



**HAL**  
open science

## Institutions religieuses et espace public. Les relations croisées entre christianisme et politique

Xabier Itçaina, Jacques Palard

► **To cite this version:**

Xabier Itçaina, Jacques Palard. Institutions religieuses et espace public. Les relations croisées entre christianisme et politique. Thierry Berthet, Olivier Costa, Rodolphe Gouin, Xabier Itçaina et Andy Smith (dir.). Les nouveaux espaces de la régulation politique, L'Harmattan, pp.283-307, 2008, Logiques politiques, 978-2-296-05668-8. halshs-00332897

**HAL Id: halshs-00332897**

**<https://shs.hal.science/halshs-00332897v1>**

Submitted on 22 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.

## **Institutions religieuses et espace public**

### **Les relations croisées entre christianisme et politique**

*Xabier Itçaina et Jacques Palard*

Comment appréhender les modes de régulations d'espaces publics en transformation ? Nous proposons dans cette contribution d'entrer dans ce débat par le religieux. Dans quelle mesure un facteur aussi ancien et aussi « traditionnel » que le religieux constitue-t-il un facteur explicatif dans l'analyse des nouveaux espaces changeants du politique ? Tout en restant réservés sur les affirmations récurrentes du « retour » du religieux (il serait donc parti ?), nous avons fondé ce programme de recherche sur le constat d'une présence effective du religieux dans la structuration des espaces publics contemporains, qu'il s'agisse des débats autour de la place du religieux dans la Constitution européenne, du traitement politique de l'islam en Europe, des effets politiques de l'alternance au sommet de la hiérarchie catholique, etc. La communauté académique, d'ailleurs, ne s'y est pas trompée. L'on citerait volontiers, à ce titre, la relance d'un groupe de recherche sur « Religion and Politics au sein de l'*European Consortium for Political Research* à Budapest en septembre 2005, l'organisation de la Conférence internationale sur « L'espace public européen à l'épreuve du religieux » en février 2006 à Mons dans le cadre des Ateliers des Fucam, des Associations française et Belge de Science politique, sans parler des multiples événements organisés en 2005 à l'occasion du centenaire de la publication de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Le repérage académique d'une présence du religieux dans l'espace public n'induit pas, loin de là, une reproduction à l'identique des modes d'appréhension du phénomène. Le marquage religieux du politique n'est pas, en 2005, celui qu'il était en 1950, ni même en 1980. La remarque est banale, mais elle prend cependant toute sa dimension autour d'un objet sur lequel s'est fondée l'une des oppositions fondatrices de la sociologie entre holisme et sociologie compréhensive. En suivant Danièle Hervieu-Léger<sup>1</sup>, l'on repérerait volontiers trois phases dans l'approche de la sécularisation, et, partant, du rapport religion et politique. Au « paradigme de la perte » (la religion est vouée à disparaître dans un monde rationnellement désenchanté) a succédé celui de la « dérégulation » générale du croire dans un monde d'individus (la « croyance sans appartenance »). De façon plus récente, enfin, les théoriciens de la sécularisation sont revenus sur leurs premières approches teintées d'évolutionnisme en mettant au contraire l'accent sur la singularité de la trajectoire de la sécularisation à l'européenne, qui fait désormais figure d'exception (BERGER, 2001). C'est bien au sein de ce troisième moment de la pensée sur la sécularisation que la réflexion sur les interactions entre religion et politique doit désormais s'inscrire.

Un objet ancien, donc, sur des enjeux neufs : quelle stratégie de recherche articuler pour parvenir à avoir une vision à la fois disciplinairement ancrée dans la science politique et suffisamment ouverte pour saisir la multiplicité des interactions contemporaines entre religion et politique ? Nous proposons ici d'organiser le propos en trois temps. Une première approche, reposant sur une longue tradition académique, se pencherait sur les *régulations politiques du religieux*. En inversant la perspective, il s'agirait ensuite d'ouvrir une piste de recherche à la fois plus innovante et plus risquée autour des *régulations religieuses du politique*. Enfin, en analysant le *politique à l'œuvre dans l'organisation / institution religieuse*, nous réfléchirons aux avantages comparatifs et aux limites d'une transposition des outils d'analyse des systèmes politico-administratifs aux appareils religieux. Par régulation,

---

<sup>1</sup> Danièle HERVIEU-LEGER, *Atelier Religion et Sciences Sociales (éléments de proposition tout à fait provisoires)*, réseau Eurhist, Penser l'histoire de l'Europe, Écoles des hautes études en sciences sociales, [<http://www.ehess.fr/eurhist/participants/textes-chercheurs/hervieu.pdf>].

nous désignons à la fois « les processus grâce auxquels un système politique est capable de résoudre les tensions sociales ainsi que les effets déstabilisateurs liés à la concurrence pour le pouvoir » (HERMET, BADIE, BIRNBAUM et BRAUD, 2000, p. 250) et, de façon plus large, « tout processus de production et de négociation des règles qui organisent le monde social » (BOUDON, BESNARD, CHERKAOUI et LECUYER, 1999, p. 195). Ce texte limite sa base empirique à des comparaisons européennes et nord-américaines, prises dans des territoires où les religions chrétiennes autrefois dominantes se retrouvent désormais dans une situation de subordination relative au sein de l'espace social. À cet effet, nous solliciterons à la fois nos propres travaux sur la France, le Québec et l'Europe du Sud, en les croisant avec quelques recherches de référence sur ce thème. Ainsi, et ce tout en puisant dans les trois perspectives de recherche, ce texte entend promouvoir en particulier la seconde d'entre elles, probablement la moins étudiée à ce jour – car la moins assurée – dans les recherches sur le religieux et l'espace public. S'interroger sur la portée des régulations religieuses du politique, y compris dans ses effets invisibles, participe ainsi d'une conception ouverte des multiples « entrées » dans l'espace public. L'on intègre ainsi pleinement le programme en trois temps proposé par Erik NEVEU et Bastien FRANÇOIS (1999, p. 13-58) pour l'analyse des reconfigurations de l'espace public : actualisation de la cartographie des sites du débat public, processus de fabrique du citoyen et examen du rôle des sciences sociales dans la structuration du débat public. Le religieux, on s'attachera à le démontrer, n'est pas le moindre des facteurs explicatifs pour chacune de ces trois dimensions.

### **Régulations politiques du religieux**

Une première direction de recherche concerne les régulations politiques du religieux. S'inscrivant dans une tradition d'origine juridique et sociologique périodiquement renouvelée<sup>2</sup>, cette approche institutionnelle du religieux et de la sécularisation constitue à la fois une perspective d'analyse très classique et une étape incontournable à toute approche politologique du religieux contemporain. S'interroger sur le statut légal des religions, en effet, loin de constituer une opération descriptive, soulève le voile sur les héritages historiques particularisés et les cultures politiques nationales. Le débat qui s'inscrit en creux est celui de la distinction des ordres de la sécularisation et de la laïcisation. Pour René Rémond (1995), la sécularisation désigne un simple transfert de tâches, qui n'ont rien de religieuses, de la responsabilité de l'Église à celle d'autres institutions dépendant du pouvoir politique. La laïcisation, qui prolonge la sécularisation, distingue volontairement les deux sociétés religieuse et civile, et postule l'autonomie de la seconde à l'égard de la première. L'Église est reléguée dans la gestion du religieux dont se désintéresse l'État, tandis que la nature du lien national se modifie, l'unité nationale ne devant rien à l'unité de la foi. Pour Jean Baubérot, laïcisation et sécularisation, loin de désigner deux étapes d'un même mouvement historique, désignent deux expériences historiques distinctes. La logique de la laïcisation serait le fait de pays comme la France, où la vie politique s'est longtemps structurée autour de deux camps, celui des cléricaux, désireux de restaurer l'identité catholique du pays, et les anticléricaux, pour qui la France, avec les droits de l'homme, s'était trouvée une identité symbolique de substitution. La laïcisation passe par deux seuils (BAUBÉROT, 2003, p. 48). Dans un premier temps, la législation s'émancipe de la religion (le Code civil s'éloigne par exemple du droit canon). Mais la morale reste sous l'emprise de la religion. Les religions ont encore un rôle de socialisation morale. On attend de l'État qu'il punisse les crimes et les délits, de la religion

---

<sup>2</sup> Voir par exemple, dans les actes de la 20<sup>e</sup> conférence internationale de sociologie des religions de 1989, le volet consacré aux « modèles de régulation étatique de la religion » (*Social Compass*, vol. 37, n° 1, March 1990), ou la même revue consacrée en 1993 à la « reconstruction étatique du champ religieux » (*Social Compass*, vol. 40, n° 4, 1993). Plus récemment, la revue *West european politics* a consacré un numéro spécial aux relations Église-État dans l'Europe contemporaine (MADELEY et ÉNYEDI, 2003).

qu'elle prévienne le passage à l'acte. Dans un second temps, les religions sont progressivement dépossédées de leur rôle de socialisation morale. Une morale laïque, dont les dépositaires sont l'école et la médecine, se substitue à la morale des Églises. La logique de la sécularisation serait davantage le fait de pays protestants, fondés sur un continuum entre religion et société globale. Dans ce contexte, les conflits liés à la modernité existent, mais ils ne sont pas frontaux. On ne trouve pas ici d'affrontement global entre le politique et le religieux. Pour J. Baubérot, quand la laïcisation englobe la sécularisation (comme en France), l'enjeu est avant tout politique. Quand la sécularisation englobe la laïcisation (comme en Angleterre), le processus politique est secondaire<sup>3</sup>.

