritorialisation des identités communautaires comme en témoignent les flux migratoires. Comment le religieux participe-t-il de cette mise à l'épreuve des catégories habituelles ?

Les religions à l'épreuve du territoire

Une deuxième série d'interrogations porte en effet sur les transformations des liens entre religion et politique à l'aune des recompositions des échelles territoriales. En quoi peut-on parler d'eupéanisation informelle du religieux au moment d'analyser les transformations des articulations territoriales ? L'on distinguera ici deux pistes de recherche, qui sont loin d'être exclusives.

Les recompositions territoriales du religieux et du politique doivent d'abord être observées à l'échelle locale. Salvatore Abruzzese a bien souligné comment le processus de sécularisation a fortement remis en question le rapport entre religion et territoire, notamment au sein du catholicisme : « De la terre consacrée et sous la protection de Dieu, le croyant s'est acclimaté à un territoire désenchanté où toute

symbolisation religieuse des lieux n'a plus de sens. [...] La recherche d'un ancrage territorial se croise avec la liberté de mobilité des fidèles et notamment leur autonomie quant au choix des lieux de culte, mais elle va aussi à l'encontre d'une sécularisation du territoire où toute attribution de signification religieuse ne s'affirme pas sans conflit. » (Abruzzese, 1999, 5). Sans dénier les effets déstabilisants de la sécularisation dans le rapport au territoire, Jean-René Bertrand émet quant à lui l'hypothèse d'un « redéploiement géographique du fait religieux, conséquence de nouvelles pratiques, de nouveaux comportements, certainement moins visibles ou lisibles que par le passé. Si les églises sont vides et les offices désertés, les communautés de croyants sont beaucoup plus soudées et actives, les fidèles plus impliqués dans la vie de l'Église. Les recompositions sociales, les modifications identitaires, d'autres formes collectives de manifestations religieuses et d'expression de la foi semblent trouver de nouveaux cadres spatiaux. La prolifération des formes collectives de la vie religieuse (mouvements, communautés... ou pèlerinages) mérite attention dans leurs dimensions sociales comme dans l'implantation géographique de leurs réseaux. » (Bertrand, 1999, 13). De même, J.-R. Bertrand constate que la baisse de la pratique dominicale est compensée en partie par le succès des pèlerinages, et ce non seulement vers des sites emblématiques comme Saint-Jacques-de-Compostelle – un renouveau non sans lien avec le débat sur les « racines » de l'identité européenne –, mais également vers les sanctuaires locaux. Enfin, note J.-R. Bertrand, la raréfaction du clergé et le regroupement des paroisses ont provoqué çà et là des mobilisations d'élus et de population demandant le maintien d'un « service divin de proximité » comme si, au fond, le religieux avait intégré une coalition de cause plus généralisée en faveur de la défense du territoire, dans toutes ses composantes.

Du même coup, ces recompositions territoriales du fait religieux ont pu suggérer une comparaison avec les processus à l'œuvre dans la sphère politico-administrative. En se limitant au catholicisme français, Jacques Palard dresse ainsi l'hypothèse d'une homologie structurale des rapports de force et des tendances organisationnelles à l'œuvre dans le politique et le religieux, constat largement transférable à bien d'autres contextes européens. L'homologie concerne en particulier le rapport au territoire. Deux tendances, note J. Palard, structurent les changements contemporains de l'architecture institutionnelle territoriale : la décentralisation et la régionalisation d'une part, la construction supranationale européenne d'autre part. Les pouvoirs publics « sont désormais contraints de situer leur activité gestionnaire et leur action réformatrice au double niveau de l'infranational et du supranational. Pourrait-il en aller de façon radicalement différente des autres institutions sociales, et des institutions religieuses en particulier, dont l'institution catholique ? » (Palard, 1999, 182). Pour les acteurs

politiques comme pour les acteurs religieux, « les tendances d'internationalisation et de reterritorialisation constituent les deux faces complémentaires et corrélatives d'un même mouvement, qui paraît imposer aux dirigeants tout à la fois de développer des stratégies au niveau planétaire et de répondre, à l'adresse des populations locales, aux exigences de participation et de mobilisation, fût-ce en application d'une visée régulatrice commandée par le postulat d'une étroite corrélation entre ordre spatial et ordre social. » (Palard, 1999, 182). Dans le système d'action catholique, cette reterritorialisation du religieux passe en particulier par une revalorisation du territoire diocésain et surtout de l'échelon paroissial, un retour en forme de réponse indirecte à l'affaiblissement des mouvements d'action catholique. Le regroupement des paroisses, réponse pragmatique à la désertion des pratiquants et à la diminution du clergé, peut par exemple être comparé, dans cette démarche, aux développements de l'intercommunalité.

