



HAL
open science

Religion et politique dans l'Europe du Sud : Permanence et changement

Jacques Palard

► **To cite this version:**

Jacques Palard. Religion et politique dans l'Europe du Sud : Permanence et changement. Pôle Sud - Revue de science politique de l'Europe méridionale, 2002, Religion et politique, 17, pp.23-44. 10.3406/pole.2002.1283 . halshs-03047030

HAL Id: halshs-03047030

<https://shs.hal.science/halshs-03047030>

Submitted on 3 May 2022

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Religion et politique dans l'Europe du Sud : Permanence et changement

Mr Jacques Palard

Citer ce document / Cite this document :

Palard Jacques. Religion et politique dans l'Europe du Sud : Permanence et changement. In: Pôle Sud, n°17, 2002. Religion et politique. pp. 23-44;

doi : <https://doi.org/10.3406/pole.2002.1283>

https://www.persee.fr/doc/pole_1262-1676_2002_num_17_1_1283

Fichier pdf généré le 23/04/2018

Résumé

L'analyse des relations qui se nouent entre la sphère du politique et celle du religieux à l'échelon national conduit le chercheur à se situer à trois niveaux distincts mais complémentaires d'observation. Outre ceux des institutions et des comportements individuels et collectifs, l'attention gagne à se porter sur la structure matricielle, sorte de mémoire longue, par laquelle le religieux continue à exercer ses effets quand bien même s'amenuise son pouvoir magistériel ou normatif. À cet égard, et malgré de profondes différences dans leurs itinéraires politico-religieux et dans leur configuration présente, les pays de l'Europe du Sud partagent un héritage commun : l'Église catholique - et l'Église orthodoxe en Grèce - a largement contribué à forger la conception anthropologique du politique et du bien public qui y prévaut, et à construire le lien social.

Abstract

The analysis of the relations between the political and religious spheres conducts the researcher to three distinct, but complementary, levels of observation. Beyond the institutional and the individual and collective behaviour levels, he has to focus on the matricial structure (a kind of long term memory) of religion which maintains its effects despite its normative weakening. South european countries, which have different historical trajectories and existing configurations, share, from this point of view, a common heritage. The catholic church — and the orthodox church in Greece — had widely contributed to the constitution of the anthropological conception of politics and common wealth which prevails in those countries, and to the formation of the social link.

Religion et politique dans l'Europe du Sud : Permanence et changement

Jacques Palard
IEP de Bordeaux/CNRS

Résumé/Abstract

L'analyse des relations qui se nouent entre la sphère du politique et celle du religieux à l'échelon national conduit le chercheur à se situer à trois niveaux distincts mais complémentaires d'observation. Outre ceux des institutions et des comportements individuels et collectifs, l'attention gagne à se porter sur la structure matricielle, sorte de mémoire longue, par laquelle le religieux continue à exercer ses effets quand bien même s'amenuise son pouvoir magistériel ou normatif. À cet égard, et malgré de profondes différences dans leurs itinéraires politico-religieux et dans leur configuration présente, les pays de l'Europe du Sud partagent un héritage commun : l'Église catholique – et l'Église orthodoxe en Grèce – a largement contribué à forger la conception anthropologique du politique et du bien public qui y prévaut, et à construire le lien social.

The analysis of the relations between the political and religious spheres conducts the researcher to three distinct, but complementary, levels of observation. Beyond the institutional and the individual and collective behaviour levels, he has to focus on the matricial structure (a kind of long term memory) of religion which maintains its effects despite its normative weakening. South european countries, which have different historical trajectories and existing configurations, share, from this point of view, a common heritage. The catholic church – and the orthodox church in Greece – had widely contributed to the constitution of the anthropological conception of politics and common wealth which prevails in those countries, and to the formation of the social link.



Mots-Clés/Keywords

Religion, christianisme, sécularisation, Europe du Sud, système politique,
Christianism, political system, religion, secularization, South Europe

“Évidemment, le problème essentiel à poser et à résoudre c’est le passage d’une primauté ancrée à Gênes, à une primauté hollandaise... Pourquoi le Nord a-t-il gagné? On dit d’ordinaire, à la suite de Max Weber, que la victoire du Nord a été la victoire du protestantisme, celui-ci ayant mieux accueilli et assimilé, voire fabriqué, le capitalisme que le catholicisme romain. Certes, le Nord qui l’emporte, ce sont les pays protestants, les Provinces-unies, bientôt l’Angleterre, bientôt une certaine Allemagne. Mais le capitalisme n’est pour rien dans l’aventure. Toutes les pratiques capitalistes que le Nord va utiliser, Venise ou Gênes ou Barcelone ou Séville ou Lisbonne les connaissaient déjà. Le Nord n’a fait que copier le Sud. (...) À partir des années 1570, la mer Intérieure est de plus en plus fréquentée par les navires nordiques, serviteurs zélés, transporteurs sans rivaux, corsaires à l’occasion, fraudeurs en diable (...). Une guerre économique, longue, sournoise, a suivi et facilité le repli italien. Que la Méditerranée n’ait pas retrouvé sa primauté, sa splendeur relative, vient de ce qu’elle a été placée alors en position seconde, nous dirions marginalisée. Mais la décadence italienne n’est rien à côté des replis de l’Islam méditerranéen, d’Istanbul au Maroc, ou à côté des difficultés de l’Espagne, elle aussi victime de sa grandeur passée.”

Fernand Braudel, “En Méditerranée, les siècles de gloire matérielle”, in *Autour de la Méditerranée*, Paris, Ed. de Fallois, 1996, p. 453.