La politisation de la question religieuse est elle-même souvent liée au type d'État en présence. On sait comment Bertrand Badie et Pierre Birnbaum<sup>4</sup> distinguent les formes prises par l'État en fonction des traditions religieuses nationales (en l'occurrence catholiques vs protestants). Le lieu le plus sensible de la dissociation et de l'autonomisation du politique comme mode privilégié de résolution des tensions et des conflits se situe dans le jeu des rapports entre le système politique et le système religieux. Le renforcement de la bureaucratie religieuse a incité l'État à s'organiser dans son propre champ d'action ; on comprend par là que les sociétés européennes de culture catholique, à la différence des systèmes sociopolitiques issus de la Réforme, ont revêtu un double caractère : une plus forte croissance des instances étatiques – par ailleurs centralisées – et une surévaluation du politique, facteur de gains en légitimité, en autonomie et en souveraineté. S'y sont également développés, de façon singulière et selon un mode que l'on pourrait qualifier d'antidote, des courants anticléricaux organisés et puissants restés sans équivalents dans les pays de culture protestante.

La réflexion sur la laïcisation, sans constituer forcément le centre de notre problématique, doit constituer la toile de fond historique incontournable de toute étude. Les expériences historiques nationales doivent être distinguées à cet égard comme constituant autant de modèles de régulation plus ou moins conflictuels du religieux et de l'étatique. Un bref exposé des expériences française, québécoise et espagnole entend appuyer cette posture.

En premier lieu, il est bon de relire les débats contemporains sur la laïcité en France au regard de la genèse de ce modèle. Le tournant historique constitué par la Révolution française est, à ce titre, une étape incontournable, qui prendra un sens politique très différent pour chacune des grandes confessions alors en présence. Il n'est pas inutile de s'y attarder.

Pour l'Église catholique, c'est bien à une inversion des rapports politico-religieux que l'on assiste alors. L'adoption de la Constitution civile du clergé par l'Assemblée nationale, le 12 juillet 1790, représente une véritable « révolution culturelle » et le facteur le plus important de la recomposition du paysage religieux. L'expression même de Constitution *civile* du clergé dit, on ne peut plus clairement, que les rapports de domination relative entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique se sont inversés : selon la célèbre maxime, désormais « la religion est dans l'État et non l'État dans la religion ». Des règles sont désormais adoptées qui permettent au pouvoir politique de dicter à l'Église jusqu'à ses propres modes de fonctionnement interne : redécoupage des diocèses en fonction de la nouvelle carte départementale, procédures de désignation des évêques et des curés, relation avec Rome... L'imposition, en novembre 1790, du « serment constitutionnel » provoquera au sein du clergé une division profonde et durable entre les « constitutionnels » assermentés et les « réfractaires ». Les effets de cette division sur le catholicisme se feront durablement sentir : comparant la carte des prêtres assermentés et celle de la pratique dominicale de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, Claude Langlois relève une très nette correspondance : « La France où le

<sup>3</sup> Voir également CHAMPION, 1993.

<sup>4</sup> BADIE et BIRNBAUM, 1979. Pour une discussion de ces thèses dans le cas de l'Europe du sud, cf. PALARD, 2002.

clergé refuse massivement la Constitution civile est aussi celle où, cent cinquante ans plus tard, les populations sont restées plus pratiquantes ; la France où l'acceptation est massive, celle ensuite de la plus faible pratique. »<sup>5</sup>

Dans la ligne des acquis révolutionnaires et donc en opposition aux orientations pontificales, le Concordat napoléonien de 1801 repose sur deux principes fondamentaux : la suprématie du civil sur l'ecclésiastique et l'utilité sociopolitique des religions – de *toutes* les religions. De là, une rationalisation estimée politiquement indispensable de l'organisation de l'Église catholique et la fonctionnarisation du clergé. Les 77 articles organiques de 1802, sorte de règlement d'application du Concordat, auquel ils sont d'autorité incorporés, prennent leur inspiration dans la Constitution civile du clergé, dont ils prolongent l'orientation gallicane : le gouvernement et ses représentants territoriaux interviennent dans la nomination des évêques et des curés. Interlocuteur obligé de l'évêque, en qui Bonaparte voit volontiers un auxiliaire de sa volonté de domination politique et un « préfet en violet », le ministère des Cultes intervient constamment dans le règlement des questions relatives à l'administration ecclésiastique. L'organisation des cultes se fait en parfaite application des *Principes sur la distinction des deux puissances spirituelle et temporelle* de Portalis (1766), nommé à la Direction des cultes, lorsque celle-ci est créée, en octobre 1801 : « L'unité de la puissance publique et son universalité sont une conséquence nécessaire de son indépendance. La puissance publique doit se suffire à elle-même : elle n'est rien, si elle n'est pas tout. Les ministres de la Religion ne doivent point avoir la prétention de la partager ni de la limiter ».

L'accession au statut concordataire du protestantisme français prend, pour cette confession, un sens politique bien distinct. Comme elle le sera pour les juifs, la transformation du statut des protestants est engagée avant même la Révolution. Elle s'opère dans un contexte d'évolution des esprits et donc de pacification durable ; ses motivations n'échappent pas complètement à la dimension économique et à la volonté de supprimer les entraves qui pèsent sur les non-catholiques. L'étape que représente l'édit de tolérance de 1787 a alors pour objectif de régulariser un état de fait en aménageant pour les protestants un statut civil (et non proprement religieux, dans la mesure même où l'Église catholique conserve le monopole du culte public et où les communautés protestantes demeurent ignorées comme telles). En tout état de cause, la vie sociale des protestants s'est normalisée, même si demeure chez les catholiques une certaine défiance. L'épisode de la déchristianisation ne sera pas plus favorable aux protestants qu'aux catholiques et, au milieu des années 1790, la communauté protestante vit à nouveau sous le signe de la clandestinité. Surtout, elle « se trouve prise à contre-pied par l'insolite de la situation : l'Église catholique, du moins dans sa fraction la plus militante, est devenue l'ennemie principale du pouvoir en place. Ceux que les protestants considèrent comme leurs persécuteurs font figure de persécutés. Résister à la déchristianisation reviendrait à s'allier avec eux, un choix que le passé rend peu concevable. » (FABRE, 1999, p. 9). La reconstruction et l'organisation de la communauté protestante nationale vont résulter des dispositions de la loi du 18 germinal an X (8 avril 1802), en l'occurrence les Articles organiques des cultes réformé et luthérien qui constituent les Églises protestantes de France en un établissement officiel, à l'instar de l'Église catholique. Au même titre que le clergé catholique, les pasteurs, désormais nommés par le gouvernement, reçoivent un traitement de l'État ; en outre, entre en vigueur le modèle consistorial. Le nouveau dispositif est porteur à la fois d'un processus de laïcisation et de restauration religieuse dans un contexte de sécurité retrouvée : aux termes de la loi, « aucune décision doctrinale ou dogmatique, aucun formulaire sous le titre de confession ou sous aucun titre ne pourra être publié ou devenir la matière de l'enseignement avant que le gouvernement en ait autorisé la publication ou la promulgation ». La normalisation de la situation des protestants passe finalement par la politique de régulation

---

<sup>5</sup> Postface à l'ouvrage de Timothy TACKETT, 1986, p. 320.

étatique de la religion entreprise par la Révolution et poursuivie par Bonaparte, et que traduisent les Articles organiques et la création d'une Église nationale, par laquelle s'impose aux communautés locales et à leur régime synodal un mode de fonctionnement centralisé. *Pour constituer un véritable facteur de paix sociale, les confessions religieuses doivent être rationnellement organisées...* On dispose là d'une utile clé de lecture pour l'analyse des tenants et des aboutissants de la création, deux siècles plus tard, d'un Conseil français du culte musulman.