La comparaison des sphères politique et religieuse, en l'espèce, prend surtout valeur métaphorique dans ce genre de démarche. Elle est essentiellement outil d'analyse. En revanche, les travaux se penchant sur les nouvelles interactions entre religions organisées et pouvoirs locaux ouvrent des pistes de recherche fort prometteuses. La généralisation en Europe d'un nouveau pluralisme religieux dont les effets se font à présent sentir à l'échelle locale peut laisser augurer d'une européanisation à la fois des controverses mais également des compromis établis localement (Frégosi & Willaime, 2001). À ce titre, la série de travaux commanditée par la Commission de la culture et de l'éducation du Congrès des pouvoirs locaux et régionaux du Conseil de l'Europe, analysée dans le présent volume par J. Palard, éclaire d'un jour nouveau, à la fois le contraste et les parallélismes entre cinq configurations nationales (France, Grande-Bretagne, Espagne, Allemagne, Russie) des rapports entre pouvoirs locaux, pluralisme et dialogue interreligieux. Se focaliser sur la pluralité de ces configurations locales permet ainsi de s'extraire de la monographie territoriale ou religieuse pour aborder frontalement la problématique de la double européanisation du religieux et du politique.

À l'échelle mésoterritoriale ensuite, sans doute ne serait-il pas inutile de repenser les interactions entre religions et identités territoriales mobilisées. Nombre de travaux ont insisté depuis longtemps sur la part du religieux dans le maintien et la transformation des identités nationales à l'échelle étatique. Le catholicisme polonais (Michel, 1981) ou l'orthodoxie grecque (Contogeorgis, 2002) constituent sur ce point des cas paradigmatiques. L'intégration des pays d'Europe centrale et orientale, et singulièrement de la Pologne catholique, dans l'UE occasionne, à n'en pas douter, une nouvelle donne dans l'articulation du religieux et du politique, tant d'un point de vue formel qu'informel

(Casanova, 2006, 67-71). La construction historique et les réaménagements contemporains de ces modèles nationaux ont fait l'objet d'une littérature fournie. Les mobilisations identitaires infranationales, principalement structurées à l'échelle régionale et/ou transfrontalière ont en revanche été moins considérées sous cet angle. D'un point de vue politique, on sait comment la construction européenne a constitué à la fois une ressource et une contrainte pour ces mobilisations, que celles-ci s'expriment sur la gamme séparatiste, autonomiste, régionaliste ou autre (Keating, 2006). Dans quelle mesure la religion a-t-elle accompagné, contrecarré ou accéléré ces mouvements ? Les configurations régionales européennes, bien sûr, mériteraient autant de monographies. En Italie, le mouvement de la Ligue du Nord a eu recours à une référence religieuse comme marqueur identitaire pour légitimer une identité territoriale défensive et surtout pour s'opposer à l'islam issu de l'immigration, tout en fustigeant une partie de l'Église catholique accusée d'utiliser les pays du Sud comme un réservoir de séminaristes (Ritaine, 2005, 43). Dans d'autres configurations, ce sont les acteurs religieux qui sont aujourd'hui sollicités par les acteurs sociaux et politiques au titre de leur compétence en matière de médiation, et non pas au nom de leur identité religieuse. La religion comme référence éthique prend ici le pas sur la religion en tant que ressource identitaire (Voyé, 2006). En Espagne, la médiation de certaines branches de l'Église catholique dans le conflit basque traduit surtout une incapacité des acteurs sociopolitiques à sortir de l'ornière de la polarisation des parties davantage qu'un appel à une nouvelle présence du religieux *en tant que tel* dans l'espace public (Itçaina, 2007, 155-175). Les acteurs religieux, du fait même que les mobilisations politiques soient désormais sécularisés, bénéficient d'une légitimité à la fois inédite et traditionnelle afin d'intervenir dans l'espace public. La situation se complique lorsque, comme en Irlande du Nord, le religieux se retrouve à la fois – en tant que marqueur identitaire et mémoriel – dans les causes structurantes du conflit et, – en tant que système d'action – du côté des tentatives de médiation, notamment au travers des organisations civiques et volontaires du « tiers secteur » (Bacon, 2003). Gageons que l'entrée dans l'UE des pays d'Europe centrale et orientale, viendra modifier cette donne, en interrogeant en particulier le constat de déclin du facteur religieux dans les « protestations territoriales » établi par plusieurs chercheurs à propos de l'Europe occidentale (Vassort-Rousset, 1997, 79).

À ces deux pistes (religion et territoire local, religion et identités territoriales mobilisées) pourraient se greffer bien d'autres directions de recherche : déterritorialisation du politique et du religieux, structuration supranationale des systèmes d'action politique et religieux – une évolution bien analysée à l'échelle des institutions européennes, moins dans d'autres enceintes comme le Conseil de

l'Europe ou l'ONU –, régionalisation du politique et du religieux, etc. De façon *a priori* indirecte, l'une des actualisations les plus pertinentes de l'interrogation sur le territoire pourrait être fournie par la question migratoire qui vient perturber les repères traditionnels des équilibres politiques et religieux.

Religion et immigration

La multiplication des déplacements migratoires constitue l'un des traits saillants des « modernités multiples » européennes. D'un point de vue politique, l'europanisation de cet enjeu a été abordée autant depuis la perspective de l'élaboration d'une politique européenne commune en matière d'immigration, que depuis l'europanisation des mouvements sociaux et des mobilisations pro ou anti-immigrants. D'un point de vue religieux, les flux d'immigration – qu'il s'agisse des flux Sud-Nord comme, dans une moindre mesure, des flux Est-Ouest – ont une double conséquence.

D'une part, ces flux modifient le paysage religieux des sociétés d'arrivée. Le dynamisme religieux dont font preuve certains collectifs d'immigrés pousse à repenser les paradigmes locaux de la sécularisation et, partant, les arrangements institutionnels qui en avaient été la conséquence. La multiplication des controverses locales et nationales autour de certaines pratiques liées à l'islam ne prend son sens désormais qu'à l'échelle européenne. L'entreprise comparative exposée ici par Sylvain Crépon autour de la revendication sur le port des signes religieux dans les lieux publics en France et en Belgique francophone témoigne de ce décloisonnement. La généralisation des débats a-t-elle induit une homogénéisation des réponses politiques ? La multiplication des travaux sur le traitement politique des religions, et singulièrement de l'islam, dans les configurations nationales européennes et à l'échelle de l'Union (Dassetto, Ferrari & Maréchal, 2007 ; Silvestri, 2007) témoigne de cette urgence comparatiste. L'analyse de Florence Bergeaud-Blackler sur l'émergence d'une réglementation européenne en matière d'abattage rituel constitue, à cet égard, une illustration sectorielle particulièrement explicite.

Dans le même temps, la multiplication des flux d'immigration constitue une opportunité pour les acteurs religieux, au sens où elle leur permet de réinvestir le terrain face aux hésitations des politiques. On a pu ainsi souligner par exemple leur poids, et singulièrement celui de l'Église catholique, en matière d'accueil et de soutien aux populations migrantes en Europe du Sud (Ritaine, 2005 ; Itçaina, 2006). En Italie comme en Espagne ou au Portugal, ce sont tout particulièrement les branches de l'institution catholique spécialisées dans l'action sociale (type *Caritas*) ou directement focalisées sur les migrants (services diocésains des migrations) qui ont développé un