Pour les juifs, la période révolutionnaire signifie une oscillation entre émancipation et intégration. La période de l'intolérance officielle à leur encontre prend fin avec les Lettres patentes de 1776 qui, sans faire explicitement référence à la religion, établissent, en faveur des juifs, de « très expresses inhibitions et défenses de leur donner aucun trouble et empêchement ». Le processus de leur émancipation est ainsi amorcé à la fin de l'Ancien régime et engagé définitivement par les lettres patentes de janvier 1790, qui accorde aux « Juifs Portugais, Espagnols et Avignonnais » les droits de « citoyens actifs », et, surtout, par le décret du 27 septembre 1791, qui marque la véritable amorce de l'histoire juive moderne<sup>6</sup>. Il ne saurait échapper à l'impératif ni aux modalités réglementaires de la construction de l'État au cours de la période révolutionnaire. P. Birnbaum souligne que l'entrée des juifs dans « l'espace public, qui les transforme en citoyens, est conforme à la *logique d'un État dont les principes universalistes impliquent la disparition de tous les particularismes* : dans ce sens, le destin des juifs est façonné par cette émancipation « par le haut » hostile à la survivance de toutes les formes communautaires d'organisation sociale ou politique » (BIRNBAUM, 1990, p. 11). Leur accès à la citoyenneté se fait ainsi au prix d'une forte régulation étatique de leur système d'allégeance et de leurs particularités. P. Birnbaum n'en estime pas moins que subsiste « la réalité de pratiques particularistes destinées à maintenir vivantes des valeurs propres témoignant de la persistance d'une solidarité et d'une identification aptes à limiter le processus d'entière assimilation » (BIRNBAUM, 1990, *op. cit.*, p. 13). On voit par là se développer, avec des inflexions et des configurations singulières, le jeu d'une dialectique – et d'un impossible choix – entre universalisme et particularisme, assimilation et autonomie communautaire, intégration et persistance de l'ethnicité, civique et civil comme pôles contradictoires de la citoyenneté. La réforme napoléonienne associe, au moins à titre d'amorce du processus, des représentants de la communauté juive, principalement dans le cadre de l'Assemblée des Notables, convoquée par Portalis, directeur des Cultes, en 1806 et qui sera présidée par le bordelais Abraham Furtado, dans un contexte où la communauté juive de Bordeaux est en concurrence avec celle de Strasbourg, à dominante ashkénaze. Le Sanhédrin, chargé d'examiner les conclusions adoptées par les notables, estime que les juifs sont des « Français de confession mosaïque » ; il avalise ainsi le principe qui conditionne l'intégration des juifs : *la prévalence de la citoyenneté sur l'appartenance religieuse*. La voie est ouverte à la construction d'un « *judaïsme français* ». Le modèle consistorial, qui est établi d'autorité par les décrets napoléoniens de mars 1808 et qui se traduit par la création de consistoires locaux et d'un consistoire central, est somme toute une forme d'application de l'organisation territoriale de l'administration. Martine Cohen observe toutefois que « le propos central de la plupart des travaux historiques récents sur le judaïsme français au XIX<sup>e</sup> siècle est de montrer la persistance d'une identité juive et la résistance à l'« assimilation » » (COHEN, 1994, p. 13).

---

<sup>6</sup> « L'assemblée nationale considérant que les conditions pour être citoyen français et pour devenir citoyen actif sont fixées par la Constitution, et que tout homme qui, réunissant lesdites conditions, prête le serment civique et s'engage à remplir tous les devoirs que la Constitution impose a droit à tous les avantages qu'elle assure, révoque tous ajournements, réserves et exceptions insérés dans les précédents décrets relativement aux individus juifs qui prêteront le serment civique, qui sera regardé comme une renonciation à tous privilèges et exceptions introduits précédemment en leur faveur. » Cette dernière assertion entend signifier que, devenant citoyens, les juifs cessent d'appartenir *ipso facto* à une nation juive.

La régulation politique du religieux ne s'exerce pas uniquement par la renégociation du statut légal des religions. Les liens qui s'établissent entre *école et religion* sont un excellent analyseur non seulement des rapports État/religions et société/religions, mais aussi des rapports État/école et société/école (WILLAIME, 1990). L'école représente en effet un enjeu central pour les instances dominantes de contrôle social *via* la socialisation et l'inculcation des valeurs ; elle revêt une dimension instrumentale de tout premier ordre dans l'organisation des rapports de forces sociales et politiques. En contexte de sécularisation, l'école apparaît souvent aux confessions religieuses comme le dernier bastion où elles entendent faire valoir, sur un mode plus ou moins conflictuel, ce qu'il leur reste de magistère moral.

On peut faire l'hypothèse selon laquelle les formes de gestion de cet enjeu et d'un éventuel conflit dépendent de la culture politique nationale, en particulier de la propension différentielle des acteurs à négocier, c'est-à-dire à absolutiser ou, au contraire, à relativiser leur propre point de vue. La résurgence de la « guerre scolaire » en France lors de l'accession des socialistes au pouvoir d'État en 1981 est significative de la capacité de re-mobilisation, pour l'énième fois, de deux camps antagoniques dont l'opposition est séculaire. En ce qui concerne le Québec, on peut noter au contraire d'emblée que la « question religieuse », dès la conquête anglaise de 1759, est placée sous le signe de l'arrangement et du compromis. Les catholiques conquièrent leur liberté religieuse dans un régime politique où l'anglicanisme est religion d'État : le traité de Paris, en 1763, leur octroie la « liberté de religion », plus de deux décennies avant que ne l'obtiennent, en France, les groupes religieux minoritaires. L'histoire de l'exercice de ce droit, c'est somme toute celle de la réitération d'un compromis ou, mieux encore, d'un pacte. La liberté ainsi accordée est en effet la meilleure garantie d'une loyauté politique qui s'avérera singulièrement précieuse au moment de la guerre d'Indépendance des colonies anglaises du « sud », futurs États-Unis ; cette liberté et cette autonomie relative constitueront également un facteur de régulation sociale et politique efficient, tout particulièrement au lendemain de la révolte des Patriotes de 1837. On est ici dans la configuration d'un jeu à somme positive, où l'Église catholique gagne la reconnaissance de son propre particularisme religieux. Dans un tel système relationnel, cette institution religieuse constitue une composante à part entière du système politique. Surtout, et de façon apparemment paradoxale – dans la mesure où la religion est ainsi constamment objet de négociation et de marchandage et ne vaut que pour autant qu'elle revêt une utilité sociale et politique –, sont pour ainsi dire instaurées par avance les conditions d'une possible laïcisation, entendue comme mise à distance *institutionnelle* des organisations religieuses, et d'une possible sécularisation, comprise comme perte d'emprise *sociale* de ces mêmes organisations. Cela ne signifie pas absence de conflits, mais ceux-ci sont dénués de toute perspective d'absolutisation de vérités intangibles qui interdirait par avance l'entente sur un arrangement. Sans doute y a-t-il des protagonistes porteurs d'intérêts différents – religieux et extrareligieux – mais non, à proprement parler, d'ennemis irréductibles. Se trouve donc structurellement exclue une conception du conflit qui devrait se conclure par une « mise à mort » de l'autre. On est là dans une culture de la délibération, de l'« accommodement raisonnable » et du contrat, où l'orthodoxie fait place à l'orthopraxie. D'où précisément la forte réticence, au Québec, à se référer à la laïcité française, organiquement associée à l'anticléricalisme et à la radicalisation des positions, quand elle n'est pas identifiée purement et simplement à une contre-religion.

S'il fallait encore prouver le pluralisme des modèles de régulation politique du religieux, et le flou sémantique entourant les usages du couple sécularisation / laïcisation, le cas espagnol viendrait illustrer une troisième configuration. À ce titre, les discussions qui entourèrent la question du statut légal de l'Église catholique à la sortie du régime franquiste témoignent d'un modèle, ou plutôt de la recherche d'un modèle de régulation étatique du religieux qui n'est pas réductible ni aux antécédents français ni aux québécois. Les débats autour de la mention

ou pas de l'Église catholique dans la constitution de 1978 illustrent le climat de recherche de consensus qui caractérisa l'ensemble du processus transitionnel. À la différence de la période révolutionnaire en France, c'est finalement la position souple et de compromis qui l'emporte ici. Malgré les compromissions de l'Église avec l'ancien régime, celle-ci n'est pas reléguée totalement à la sphère privée, et continue de bénéficier d'une position légale privilégiée, certes sans aucune commune mesure avec son ancien statut. Le soutien inattendu, à la différence du Parti socialiste, du Parti Communiste à la mention de l'Église catholique dans la Constitution montre bien comment le souci générationnel d'éviter une nouvelle guerre civile l'emporte alors sur le clivage idéologique (PROESCHEL, 2003). En Espagne comme au Portugal, le maintien d'une position privilégiée de l'Église catholique dans le nouveau régime en fait l'une des conditions de la réussite des transitions. Au Portugal, la victoire des modérés en novembre 1975, en mettant un terme à la période proprement révolutionnaire initiée en 1974, est due en grande partie aux catholiques, qui inaugurent ainsi une décennie de bons rapports entre les forces politiques principales et l'Église (CARDOSO REIS et HANLEY, 2002, p. 75). En Espagne, le modèle de régulation étatique du religieux s'est donc construit davantage comme une réponse pragmatique à une urgence politique (ménager les secteurs traditionalistes et les nostalgiques du franquisme en maintenant un lien fort Etat-Église) que comme un modèle idéologiquement fondé et formulé comme tel. L'irruption récente du pluralisme religieux en Espagne, liée à la fraction des immigrés d'origine musulmane, dévoile cependant cette absence de paradigme. Bien sûr, les trois accords de coopération passés en Espagne avec les fédérations protestante, musulmane et juive en 1992 constituent sur le plan formel une reconnaissance assez inédite en Europe occidentale en matière de régulation des religions dites minoritaires ; ceci est vrai en particulier de l'islam, qui a dû au préalable (dès 1989) unifier ses propres organisations représentatives afin de présenter un interlocuteur unique face à l'État (MORERAS, 1996). La démarche, cependant, ne concerne alors que peu d'individus et de communautés et sert davantage l'entreprise symbolique officielle de revalorisation d'un passé médiéval multiculturel de l'Espagne (Al-Andalus) qu'une véritable démarche de régulation. Douze ans plus tard, les données sont sensiblement différentes. Suite aux attentats du 11 mars 2004 en effet, l'une des premières décisions du gouvernement socialiste consiste à annoncer un projet de réforme de la loi organique sur les libertés religieuses<sup>7</sup>. En vigueur depuis 1980, la loi institue un registre sur les communautés religieuses fondé sur la déclaration volontaire et sans mesure incitative. L'objectif affiché est celui du contrôle : au simple recensement des communautés musulmanes, le gouvernement entend rajouter des informations obligatoires sur les mosquées et les imams. L'action de contrôle serait complétée par des politiques de soutien financier aux mosquées, et ce afin de favoriser les imams les plus modérés. Invoqué comme figure repoussoir en 1977-78 au moment de repenser la place de l'Église catholique, le modèle français de laïcité sert cette fois, du moins à l'éditorialiste d'*El País*, de recours face à la gestion du nouveau pluralisme religieux. *El País* surestime probablement la cohérence et la stabilité du modèle français, comme en témoignent les débats depuis 2003 autour de la régulation publique du culte musulman, puis de la loi sur les signes religieux à l'école.

Ce premier niveau d'analyse ne devrait pas se contenter de comparer les niveaux nationaux. L'échelle d'observation, ici, devrait s'étendre du niveau local (WILLAIME et FRÉGOSI, 2001) à l'Europe. On se contentera ici de poser la question : dans quelle mesure le renforcement des institutions européennes se double-t-il d'un processus d'harmonisation ou de différenciation des cultures politiques nationales en matière de régulation étatique du religieux ? Les débats récents animant les travaux de la Convention pour l'avenir de l'Europe autour de la mention de l'héritage religieux de l'Europe ont montré, par exemple, la

<sup>7</sup> « El Gobierno creará un registro obligatorio de mezquitas e imames », *El País*, 8 mai 2004. Sur le traitement étatique de l'islam, voir Joaquín MANTECÓN, « Islam in Spain », in ALUFFI et ZINCONI, 2004.



persistance d'une spécificité française en la matière. Mais le questionnement peut être inversé : dans quelle mesure les appareils religieux contribuent-ils à la légitimation d'institutions européennes en mal de reconnaissance<sup>8</sup> ? L'on glisserait, avec cette seconde interrogation sur le deuxième axe de recherche, celui des régulations religieuses du politique, qui se distancie alors plus franchement vis-à-vis de la filiation juridique des approches mentionnées plus haut.

### Régulations religieuses du politique

L'analyse peut, à la faveur d'un renversement de perspective, devenir à la fois moins classique, plus risquée et peut-être plus fructueuse. À la différence d'une première approche centrée sur les modalités de gestion du religieux par les régimes politiques, on s'interrogera ici sur la portée des régulations religieuses du politique. Nous avons longuement développé ailleurs (ITÇAINA et PALARD, 2006) le repérage de cette régulation religieuse au travers de deux modalités centrales de la prégnance des institutions religieuses dans l'espace public : les pratiques de *médiation*, et les effets à la fois individuels (religion et vote), médians (religion et socialisation militante) et collectifs (matrices religieuses et éthiques économiques) d'une *socialisation* politique marquée par le religieux. Sans reprendre ces éléments empiriques ici, l'on s'attardera néanmoins sur la question centrale : où placer le curseur du niveau d'influence du religieux sur le politique ? Doit-on repérer la trace de ce facteur à l'échelle de l'État ? Des organisations ? Des individus ? Quels sont les effets de la régulation religieuse sur la boîte noire du système politique et de l'action publique ? Ce questionnement correspond au deuxième programme de recherche que D. HERVIEU-LEGER<sup>9</sup> se propose d'ouvrir : quelles sont les modalités de la présence culturelle, invisible ou semi-visible, du religieux dans la construction du débat public, en des matières reconnues comme définitivement profanes ?

Nous nous proposons de discuter ici de ces problématiques fondamentales, à l'échelle de deux territoires, l'un régional mais porteur d'une aspiration nationale institutionnalisée, le Québec, l'autre, étatique et soumise à de fortes tensions infraterritoriales contestant la congruence entre État et Nation, l'Espagne. Les deux territoires partagent un passé historiquement et socialement fortement marqué par une domination du catholicisme sur les pratiques sociales et politiques, et un passage parfois brutal d'un modèle unanimiste de relations entre religion et politique à un modèle pluraliste. Lorsque ce changement historique dans la régulation politique du religieux – *cf.* première partie – est intervenu, doit-on pour autant conclure à la fin des effets matriciels du religieux sur l'action publique ? Cette seconde perspective, pour hypothétique qu'elle soit, pousserait au contraire à relativiser les « ruptures » généralement associées aux changements politiques par le repérage de rémanences et de persistance d'effets matriciels induits.

L'intérêt porte ici sur les effets d'ordre matriciel de l'influence du religieux sur le politique, non seulement dans le mode d'organisation de l'État mais aussi et surtout dans la conception même de ses rapports à la société. À cet égard, et sur un double plan, le Québec constitue à nouveau un bon terrain d'investigation : d'abord, de façon globale, en ce qui a trait aux marqueurs religieux de la culture politique québécoise, ensuite, de façon plus spécifique et pour une période historiquement située mais cruciale en ce qui touche aux clefs d'interprétation du changement politique, à commencer par la Révolution tranquille.

Parmi les modes opératoires en vigueur dans le champ politique, les façons de concevoir les rapports entre la société et le système politique, etc., est-il possible de percevoir une

<sup>8</sup> Voir notamment : FORET et SCHLESINGER, 2006.

<sup>9</sup> *Atelier Religion et Sciences Sociales, op. cit.*, p. 4.

influence du catholicisme ? Deux dimensions, analytiquement distinctes mais fortement interreliées, méritent d'être explorées : la *centralité* étatique et les références à la *communauté*. Au Québec, l'État contemporain – tout particulièrement sous ses formes d'État *Providence* – est comme le légataire d'une Église catholique qui a été elle-même l'*instance centrale* de la société. L'emprise étatique y est parfaitement justiciable de l'approche qui conduit B. Badie et P. Birnbaum à distinguer les configurations étatiques en fonction des traditions religieuses (catholiques vs protestantes) nationales et à souligner ainsi le substrat religieux de la construction de l'État<sup>10</sup>. Les travaux que Leslie S. Laczko consacre à l'analyse plurinationale comparée – Québec, Pologne, Italie et Philippines – de la perception des inégalités sociales viennent confirmer cette influence des organisations religieuses sur les structures étatiques dans le cadre de la « dualité canadienne » (LACZKO, 1998) Le rôle historique joué par les Églises au Canada et particulièrement au Québec invite à l'établissement d'un parallèle avec le modèle *corporatiste catholique européen* proposé par Gøsta ESPING-ANDERSEN (1999), modèle selon lequel l'État providence doit ses particularités à la présence d'institutions religieuses établies, et à leur type de collaboration historique avec les instances politiques<sup>11</sup>. Seconde dimension, la référence à la *communauté* fonde en dernière instance la revendication, au profit du Québec, de droits collectifs et d'un statut de « société distincte ». Pour interpréter le rejet par l'opinion canadienne-anglaise de l'accord du Lac Meech, Jean Crête et André Blais parlent ainsi d'« un *désaccord fondamental* sur la conception du Canada et de la place du Québec au sein du Canada »<sup>12</sup> : la clause de la société *distincte* allait à l'encontre des droits *individuels* reconnus par la charte des droits et libertés. On ne saurait exclure ici l'hypothèse selon laquelle l'importance prise à la communauté, à l'identité collective et aux principes de totalisation et d'unité découle en bonne part du substrat religieux. Le passé religieux du Québec paraît en effet constituer un cadre majeur de formation de son imaginaire national : matrice de la mémoire collective, il fournit des repères, oriente la quête de sens, dicte certaines des attentes prioritaires, contribue à dégager les enjeux sociaux et politiques, définit les « raisons communes » du vivre ensemble et ouvre – parfois – sur l'horizon du « métasocial » (BARONI, 1995, p. 241). Somme toute, comment interpréter autrement la place singulière qu'occupe l'organisation de « grands messes », sous la forme de *sommets*, d'*états généraux* et autres *assises* ou *tables de concertation*. Autant de formes sociales où la priorité est accordée à la quête d'un consensus, et peut-être à son simple dévoilement, enfoui qu'il serait sous l'expression et la défense des intérêts particuliers.

En ce domaine des relations religion-politique, la *Révolution tranquille* constitue-t-elle un moment de rupture – la sortie de la « grande noirceur » – ou s'opère-t-elle plutôt sur fond de continuité, en particulier en ce qui concerne les racines religieuses de la société québécoise ? Ce qui paraît le plus évident, et qui a été le plus souvent retenu, c'est le changement rapide et le processus de modernisation étatique qui s'engage sur les cendres du duplessisme. Avec l'affaiblissement et la position désormais subordonnée de l'Église catholique, dans laquelle le sociologue Joseph Y. Thériault voit une « structure quasi étatique de gestion de la société civile », c'est la place occupée par l'élite clérico-professionnelle qui se voit définitivement remise en cause et, avec elle, les formes traditionnelles de reproduction des rapports sociaux. On ne saurait toutefois être insensible aux éléments de continuité, y compris – et peut-être surtout – au sein des courants politiques les plus radicaux : faisant allusion à sa propre

<sup>10</sup> « L'extension de l'État occidental, l'essor de sa propre bureaucratie et le développement de ses interventions sont directement liés au poids et à l'action de l'Église romaine ». (BADIE et BIRNBAUM, 1979, *op. cit.*, p. 163).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 335. René REMOND développe semblable interprétation à propos de sociétés européennes : « Pour un peuple conquis, opprimé, assujéti à une domination étrangère, surtout si sa religion est différente de celle de l'opresseur, la religion assure le maintien de la personnalité et favorise la conscience de sa singularité ». (1998, p. 156 et 159).