véritable savoir-faire en la matière⁷. Cet activisme a induit des rapports ambivalents entre acteurs religieux et autorités politico-administratives, allant de la concurrence à la subsidiarité. Un tel activisme religieux auprès des migrants, cela étant, est loin d'être l'apanage de l'Europe du Sud ou de la seule religion catholique. Le numéro spécial de l'*American Behavioral Scientist Journal* consacré aux relations entre « religions publiques » (*public religion*) et immigration dans divers contextes nationaux et continentaux montre bien la variété de ces interactions. Cecilia Menjívar, coordinatrice du numéro, précise que l'assistance aux migrants, loin de se limiter à la seule aide sociale immédiate, implique également de la part des acteurs religieux des prises de positions publiques sur cet enjeu (Menjívar, 2006). Le religieux, du même coup, plonge au cœur du politique, mais par des voies rendues relativement inédites par la nouvelle urgence sociale que constitue l'enjeu migratoire. Le phénomène des migrations constitue dès lors une opportunité supplémentaire pour que les grandes religions transnationales puissent se positionner comme des acteurs majeurs de la « société civile globale » (Casanova, 1997).

De façon plus globale, se pencher sur l'enjeu migratoire permet de revaloriser la part du religieux dans la structuration des politiques publiques, un domaine qui reste largement inexploré. Une telle perspective a pu inspirer des travaux de politique comparée à grande échelle, à l'image de la recherche de Michael Minkenberg (2007). À partir d'une typologie des régimes d'immigration dans dix-neuf démocraties occidentales, M. Minkenberg s'interroge sur le rôle des modèles religieux, et en particulier des églises catholique et protestante dans la constitution (*shaping*) des politiques migratoires. La démarche se fonde sur le concept de « famille de nations » développé en particulier par Stephen Castles en politique comparée. L'hypothèse centrale de M. Minkenberg est que l'interaction entre construction nationale, traditions religieuses et relations Église-État affecte le rôle des Églises dans la formulation des politiques d'immigration⁸. Plusieurs hypothèses secondaires, qui mériteraient

⁷ Chaque situation nationale appellerait bien sûr des nuances. En ce qui concerne l'Italie, Franco Garelli souligne que le pluralisme des croyances et des appartenances religieuses doit être relativisé dans la mesure où le catholicisme conserve largement sa position majoritaire, tout en affichant des formes plurielles d'appartenance et un interventionnisme croissant dans l'espace public. La spécificité italienne, souligne-t-il, apparaît surtout aux yeux des chercheurs – étrangers – à l'occasion d'événements de grande ampleur, comme la transition entre Jean-Paul II et Benoît XVI (Garelli, 2006, 151).

⁸ L'auteur reprend la distinction opératoire de Tomas Hammar entre les *politics of immigration control*, qui visent à sélectionner et à réguler l'admission de citoyens étrangers, et les *policy of immigration*, qui désignent les politiques d'intégration culturelle et citoyenne des immigrants. De façon plus générale, les *policy output* (la législation et les normes gouvernementales) doivent être distingués des *policy outcomes* (la mise en œuvre des politiques et leurs conséquences sociétales).

chacune une discussion approfondie, complètent cette approche générale. D'une part, la mission humanitaire des Églises chrétiennes reste subordonnée à des enjeux politiques fortement nationaux. D'autre part, l'Église catholique opterait pour des politiques migratoires plus restrictives que les confessions protestantes. Sur des enjeux spécifiques liés aux Droits de l'homme, comme la question de l'asile, les Églises se retrouveraient souvent en conflit avec l'État. La forte sensibilité aux contextes nationaux de cet activisme religieux, du reste, ne ferait que refléter, selon M. Minkenberg, la primauté du cadre national dans la gestion des frontières territoriales et de la citoyenneté, et ce malgré l'influence croissante de l'UE en la matière (Minkenberg, 2007, 8). Pour sa part, José Casanova voit dans l'immigration, au même titre que d'autres enjeux (l'entrée de la Pologne dans l'UE, le débat sur l'intégration de la Turquie, la place du religieux dans le traité constitutionnel européen) l'un des facteurs clés des recompositions contemporaines des liens entre religion et politique dans l'Union européenne (Casanova, 2006). De façon schématique, souligne-t-il, les interactions entre religion et immigration prennent deux formes différentes aux États-Unis et en Europe. D'une part, parce que le changement religieux induit par l'immigration est souvent réduit en Europe à la seule figure de l'islam, alors que les musulmans sont très minoritaires dans les flux contemporains d'immigrés arrivant sur le sol états-unien. D'autre part, les modèles d'intégrations nationaux américain et européen – il faudrait nuancer au cas par cas – accordent une place bien distincte au religieux, en exerçant une pression implicite vers la dissimulation ou au contraire la mise en avant de l'identité religieuse du migrant.