<sup>12</sup> BLAIS et CRETE, 1991, p. 399. Nous soulignons.

expérience militante, le politologue Jean-Marc Piotte reconnaît qu'« on ne fait jamais table rase du passé, même si on le désire. Tout changement radical réalisé ou souhaité conserve toujours, malgré la volonté des protagonistes, une part d'héritage. Je n'insiste pas ici sur la reproduction par les m.-l. [marxistes-léninistes] des pratiques de pouvoir de l'Église catholique : même conception du pouvoir hiérarchique et autoritaire, même morale de discipline et de culpabilité, mêmes confessions (autocritiques), même rapport aux textes (la vérité s'y trouve). Plus fondamentalement, et de façon positive dirais-je, la majorité des militants a transposé dans ses pratiques des valeurs et un désir de communauté qui proviennent du Québec des années cinquante. [...] Comme la plupart des militants, j'ai transposé inconsciemment dans mon engagement politique les valeurs du christianisme » (PIOTTE, 1987, p. 10-11 et 69). On rejoint par là, dans une tout autre posture, l'interprétation de la Révolution tranquille, par bien des côtés iconoclaste, récemment proposée par E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren : on ne saurait comprendre le postduplessisme sans faire référence à l'éthique personaliste. Les auteurs proposent une résolution originale du « faux dilemme » qui résulte de la conjonction « tranquillité »-« révolution » : « Il y a eu à la fois continuité et rupture. Rupture, parce que l'idéologie canadienne-française est passée en l'espace de vingt-cinq ans d'une éthique de type post-tridentine à une éthique de type personaliste ; continuité, parce que cette rupture s'est faite en partie à l'intérieur d'une vision du monde catholique. »<sup>13</sup> En d'autres termes, c'est en raison du rôle proprement révolutionnaire joué par la religion catholique que l'on est fondé à parler d'une « sortie religieuse de la religion ».

À plusieurs égards, le débat québécois se retrouve en Espagne dans les lectures de la transition démocratique de la fin des années soixante-dix. Erigée en modèle d'un changement politique pacifique et obtenu par consensus (*consensuado*), la transition espagnole s'est effectivement déroulée sans processus révolutionnaire à la clé. La gestion de la sortie du régime franquiste a fait l'objet d'un débat chez les « transitologues » entre les tenants d'une approche élitaire (la transition comme résultat d'une transaction entre élites) et les partisans d'une approche culturaliste. Chacune des deux lectures perçoit différemment la place du religieux dans la régulation du changement politique.

Pour le premier courant, la transition est relue soit comme le fruit d'un pacte entre le pouvoir et l'opposition, soit comme une démocratisation planifiée par une partie de l'élite autoritaire. La lecture pactiste, de loin la plus répandue, se révèle pertinente pour rendre compte du déroulement d'une transition dont le caractère consensuel s'affirme à partir des élections de juin 1977. Mais le consensus a été précédé par l'inscription de la démocratisation dans le programme de la réforme politique qui fut élaborée par le gouvernement Suarez, votée par les Cortes franquistes et approuvée par la majorité du peuple espagnol. La sortie de la dictature fut contrôlée, sinon souhaitée, par l'élite autoritaire. À partir de ce constat, certains s'interrogent sur les conditions dans lesquelles les dirigeants franquistes furent amenés à choisir une solution politique impliquant, à plus ou moins long terme, la restitution à leurs adversaires d'un pouvoir qu'ils avaient monopolisé pendant si longtemps. Contrairement à ceux qui situent l'origine de la transition dans un affrontement entre le pouvoir et l'opposition, Francisco CAMPUZANO CARVAJAL (1997) pense que l'intérêt du processus démocratique espagnol vient précisément du fait qu'il puise sa dynamique moins dans un tel affrontement (dont l'existence, du reste, ne fait pas de doute) que dans les conflits qui se développent au sein même de l'élite autoritaire dans les dernières années de la dictature. L'élément central devient ainsi la reconnaissance du *pluralisme interne* du régime. Le pragmatisme politique des nouvelles élites l'emporte sur les pratiques autoritaires des fondateurs. Les nouvelles élites procèdent à une ouverture limitée du régime, puis imposent une solution démocratique.

---

<sup>13</sup> MEUNIER et WARREN, 2002, p. 166. Voir aussi, sur le courant personaliste : ANGERS ET FABRE, 2004.

D'autres, comme William GENIEYS (1997), se positionnent plutôt pour une lecture sociohistorique du rapport qu'entretiennent les élites et l'État en Espagne. L'analyse néoinstitutionnaliste permet ici de reconsidérer le jeu des interactions entre les élites et les structures de la représentation. Ces approches élitistes prennent bien sûr en considération l'Église catholique. On sait comment le choix par Franco de privilégier les courants catholiques et les traditionalistes par rapport aux mouvements fascistes et phalangistes dès la fin de la guerre civile constitue l'une des conditions du maintien du régime durant près de quarante ans. C'est, de même, l'entrée au gouvernement d'élites technocratiques liées à l'Opus Dei en 1957 qui avait pris valeur de changement interne en terme de modernisation et d'ouverture économique relative du régime autoritaire. Vers la fin du régime, l'Église catholique se rapproche de plus en plus de l'opposition, alimentant par là-même les controverses et les transactions au sein d'une élite dirigeante ayant à gérer l'incertitude de l'après-Franco.

Mais ce sont surtout les approches culturalistes qui accordent au facteur religieux une fonction régulatrice dont l'intensité rappelle les lectures de la Révolution tranquille québécoise signalées plus haut. Relativisant la portée du changement de régime dans la culture politique espagnole, Howard J. WIARDA et M. MACLEISH MOTT (2001) soulignent la persistance identique du rôle du catholicisme comme légitimant le politique en Espagne (et au Portugal). Partant de l'opposition entre le protestantisme libéral des États-Unis (logique de compétence et du *contrat*) et le catholicisme latin, pétri de corporatisme et de vision hiérarchique (logique du *statut*), H.J. Wiarda et M. MacLeish voient les effets de l'appartenance catholique dans un certain nombre de caractéristiques jugées spécifiques aux cultures politiques espagnole et portugaise : une inclination vers le patrimonialisme, l'autoritarisme et la répression, le corporatisme et l'organicisme, la mobilisation des masses et le catholicisme informel (sanctuaires de St. Jacques de Compostelle et de Fatima), la modernisation. Si le modèle semble assez opératoire pour les régimes autoritaires franquiste et salazariste, il est moins convaincant au moment d'analyser le passage à la démocratie, où les auteurs affirment que « même si l'Église a perdu son statut institutionnel au sein des gouvernements espagnol et portugais, son rôle comme le *Légitimant* est aussi pertinent qu'avant » (WIARDA et MACLEISH MOTT 2001, *op. cit.*, p. 102). Ainsi voient-ils la trace du catholicisme dans divers indicateurs comme la place accordée au Pape dans les sondages, le statut du roi comme permanence du monisme catholique appelant à un leadership fort, une activité gouvernementale suivant la tradition corporatiste, une faible participation politique. Se réclamant d'un culturalisme plus radical, certaines recherches se sont inscrites aux antipodes des approches élitistes. Le pacte politique n'est possible que s'il existe un consensus implicite autour des fondements du système, donc autour de valeurs partagées qui définissent la citoyenneté et la démocratie (MORÁN, 1999). Laura D. EDLES (1998) englobe ainsi dans une même réprobation les théories fonctionnalistes, structurales et marxistes et celle du choix rationnel élitiste. L.D. Edles propose une approche culturaliste de la stratégie du consensus centrée sur la symbolisation et mettant l'accent sur les facteurs subjectifs et non-rationnels à l'œuvre derrière les processus politiques « rationnels » et les structures socio-économiques « objectives ». Selon cette approche, les transitions politicohistoriques peuvent être comprises comme des processus rituels au sens de V. Turner. La transition espagnole serait ainsi à considérer comme un rite de passage, c'est-à-dire comprenant une phase de séparation (la représentation d'un nouveau départ), une phase de communalisme (la réconciliation nationale et la *convivencia* ou vivre ensemble), une phase de réagrégation (la démocratie parlementaire). Stimulante à plus d'un égard, l'approche court le risque d'un culturalisme excessif au point de dissoudre les institutions dans une sorte d'entre-deux mal défini. Dans cette dernière lecture, le religieux lui-même se dissout au profit d'une approche ritualisante du changement.

Si elles présentent le mérite de se détacher de conceptions purement rationalistes et stratégistes du changement politique, ces approches pèchent souvent par excès de déterminisme. Analysant l'évolution de la démocratie espagnole, plusieurs travaux ont insisté sur la normalisation européenne de l'Espagne et sur la relativisation d'un legs culturel antidémocratique supposé. José Ramón Montero, Richard Gunther et Mariano Torcal ont montré comment l'acceptation forte du principe démocratique s'était accompagnée du développement de la critique des performances des institutions démocratiques, qui peut éventuellement conduire à la désaffection politique. Les attitudes fondamentales vis-à-vis de la démocratie (légitimité, soutien, confiance) et les évaluations de la performance du système démocratique doivent être dissociées (MONTERO, GUNTHER ET TORCAL, 1999). Le cas de l'Espagne montre que les régimes démocratiques peuvent rester stables même s'ils doivent faire face à un très fort mécontentement envers le système. Il est d'ailleurs sans doute plus facile, pour des citoyens qui sont récemment sortis d'une expérience autoritaire, de faire la distinction entre légitimité du régime démocratique et efficacité du système. En Espagne, les critiques sur l'inefficacité du système ou l'insatisfaction vis-à-vis du fonctionnement de la démocratie sont liées à des désaccords idéologiques ou à des oppositions partisans à l'égard du gouvernement, mais ni le mécontentement économique ni le pessimisme politique ni les scandales politiques n'ont remis en cause la légitimité démocratique. Ces données mettent clairement en échec la thèse selon laquelle la culture politique espagnole cacherait des poches importantes de sentiments antidémocratiques (WIARDA et SIQUEIRA WIARDA, 1989).