Il n'est pas dans les ambitions de ce propos introductif de discuter de la validité de ces hypothèses et, plus globalement, des différentes méthodologies comparatistes. L'on signalera simplement la consolidation d'un champ de recherche sur les interactions entre religion et immigration, un objet qui gagnerait à être croisé avec la problématique spécifique de l'europanisation des dynamiques formelles et informelles du religieux. Car, somme toute, et la variété des approches en témoigne, l'« influence » du religieux sur l'enjeu migratoire ne se limite pas aux seuls changements institutionnels dans les régimes de relations entre confessions et État, ni à une recension des mobilisations des diverses institutions et organisations religieuses. De façon plus diffuse, ce que les flux migratoires contemporains mettent en exergue concerne davantage une recomposition plus généralisée des relations entre religion et politique, comme si, au fond, l'exception européenne en matière de sécularisation était mise à l'épreuve en temps réel par l'irruption de formulations concurrentes de la modernité jusque-là maintenues prudemment à l'écart.

Le religieux dans l'espace public

La régulation des nouvelles formes du religieux ne se négocie pas seulement dans la refonte des rapports entre Églises et États, dans la réarticulation des échelons territoriaux et dans la gestion des flux de personnes et de biens spirituels. La désinstitutionnalisation, l'individualisation et la pluralisation des champs politiques et spirituels font que les enjeux pour un groupe social à dimension confessionnelle ne sont plus seulement l'accès à la décision mais aussi – et peut-être d'abord – la reconnaissance de son particularisme et l'obtention d'un marquage culturel de sa présence dans l'espace public. Les manières d'accéder à cette affirmation de soi plus ou moins ostentatoire peuvent passer par des modes de consommation de biens matériels (nourriture, vêtements) ou culturels (musique, livres, loisirs). C'est alors le marché plus que l'État qui est le vecteur par lequel le groupe religieux définit sa propre version de la modernité (*cf.* notamment Haenni, 2005). On en revient cependant très vite au politique, dans la mesure où ce détour par l'économie est un moyen de négocier une place dans une société démocratique capitaliste ou d'en utiliser les ressources pour en contester les règles. Dans les deux cas, les acteurs doivent composer avec les normes collectives, que ces dernières prennent la forme de lois, de règlements, de pratiques établies ou de convenances qui peuvent rapidement être transformées en symboles du vivre ensemble.

Dans les sociétés contemporaines très différenciées, les médias sont une composante essentielle de l'espace public, le lieu où s'élaborent en bonne partie les représentations du « nous » et où se fixent les codes de communication communs. Structurés par une temporalité de rupture rythmée par l'événement et la recherche perpétuelle de la nouveauté, les médias sont *a priori* un milieu peu propice pour des religions définies par la répétition et la continuité de la tradition. Pourtant, médias et religions ont des fonctions comparables dans l'entretien du lien social, par la création de rituels et de symboles, la diffusion de messages standardisés et l'entretien de l'implication des « fidèles » (Bréchon & Willaime, 2000). En Europe, les médias restent essentiellement nationaux dans leur contenu et leur style et contribuent ainsi à maintenir les communautés d'interactions et de références qui se sont historiquement constituées dans le cadre étatique, même si ces dernières sont retravaillées par les évolutions technologiques, politiques et démographiques qui traversent les frontières. Les rares événements paneuropéens (d'ailleurs mondiaux) à caractère religieux restent soumis dans leur réceptions aux prismes nationaux, comme le montrent les réactions à l'élection d'un nouveau pape (voir la contribution de Nicolas Hubé à l'atelier de l'AFSP sur ce point).