À notre sens, les mêmes réserves doivent être conservées à l'esprit au moment d'analyser la part du religieux dans la régulation politique démocratique. On pencherait ainsi pour une approche médiane de cette régulation. De façon hypothétique, l'on pourrait arguer, comme au Québec, d'une influence du religieux dans la « mentalité » consensuelle qui avait orienté les débats politiques durant la transition. De façon plus assurée, l'on observera la persistance de la régulation religieuse du politique dans les entreprises de moralisation de l'espace public dont l'Église catholique se fait le porte-parole. Plutôt que de voir dans les interventions de l'Église catholique en matière de politiques sociales ou de traitement politique de la question territoriale l'illustration d'une inadaptation structurelle de l'Église à la démocratie, sans doute faut-il y voir plutôt une critique par l'Église de *certain*s registres de la justification démocratique. Reprenant les catégories d'Amy GUTMANN et Dennis F. THOMPSON (1996), Belén Barreiro (BARREIRO, 2000) a bien montré, avec l'exemple des politiques d'avortement en Espagne et en Italie, comment un enjeu moral allait faire l'objet d'un traitement politique bien distinct selon que l'on se situe dans une conception purement procédurale de la démocratie (la justification par la règle de la majorité), constitutionnelle (le recours aux normes constitutionnelles comme accord minimal sur les valeurs) ou délibérative. Seul ce dernier modèle, selon A. Gutmann et D. Thompson, permettra de résoudre partiellement, dans la mesure où ils mettent en jeu des positions irréconciliables, les conflits moraux en tant que tels. La délibération permet de bien faire émerger toutes les dimensions du problème, de les discuter et de faire émerger des solutions dont la justification ne reposera pas exclusivement sur le fait qu'elles résultent de la règle majoritaire. Il faut donc rester extrêmement prudents au moment d'analyser la posture de l'Église catholique vis-à-vis des politiques publiques. Le regain de tensions entre l'Église catholique et le gouvernement socialiste depuis l'alternance de mars 2004 illustre parfaitement l'actualisation permanente de ces entreprises de moralisation de l'espace public.

Le soutien de la Conférence épiscopale espagnole à la manifestation du 18 juin 2005 mobilisant près d'un million de personnes à Madrid contre la légalisation du mariage homosexuel en constitue l'une des preuves supplémentaires. Ce niveau interprétatif médian tente d'allier une approche des effets « culturels » du religieux sur le politique en les nuancant par une analyse stratégiste de l'action politique des Églises en tant qu'entrepreneurs moraux.

On trouvera trace du même double souci méthodologique à l'échelle européenne, avec la recherche collective en cours autour du rôle du religieux dans les États providence de huit démocraties européennes contemporains<sup>14</sup>.

Avec le débat sur les régulations religieuses du politique, nous rejoignons ici la piste de recherche proposée par D. Hervieu-Léger autour de la persistance de l'influence du religieux dans le « style de la vie politique, le contenu du débat public sur les problèmes sociaux, la définition de la responsabilité de l'État et celle de la responsabilité de l'individu, la conception de la citoyenneté, les représentations de l'autorité, les visions de la nature et de l'environnement, le rapport à la science, les règles concrètes de la civilité, etc. »<sup>15</sup>. Ce n'est pas tant ici la capacité normative effective des institutions religieuses, fortement diminuée sur les terrains considérés ici, que l'on cherche à cerner mais plutôt le maintien partiel des structures symboliques qu'elles ont modelées en termes d'imprégnation culturelle du politique.

### **Le politique dans l'organisation religieuse**

Les organisations religieuses, dans cette troisième perspective, sont considérées comme des institutions politiques, en tant qu'organisations hiérarchisées, organisées selon des relations de pouvoir et fonctionnant de surcroît sur une base dogmatique. Le questionnement méthodologique devient dès lors celui de la validité de la métaphore politico-administrative pour analyser le changement dans les organisations religieuses. On peut, à partir de trois objets empiriques, discuter des apports et des limites de cette démarche.

Le point de départ peut être de nature événementielle. À cet égard, le concile de Vatican II, en tant qu'étape sans doute la plus marquante pour le catholicisme du XX<sup>e</sup> siècle finissant, constitue un objet devenu classique dans cette perspective. Et il n'est pas inutile de noter que les écarts d'interprétation de l'assemblée conciliaire reproduisent en partie les divergences dans la lecture de bien des processus politiques. Ainsi voit-on un cadre classique d'interprétation se mettre en place pour expliquer les courants conciliaires, qui consiste à interpréter la formation des groupes au moyen des catégories de « minorité » et de « majorité », de « progressistes » et de « traditionalistes », etc. Gilles ROUTHIER (2000) s'inscrit en faux face à cette lecture, en montrant que ces clivages étaient doublés par des clivages entre « possibilistes » et « idéalistes », et surtout de groupes nationaux ou régionaux. À l'image des lectures politologiques cherchant à se démarquer des interprétations univoques de type matérialistes ou en termes de domination, G. Routhier voit d'abord en Vatican II le temps d'une réarticulation interne à l'Église du rapport entre local et global. Il s'agit alors d'observer comment, habituée à un gouvernement centralisé, l'Église catholique prenait soudainement conscience de sa diversité (émergence des églises africaines, latino-américaines, etc.) : « À Vatican II, une expérience de la diversité allait également conduire l'Église catholique à se donner une théorie de son gouvernement qui soit capable de rendre compte de cette diversité sans compromettre l'unité qui avait été sauvegardée jusque là par des mesures centralisatrices. » (ROUTHIER, 2000, *op. cit.*, p. 359). L'expérience de la diversité allait donc entraîner l'émergence d'une compréhension de l'Église d'elle-même qui s'appuyait sur la réalité des Églises locales en communion les unes avec les autres. Le débat sur l'abandon du latin et l'usage des langues vernaculaires furent sans doute le signe le plus perceptible de ce débat. Mais ils n'en furent pas l'unique témoin. Le débat sur la liberté religieuse montra en effet l'influence des différents contextes politiques sur la compréhension que l'on avait des droits de l'Église catholique dans la société. Alors que les évêques

---

<sup>14</sup> *Welfare and Religion in European Perspective. A comparative study of the role of the Churches as producers of welfare within the social economy*, Stockholm University, 2003-2005, [<http://www.student.teol.uu/se/wrep/>].

<sup>15</sup> HERVIEU-LEGER, *Atelier Religion et Sciences sociales*, *op. cit.*, p. 4.

espagnols, vivant sous le régime concordataire franquiste, s'y opposaient avec la dernière énergie, les évêques des pays de l'Est, persécutés par les mesures prises par Staline à l'égard du catholicisme, la réclamaient avec presque autant d'ardeur, mais pour d'autres raisons, que les évêques des États-Unis vivant dans un pays pluraliste dont la constitution affirmait dans son premier article la liberté en matière religieuse. La ligne de partage entre les Pères ne suivait donc plus celle, classique, qui voulait distinguer entre majorité progressiste et minorité traditionaliste comme cela était apparu au début des travaux conciliaires. Les positions renvoyaient à des contextes locaux et à des situations politiques particulières : État confessionnel (musulman ou chrétien, catholique et non catholique), État concordataire, régime de séparation où la liberté religieuse est inscrite dans la loi fondamentale du pays, État totalitaire. L'expérience conciliaire constituait ainsi un laboratoire où s'affrontaient non seulement des positions différentes au sein de l'institution, mais également des grilles de lecture des rapports de sens, au-delà des seuls rapports de pouvoir.

L'usage de la métaphore politico-administrative a connu un regain d'intérêt avec le développement, historiquement plus récent, de nouvelles pratiques institutionnelles, à l'échelle diocésaine cette fois. Les synodes diocésains ont ainsi constitué un observatoire intéressant du « gouvernement de l'Église », et, partant, un terrain idéal pour tester les apports et les limites de la métaphore organisationnelle du fonctionnement parlementaire et celle, idéologique, de la référence démocratique. En France, le succès qu'ont connu à la fin des années quatre-vingt et au début des années quatre-vingt-dix les synodes diocésains – ainsi organisés à l'échelle du département – n'est probablement pas étranger à la prégnance d'une redéfinition du système d'action institutionnel de l'Église, qui opère conjointement par consultation, re-territorialisation et re-centralisation. Le diocèse redevient l'unité de référence commune et un espace d'action partagé. Le rôle de l'évêque ne peut que s'en trouver mieux affirmé. Comme le suggère Salvatore Abbruzzese, « tout se passe comme si, après avoir reconstruit le conflit social à l'échelle du temps, en classant les enjeux sociaux par rapport à un avant et à un après, les acteurs sociaux en venaient à appréhender l'univers social à l'échelle de l'espace, en ordonnant la société par rapport à un dedans et à un dehors, par rapport à un local/régional et à un national/global » (ABBRUZZESE, 1999, p. 17).

La vaste *enquête* qui a généralement servi de prélude à leur engagement dans les diocèses où ils ont été organisés s'est révélée implicitement porteuse d'une disqualification des organisations militantes en tant que sources d'informations patentées naguère encore en position dominante parce que reconnues détentrices d'un savoir spécifique et sans réel équivalent sur l'environnement social de l'institution religieuse diocésaine. Le synode mobilise en effet de *nouveaux vecteurs d'information et de communication* ; dans l'éditorial du *Livret I* du synode de Bordeaux (1990-1993) publié en 1990, M<sup>gr</sup> Eyt parle ainsi du synode comme d'une « démarche qui essaiera de toucher toutes les *paroisses*, toutes les *communautés*, tous les *mouvements*, tous les *services* » ; il y voit une « recherche de présence et d'entraide dans les villages et les quartiers ». Les mouvements rentrent pour ainsi dire dans le rang. Sans doute l'attention délibérément portée aux structures locales – tant urbaines que rurales – n'a-t-elle pas vocation à se traduire par une restauration pure et simple de la paroisse d'hier ; le propos épiscopal n'en insiste pas moins sur les atouts d'une *reterritorialisation de l'engagement pastoral* dont les vertus paraissent tenir, au sein du système social lui-même, à la relocalisation – réelle ou supposée – du mode de production du lien social. C'est dans cette perspective qu'il convient de resituer l'appel en faveur de la constitution d'espaces de solidarité et, plus largement, le passage escompté de l'appartenance sociale à l'appartenance spatiale comme référent institutionnel dominant. Cette transformation est fortement soulignée par le vice-recteur de l'Institut catholique de Toulouse, qui dit découvrir dans les synodes diocésains « des hommes, des femmes, des religieux, des prêtres, des laïcs, qui pensent plus large que leur simple groupe d'appartenance immédiat, qui imaginent d'autres formes de

rassemblement et de vie d'Église (...) à la hauteur de leur conscience de ce qui peut être la vie *publique* de l'Église et la vie *publique* de la foi »<sup>16</sup>. L'attention généralement portée en fin de processus synodal au redécoupage du territoire diocésain – en « paroisses nouvelles », « relais paroissiaux », « secteurs », « zones »... – confirme et renforce tout à la fois cette tendance à la reterritorialisation du système d'action religieux sur fond d'affaiblissement constant du courant pastoral naguère porté par les mouvements d'Action catholique, mais sur fond également de transformation – par voie de décentralisation – de l'architecture des systèmes politico-administratifs<sup>17</sup>. La métaphore, ici, serait celle de la montée de l'intercommunalité, une réorganisation en forme de réponse à la rareté (du clergé et des pratiquants). Le temps est désormais celui de la gouvernance d'une Église contrainte à relativiser le modèle centraliste qui lui avait longtemps servi de référence essentielle. À la disqualification de l'autorité classique avait succédé le temps de la montée des mouvements d'action catholique. La gestion du pluralisme, de la rareté et de la position de subordination relative de l'Église dans la société actuelle, ouvrirait un troisième temps, celui de la gouvernance. Le terme reproduit ici, on le sent, toute la polysémie et les contradictions qu'il porte dans les analyses politologiques.

Le troisième exemple proviendrait précisément d'une illustration contemporaine de cette nouvelle phase du « gouvernement (gouvernance ?) de l'Église ». En analysant le rôle des organisations catholiques dans la gestion de l'enjeu migratoire en Espagne, Italie et Portugal (DORANGRICCHIA et ITÇAINA, 2005), on s'attache précisément à considérer une action politique polymorphe, qui s'exprime au moins sur trois tableaux. D'une part, l'Église catholique agit en tant que groupe de pression, en orientant son action vers les producteurs de la norme légale. Les résultats (substantiels, procéduraux ou résiduels) de cette action varient suivant les conjonctures politiques, mais également selon l'équilibre interne des clivages de l'Église. Le deuxième registre d'intervention s'inscrit plus directement dans l'action sociale. Dans les trois pays concernés, ce sont les organisations catholiques – et certains syndicats – qui ont été les premiers producteurs d'une intégration par défaut d'immigrants souvent illégaux, soumis à une législation prohibitive rendant souvent extrêmement difficile l'accès à une situation stabilisée. Or, les pouvoirs publics, loin de sanctionner une action sociale catholique qui aurait pu être perçue comme empiétant sur son terrain, a souvent entériné cette relation de subsidiarité par des systèmes de conventionnement, d'agrément et de subventions diverses. La gouvernance politique locale de l'immigration passe ici par une sorte de pérennisation des situations d'urgence et d'une coconstruction mixte public (autorités administratives)-privé (patronat)-« privé social » (associations) des politiques sociales. Le développement de ce type de relations partenariales n'est pas sans effet sur les transformations internes de l'institution catholique, avec en particulier la montée en puissance d'un corps d'experts parfois plus proches du tiers secteur laïc que de leur hiérarchie religieuse. Enfin, l'interventionnisme catholique auprès des migrants est le révélateur du pluralisme interne de l'institution, que celui-ci s'exprime par le biais des clivages internes au corps épiscopaux nationaux, ou par l'éventail idéologique quasiment complet dans lequel s'inscrivent les organisations catholiques ou d'inspiration catholique d'aide aux migrants. La question du pluralisme interne est renforcée par la problématique spécifique soulevée par l'inscription durable (en Italie et en Espagne du moins) de l'altérité religieuse musulmane accompagnant l'immigration, un changement qui en retour a révélé – plus que provoqué – des clivages interprétatifs forts parmi les catholiques. À l'image de ce qui avait pu être observé en

<sup>16</sup> DERYCKE, 1999, p. 115 ; nous soulignons.

<sup>17</sup> Cf Jacques PALARD, (1999) témoignage de l'intérêt que porte à nouveau l'Église catholique à la question territoriale l'organisation d'un colloque au Sénat, en octobre 1997, par le Comité épiscopal socio-économique et politique, dont les actes ont été publiés sous le titre *Église et société face à l'aménagement du territoire* (1998). L'un des chapitres est consacré au « réaménagement des paroisses ».



France (DE GALEMBERT, 1994) durant les années soixante dix (pour la dimension caritative) et quatre-vingt (pour la dimension religieuse), à la « compassion pour l'exclu » se greffe la crainte de « l'émergence du rival ». La réaffirmation d'une action sociale universaliste est accompagnée par le rappel doctrinaire du refus du relativisme religieux<sup>18</sup>. Ainsi peut-on analyser le débat intracatholique provoqué par l'immigration comme un révélateur de l'articulation parfois heurtée des divers niveaux d'inscription des individus et des communautés au sein de l'institution religieuse.

Ces pistes de recherche, bien sûr, ne sont pas exclusives, loin s'en faut. À l'image des analyses du système politico-administratif, on pourrait par exemple recourir à la monographie organisationnelle pour étudier les phénomènes de pouvoir et de démocratie dans l'Église (MICHELAT et POTEL, 1995), ou bien choisir un courant théologique et l'analyser comme une idéologie politique avec ses sources, son contenu et ses effets<sup>19</sup>, etc. Le caractère métaphorique du transfert des catégories d'analyse doit cependant être conservé à l'esprit en permanence, afin de ne pas réduire la spécificité des institutions religieuses en question.

Les trois pistes retenues ici (régulations politiques du religieux, régulations religieuses du politique, le politique à l'œuvre au sein des organisations/institutions religieuses) ambitionnent de soutenir la relance d'une interrogation politologique autour des permanences et des transformations du religieux et des espaces publics contemporains. La seconde direction de recherche, très partiellement exposée ici, est peut-être la plus prometteuse en termes d'ambition comparatiste et de vertu explicative. Elle ne prend sens, cependant, qu'adossée aux deux autres démarches et à leurs solides bases empiriques et théoriques. L'enjeu, à présent, consistera à convertir l'intuition en véritable stratégie de recherche.

#### REFERENCES

- ABRUZZESE S., « Catholicisme et territoire : pour une entrée en matière », *Archives de Sciences sociales des Religions*, vol. 107, n° 107, juillet-septembre 1999, p. 5-19.
- ANGERS S. et FABRE G., *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000). Les réseaux de la revue Esprit avec La relève, Cité libre, Parti pris et Possibles*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2004, collection « Sociologie contemporaine ».
- BADIE B. et BIRNBAUM P., *Sociologie de l'État*, Paris, B. Grasset, 1979.
- BARREIRO B., *Democracia y conflicto moral : la política del aborto en España e Italia*, Madrid, Istmo, 2000, coll. « Colección Fundamentos, Serie Ciencia Política, 171 ».
- BARONI L., « Les défis du changement dans l'Église », in J. GRAND'MAISON, L. BARONI et J.-M. GAUTHIER (dir.), *Le défi des générations : enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui : recherche-action, sixième dossier*, Québec, Fides, 1995, coll. « Cahiers d'études pastorales, 15 ».
- BAUBÉROT J., « La laïcité française à l'épreuve du temps », *Sciences humaines*, n° 41 (hors-série), juin 2003, p. 48.
- BERGER P.L. (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001, coll. « Questions en débat ».
- BIRNBAUM P., « Introduction », in P. BIRNBAUM (dir.), *Histoire politique des juifs de France : entre universalisme et particularisme*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1990, p. 11.