Les médias sont aussi le lieu où se construisent les figures de l'autre, et on retrouve là des dynamiques d'ostracisation largement répandues à travers l'Europe. De nombreuses analyses montrent

comment, dans plusieurs pays, la sphère médiatique est le foyer (au Danemark) ou le relais (en France, en Allemagne) de la transformation de l'islam en menace pour l'identité nationale ou la cohésion sociale, à travers notamment la politisation du voile (Lorcerie, 2005 ; Geisser, 2005)⁹. La figure de l'autre est parfois aussi incarnée par le « technocrate de Bruxelles », symbole d'un niveau supranational matérialiste, séculariste et immoral qui menace la vertu spirituelle de la nation. Un exemple de dénonciation particulièrement radicale de ce type est offert par « Radio Maryja » en Pologne, une station proche des franges extrémistes de l'Église polonaise et de la Ligue des familles polonaises qui a un impact social et politique non négligeable (Neumayer, 2006, 60-62). Enfin, dans une perspective différente, l'autre à dimension religieuse peut être l'Américain personnifié par Georges Bush, sommairement caractérisé comme un croyant imbu de la mission divine qui lui échoit et qui l'autorise à soumettre le droit international à ce que lui dicte ses valeurs (Fath, 2004). Le musulman, l'eurocrate, l'Américain représentent ainsi trois stéréotypes fonctionnant comme des pôles d'identification négatifs dont la connotation religieuse varie considérablement en intensité et en effets, et qui jouent pour ou contre l'intégration européenne.

Enfin, les médias sont aussi le prisme grossissant où se mesure l'intériorisation des règles de la bonne gouvernance européenne (autorégulation de la société civile, juridicisation des différents, rationalisation du discours, respect du pluralisme et renonciation au prosélytisme) par les acteurs religieux. Il s'agit de déterminer si les codes en vigueur dans les processus délibératifs et décisionnels à Bruxelles correspondent à ceux qui régissent les échanges au quotidien, pour savoir dans quelle mesure l'Europe tend à se constituer en communauté communicationnelle et normative (Foret, 2006). La crise des caricatures a montré que les limites et les formes du dicible et de l'indicible en matière religieuse restaient sujettes à forte controverse, même si les lignes d'affrontements se dessinent sans doute largement sur des fractures politiques et sociales. Les réactions relativement modérées – en tout cas résignées – des hiérarchies catholiques au succès massif *Da Vinci code* traduisent en revanche un relatif apaisement, par contraste avec le recours croissant au droit durant la dernière décennie pour défendre les conditions d'usage des signes et références chrétiens dans la création artistique et commerciale. L'avenir dira quelle tendance l'emporte, du laisser-faire mettant le patrimoine de sens religieux à disposition de tous comme élément de la culture collective au risque de l'irrespect, ou de la défense jalouse de l'intégrité du message sacré avec le danger que cela ne restreigne son audience aux seuls croyants et que cela accélère son obsolescence.

⁹ Les travaux du réseau européen VEIL (*Values, Equality and Differences in Liberal Democracies. Debates about Muslim Headscarves in Europe*) apportent un éclairage comparatif utile.

REFERENCES

- Abruzzese Salvatore (1999), « Catholicisme et territoire : pour une entrée en matière », *Archives de sciences sociales des religions*, 107, juil-sept., p. 5-19.
- Bacon Derek (2003), *Communities, Churches and Social Capital in Northern Ireland*, Coleraine, University of Ulster, Center for Voluntary Action Studies.
- Berger Peter L. (2001), « La désécularisation du monde : un point de vue global », Berger Peter L. (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, coll. « Questions en débat », p. 13-36.
- Bertrand Jean-René (1999), « Religions et territoires », Jean-René Bertrand & Colette Muller (dir.), *Religions et territoires*, Paris, l'Harmattan, coll. « Géographie sociale », p. 11-16.
- Bréchon Pierre & Willaime Jean-Paul (dir.) (2000), *Médias et religions en miroir*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Politique aujourd'hui ».
- Byrnes Timothy A. (2006), « Transnational Religion and Europeanization », Byrnes Timothy A. & Katzenstein Peter J. (eds.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge (UK)/New York, Cambridge University Press, p. 283-305
- Casanova José (1997), « Globalizing Catholicism and the Return to a 'Universal' Church », Rudolph Susanne Hoeber & Piscatori James (eds.), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, Westview Press, p. 121-143.
- Casanova José (2006), « Religion, European Secular Identities, and European Integration », Byrnes Timothy A. & Katzenstein Peter J. (eds.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge (UK)/New York, Cambridge University Press, p. 65-92.
- Chabot Jean-Luc & Tournu Christophe (dir.) (2004), *L'héritage religieux et spirituel de l'identité européenne*, Paris, l'Harmattan, coll. « Librairie des humanités ».
- Chenau Philippe (1990), *Une Europe Vaticane ? Entre le Plan Marshall et les Traités de Rome*, Louvain-la-Neuve, Ciaco, coll. « Histoire de notre temps ».
- Chenau Philippe (2007), *De la chrétienté à l'Europe : les catholiques et l'idée européenne au XX^e siècle*, Paris, CLD Éd.
- Contogeorgis Georges (2002), « Religion et politique dans le monde hellène. Le paradigme grec et les églises "occidentales" et slaves », *Pôle sud*, 17 (Religion et politique), novembre, p. 81-97.
- Dassetto Felice, Ferrari Silvio & Maréchal Brigitte (2007), *Islam in the European Union: What's at Stake in the Future?*, Bruxelles, European Parliament, Policy Department Structural and Cohesion Policies, May, coll. « Culture and Education », [http://www.libertysecurity.org/IMG/pdf_Islam_in_Europe_EN.pdf]
- Davie Grace (1999, trad. 2001), « Europe : l'exception qui confirme la règle ? », Berger Peter (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, coll. « Questions en débat », p. 99-128.
- Delanty Gerard (1995), *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*, New York, Saint Martin's Press.
- Díaz-Salazar Rafael (2006), *El factor católico en la política española*, 1^{ra} ed., Boadilla del Monte (Madrid), PPC.

- Fath Sébastien (2004), *Dieu bénisse l'Amérique : la religion de la Maison-Blanche*, Paris, Ed. du Seuil.
- Foret François (dir.) (2007), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Études européennes ».
- Foret François (2006) « Quelle communication pour une Europe politique ? L'exemple du religieux », *Sciences de la société*, 69 (Démocratie participative en Europe), p. 87-98.
- Frégosi Franck & Willaime Jean-Paul (2001) (dir.), *Le religieux dans la commune : régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et société, 43 ».
- Garelli Franco (2006), *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Bologna, Il Mulino, coll. « Contemporanea ».
- Geisser Vincent (2005), *La nouvelle islamophobie*, Paris, la Découverte, coll. « Sur le vif ».
- Haenni Patrick (2005), *L'Islam de marché : l'autre révolution conservatrice*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La République des idées ».
- Hervieu-Léger Danièle (1996), « La religion des Européens : modernité, religion, sécularisation », Davie Grace & Hervieu-Léger Danièle (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, la Découverte, coll. « Recherches, série Changement social en Europe occidentale », p. 9-23.
- Katzenstein Peter J. (2006), "Multiple Modernities as Limits to Secular Europeanization?", Byrnes Timothy A. & Katzenstein Peter J. (eds), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge (UK)/New York, Cambridge University Press, p. 1-33
- Keating Michael (2006), « L'intégration européenne et la question des nationalités minoritaires », Palard Jacques, Gagnon Alain G. & Gagnon Bernard (dir.), *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Bruxelles/Sainte-Foy, Peter Lang /Presses de l'université Laval, p. 43-74.
- Itçaina Xavier (2006), "The Roman Catholic Church and the Immigration Issue. The relative Secularization of Political Life in Spain", *American Behavioral Scientist Journal*, July, 49 (11), p. 1471-1488.
- Itçaina Xavier & Palard Jacques (2006), « Médiation et socialisation. Les contributions du catholicisme à la régulation religieuse du politique », Paul-André Turcotte & Jean Rémy (dir.), *Médiations et compromis : institutions religieuses et symboliques sociales. Contributions à une relecture des classiques de la sociologie*, Paris, l'Harmattan, coll. « Logiques sociales », p. 211-235.
- Itçaina Xavier (2007), *Les virtuoses de l'identité : religion et politique en Pays Basque*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des religions ».
- Lorcerie Françoise (dir.) (2005), *La politisation du voile : l'Affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, l'Harmattan.
- Menéndez Agustín J. (2004), "A Pious Europe? Why Europe should not Define itself as Christian", *Arena Working Paper*, 10 (04), May, [http://www.arena.uio.no/publications/working-papers2004/papers/wp04_10.pdf]