<sup>18</sup> À ce titre, la déclaration vaticane *Dominus Iesus* a entériné un souci de refondation de l'identité chrétienne. En réaffirmant une distinction entre la *foi théologique* (qui est la seule vérité révélée, incarnée par le dogme catholique), et la *croissance* dans les autres religions (qui correspond à une recherche de vérité), le discours théologique, ici, contraste avec la notion de *communio* (au-delà du simple *accueil* du migrant) qui fonde le magistère ecclésial sur l'immigration (Congrégation pour la doctrine de la foi, *Déclaration Dominus Iesus sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église*, Rome, 6 août 2000).

<sup>19</sup> On mentionnerait par exemple, les travaux sur la théologie de la libération et sur ses effets politiques, notamment en Amérique latine (DROGUS, 1995).

- BLAIS A. et CRETE J., « Pourquoi l'opinion publique au Canada anglais a-t-elle rejeté l'Accord du lac Meech », in R. HUDON et R. PELLETIER (dir.), *L'Engagement intellectuel : mélanges en l'honneur de Léon Dion*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1991, p. 385-400.
- BOUDON R., BESNARD P., CHERKAOUI M. et LECUYER B.-P., *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 1999, coll. « Les référents ».
- CAMPUZANO CARVAJAL F., *L'élite franquiste et la sortie de la dictature*, Paris, l'Harmattan, 1997, coll. « Recherches et documents, Espagne ».
- CARDOSO REIS B. et HANLEY D., « Influence sans domination : le catholicisme dans la vie portugaise au XX<sup>e</sup> siècle », *Pôle Sud*, n° 17 (Religion et politique), novembre 2002, p. 63-80.
- CHAMPION F., « Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », *Social Compass*, vol. 40, n° 4, 1993, p. 589-609.
- COHEN M., « De l'émancipation à l'intégration : les transformations du judaïsme français au XIX<sup>e</sup> siècle », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 88, n° 88, octobre-décembre 1994, p. 5-22.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration Dominus Iesus sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église*, Rome, 6 août 2000.
- DERYCKE H., « Le religieux dans la laïcité : introduction », in Y.-M. Blanchard et al., *Le fait religieux aujourd'hui*, Laval/Nantes, Siloë, 1999.
- DORANGRICCHIA A. et ITÇAINA X., « Le répertoire de l'hospitalité : mobilisations catholiques et politisation de la question migratoire », in E. RITAINE (dir.), *L'Europe du Sud face à l'immigration : politiques de l'étranger*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », p. 185-222.
- DROGUS C. A., « The rise and decline of liberation theology: Churches, faith and political change in Latin America », *Comparative Politics*, vol. 27, n° 4, July 1995, p. 465-477.
- EDLES L.D., *Symbol and Ritual in the New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, coll. « Cambridge cultural social studies ».
- ÉGLISE CATHOLIQUE, CONFÉRENCE EPISCOPALE FRANÇAISE et COMITE EPISCOPAL SOCIO-ECONOMIQUE ET POLITIQUE, *Église et société face à l'aménagement du territoire*, Paris, Bayard Éd. du Centurion/Éd. du Cerf, 1998, coll. « Documents d'Église ».
- « El Gobierno creará un registro obligatorio de mezquitas e imames », *El País*, 8 mai 2004.
- ESPING-ANDERSEN G., *Les trois mondes de l'État providence : essai sur le capitalisme moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, coll. « Le Lien social ».
- FABRE R., *Les protestants en France depuis 1789*, Paris, Éd. la Découverte, 1999, coll. « Repères, 273 ».
- FORET F. et SCHLESINGER P., « Le religieux dans la légitimation de l'Union européenne », communication à la Conférence internationale AFSP/ABSP/FUCAM, *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, 16-17 février 2006, Ateliers des FUCAM, Mons.
- FRANÇOIS B. et NEVEU E., « Pour une sociologie politique des espaces publics contemporains », in B. François et E. Neveu (dir.), *Espaces publics mosaïques : acteurs, arènes et rhétoriques des débats publics contemporains*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999, coll. « Res publica », p. 13-58.
- GALEMBERT DE C., « L'exclu et le rival : l'Église catholique et les musulmans en France », in G. KEPEL (dir.), *Exils et royaumes : les appartenances au monde arabo-musulmans aujourd'hui : études réunies pour Remy Leveau*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994, p. 365-384.
- GENIEYS W., *Les élites espagnoles face à l'État : changements de régimes politiques et dynamiques centre-périphérie*, Paris, l'Harmattan, 1997, coll. « Logiques politiques ».
- GUTMANN A. et THOMPSON D. F., *Democracy and Disagreement*, Cambridge (Mass.)/Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- HERMET G., BADIE B., BIRNBAUM P. et BRAUD P., *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, A. Colin, 2000, coll. « Cursus, Droit et Science politique ».
- HERVIEU-LEGER D., *Atelier Religion et Sciences Sociales (éléments de proposition tout à fait provisoires)*, réseau Eurhist, Penser l'histoire de l'Europe, Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales, [<http://www.ehess.fr/eurhist/participants/textes-chercheurs/hervieu.pdf>].
- ITÇAINA X. et PALARD J., « Médiation et socialisation. Les contributions du catholicisme à la régulation religieuse du politique », in P.-A. TURCOTTE et J. REMY (dir.), *Médiations et compromis : institutions religieuses et symboliques sociales. Contribution à une relecture des classiques de la sociologie*, Paris, l'Harmattan, 2006, coll. « Logiques sociales », p. 211-235.
- LACZKO L.S., « Inégalités et État providence : le Québec, le Canada et le monde », *Recherches sociographiques*, vol. 39, n° 2-3 (Québec et Canada : deux références conflictuelles), 1998, p. 317-340.
- MANTECÓN J., « Islam in Spain », in R. ALUFFI et G. ZINCONI (eds.), *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, Leuven, Peeters, 2004.
- MEUNIER E.-M. et WARREN J.-P., *Sortir de la « Grande noirceur » : l'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery (Québec), Ed. du Septentrion, coll. « Les cahiers du Septentrion, 22 », 2002.
- MICHELAT G. et POTEL J., « Pouvoir et démocratie dans une congrégation religieuse féminine », *Revue française de science politique*, vol. 45, n° 2, 1995, p. 227-258.

- MONTERO J.R., GUNTHER R. et TORCAL M., « Légitimité, mécontentement et désaffection dans les nouvelles démocraties : le cas de l'Espagne », *Revue française de science politique*, vol. 49, n° 2, 1999, p. 171-204.
- MORÁN M. L., « Los estudios de cultura política en España », *Revista española de investigaciones sociológicas*, n° 85, 1999, p. 97-129.
- MORERAS J., « Les Accords de Coopération entre l'État espagnol et la Commission Islamique d'Espagne », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 12, n° 1, 1996, p. 77-90.
- PALARD J., « Les recompositions territoriales de l'Église catholique entre singularité et universalité. Territorialisation et centralisation », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 107 (Catholicisme et territoire), n° 107, juillet-septembre 1999, p. 55-75.
- PALARD J., « Religion et politique dans l'Europe du sud : permanence et changement », *Pôle Sud*, n° 17 (Religion et politique), 2002, p. 23-44.
- PIOTTE J.-M., *La communauté perdue : petite histoire des militantismes*, Montréal, VLB Éditeur, 1987, coll. « Études québécoises ».
- PROESCHEL C., « Les relations Église-État dans la Constitution espagnole de 1978 : philosophie d'un système », *Pôle Sud*, n° 18 (Georges Contogeorgis (dir.), « La Grèce du politique »), mai 2003, p. 133-149.
- RÉMOND R., *Le catholicisme français et la société politique : écrits de circonstance, 1947-1991*, Paris, les Éd. de l'Atelier, 1995, coll. « Églises-sociétés ».
- RÉMOND R., *Religion et société en Europe : essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, 1789-1998*, Paris, Éd. du Seuil, 1998, coll. « Faire l'Europe ».
- ROUTHIER G., « Gouvernement centralisé et activité mondialisée. Le cas de l'Église catholique », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 7, n° 2, 2000, p. 355-383.
- Social Compass*, vol. 37, n° 1, March 1990.
- Social Compass*, vol. 40, n° 4 (State reconstruction of the religious field), 1993.
- TACKETT T., *La Révolution, l'Église, la France : le serment de 1791*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, coll. « Histoire ». *Territoires*, n° 444 (Territoire et religions), janvier 2004, [<http://www.student.teol.uu/se/wrep/>].
- Welfare and Religion in European Perspective. A comparative study of the role of the Churches as producers of welfare within the social economy*, Stockholm University, 2003-2005.
- West European Politics*, vol. 26, n° 1 (MADELEY J.T.S. et ENYEDI Z. (eds), "Church and State in contemporary Europe. The chimera of neutrality"), January 2003.
- WIARDA H. J. et MACLEISH MOTT M., *Catholic Roots and Democratic flowers: Political Systems in Spain and Portugal*, London/Westport (Conn.), Praeger, 2001.
- WIARDA H. J. et SIQUEIRA WIARDA I. (coll), *The Transition to Democracy in Spain and Portugal*, Washington, American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1989, coll. « AEI studies, 482 ».
- WILLAIME J.-P., « Introduction », in J.-P. WILLAIME (dir.), *Univers scolaires et religions*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, coll. « Sciences humaines et religions », p. 10-11.
- WILLAIME J.-P. et FRÉGOSI F. (dir.), *Le religieux dans la commune : régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, 2001, coll. « Histoire et société, 43 ».