- Menjívar Cecilia (2006), "Introduction: Public Religion and Immigration across National Contexts", *American Behavioral Scientist*, 49 (11), p. 1447-1454.
- Michel Patrick (1981), *L'Église de Pologne et l'avenir de la nation*, Paris, Le Centurion, coll. « Faire notre histoire, Propositions ».
- Michel Patrick (2006), « Espace ouvert, identités plurielles : les recompositions contemporaines du croire », *Social Compass*, 53 (2), p. 227-241, [<http://scp.sagepub.com/cgi/reprint/53/2/227?ck=nck>].
- Minkenberg Michael (2007), "Churches and the Shaping of Immigration Policies in Liberal Democracies", *Paper for the ECPR 35th Joint sessions of workshops, Helsinki, 7-12 May 2007, Workshop 22: Religion and politics : conflict or cooperation ? dir. Jeffrey Haynes*.
- Neumayer L. (2006), *L'enjeu européen dans les transformations postcommunistes : Hongrie, Pologne, République tchèque, 1989-2004*, Paris, Belin, coll. « Europes centrales ».
- Palard Jacques (1999), « Institution religieuse et recomposition territoriale. La paroisse catholique et le système socio-politique local », Jean-René Bertrand & Colette Muller (dir.), *Religions et territoires*, Paris, l'Harmattan, coll. « Géographie sociale », p. 181-194.
- Pasquier Romain & Weisbein Julien (2004), « L'Europe au microscope du local. Manifeste pour une sociologie politique de l'intégration communautaire », *Politique européenne*, 12, p. 5-21.
- Risse-Kappen, Tomas, Cowles, M., Caporaso, James (eds.) (2001) *Europeanization and Domestic Change*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Ritaine Évelyne (2005), « L'Étranger et le Populiste en Italie : liaisons dangereuses », Ritaine Évelyne (dir.), *L'Europe du Sud face à l'immigration*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », p. 29-70.
- Schlesinger Philip & Foret François (2006), "Political Roof and Sacred Canopy? Religion and the EU Constitution", *European Journal of Social Theory*, 9 (1), 59-81.
- Silvestri Sara (2007), "Asserting Islam in the EU : Actors, Strategies and Priorities", Foret François (dir.), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Études européennes », p. 159-178.
- Vassort-Rousset Brigitte (1997), « Du déclin du facteur religieux dans les protestations territoriales », Bidégaray Christian (dir.), *Europe occidentale : le mirage séparatiste*, Paris, Economica, 1997, coll. « Politique comparée », p. 75-97.
- Voyé Liliane (2006), « Religion et politique en Europe », *Sociologie et sociétés*, 38 (1-Religion et politique dans les sociétés contemporaines), printemps, p. 139-163.
- Weiler Joseph H. (2003), *Un'Europa Christiana: un saggio esplorativo*, Milano, Bibliotheca Universale Rizzoli.
- Willaime Jean-Paul (2004a), « La religion comme ressource symbolique et éthique dans une Europe sécularisée et pluraliste » Friedli Richard & Schneuwly Purdie M. (dir.), *L'Europe des religions : éléments d'analyse des champs religieux européens*, Berne/Berlin/Bruxelles, Peter Lang, p. 33-68.

Willaime Jean-Paul (2004b), *Europe et religions : les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, coll. « Les Dieux de la cité : religions et sociétés ».

François **Foret** est directeur des recherches politiques de l'Institut d'études européennes, chargé de cours et membre du CEVIPOL (Centre d'étude de la vie politique) à l'Université Libre de Bruxelles.

fforet@ulb.ac.be

Xabier **Itçaina** est chargé de recherche CNRS au SPIRIT Science Politique Relations Internationales Territoire. Sciences Po Bordeaux, Université de Bordeaux.

x.itcaina@sciencespobordeaux.fr