“Pourquoi le Nord a-t-il gagné?” Cette question, posée par le spécialiste de la Méditerranée et du monde méditerranéen à l’époque de Philippe II, n’a pas seulement valeur pour l’historien. Elle rencontre plus qu’un simple écho dans les recherches actuelles de sciences sociales, dont témoigne par exemple l’interrogation posée aux participants du colloque organisé en 1996 par le Pôle universitaire européen de Montpellier: “L’Europe du Sud est-elle en retard?”. Dans son introduction à la publication des Actes de cette rencontre, Paul Allières accorde une place spécifique à la dimension religieuse du clivage Nord-Sud, dans une perspective délibérément socio-historique, et propose d’éclairer les recompositions institutionnelles des territoires par une anthropologie politique des cultures religieuses (Allières, 1996, pp. 12-15). Une autre question vaut dès lors d’être posée: est-ce “parce que l’Europe du Sud serait restée prise dans l’imaginaire catholique que son déclin se serait accumulé”? (p. 13).

S’interroger ainsi sur les relations qui se nouent entre religion et politique dans un sys-

tème social donné ne paraît guère soulever, de prime abord, d’insurmontables difficultés. Il ne s’agit, somme toute, que de démonter des rapports, estimés “logiques”, de causalité et d’interférence: le sous-système religieux et le sous-système politique s’interpénètrent en effet l’un l’autre, que ce soit au plan des représentations et des croyances, à celui des formes de socialisation et de mobilisation ou à celui des processus de légitimation des acteurs et des systèmes d’action. Ainsi, les pouvoirs publics et les confessions religieuses élaborent entre leurs instances des conventions de reconnaissance et de collaboration, ou coexistent au contraire sur le mode de la séparation voire de la concurrence; les facteurs religieux des comportements électoraux peuvent faire l’objet de calculs de coefficients de corrélation et d’“explication” statistique; les courants idéologiques mêmes ne sont pas entièrement dissociables des univers religieux dans lesquels ils se sont élaborés, non plus d’ailleurs que les intérêts religieux ne sont étrangers aux rapports de forces politiques. Au total, l’observateur attentif et méthodique

devrait être ainsi en mesure d'identifier des principes d'intelligibilité des relations qui s'établissent entre le religieux et le politique, dans les domaines conjoints des implications personnelles, des attitudes d'identification collectives et de la construction des échanges inter-institutionnels.

En fait, les *configurations* à analyser se révèlent souvent plus complexes et plus difficiles à appréhender : elles évoluent fortement dans le temps, plus d'ailleurs sur le mode de la sédimentation que sur celui de la simple substitution, et elles diffèrent dans l'espace, d'un pays à l'autre voire d'une entité régionale à une autre, et pareille différenciation s'avère d'autant plus significative que les territoires concernés ont en partage la même confession religieuse dominante. L'approche comparative permet dès lors d'enrichir la recherche interprétative et d'amorcer l'élaboration d'une typologie.

C'est somme toute ce à quoi invite l'analyse des rapports entre religion et politique en *Europe du Sud* : Espagne, Portugal, Italie, France et Grèce. Exception faite de ce dernier pays, qui représente à lui seul un type spécifique de relations entre religion – orthodoxe, en l'occurrence – et politique, cette zone recouvre une large fraction de l'Europe catholique, à laquelle se raccordent également la Belgique et l'Irlande, et paraît faire montre d'une indiscutable unité. René Rémond est en effet largement fondé à souligner qu'en Europe, en matière de laïcisation et d'anticléricalisme, "la vraie différence (...) est entre pays catholiques et pays protestants" (Rémond, 1998, p. 291). Plus précisément, l'élucidation de cette différence lui semble devoir être rapportée à l'organisation interne, à la discipline ainsi qu'à l'orientation "ecclésiologique" par lesquelles le catholicisme romain se distingue du protestantisme. L'analyse de ce clivage va de pair avec un constat plus large : celui d'une forte prégnance du

poids de la religion dans la vie sociale et politique : "La religion a tenu partout en Europe – et dans un passé encore proche – une position éminente : la discussion à son sujet a été au cœur des débats philosophiques et des controverses politiques. Son influence a été presque sans égale à certains moments de notre continent. Ne pas la prendre en considération serait s'interdire de comprendre une partie essentielle des préoccupations, des réactions et des comportements. Elle fait partie intégrante de l'histoire générale, qu'elle intéresse à plus d'un titre : politique, religieux, institutionnel, culturel" (Rémond, 1998, p. 17).

Si l'on convient de distinguer des degrés d'approfondissement croissant de l'analyse, de ce qui est le plus facilement objectivable et le moins contestable à ce qui relève du plus implicite, on peut dégager au moins trois niveaux d'appréhension des relations entre le religieux et le politique : le *niveau institutionnel*, qui se manifeste dans les formes organisationnelles des rapports entre l'Église et l'État, notamment au plan de l'organisation scolaire ; le *niveau des comportements* individuels ou collectifs, tant religieux, en termes de "pratiques" ou de comportements prescrits, que politiques, en particulier électoraux ; enfin, le niveau que l'on pourrait qualifier de *matriciel*, en ce qu'il permet de déceler dans les représentations idéologiques et jusqu'aux conceptions mêmes de l'agir politique le poids structurant et rémanent du religieux. Est-il besoin d'ajouter que les relations entre religion et politique ne doivent pas être prédéfinies comme unilatérales ? En effet, dans les transformations ou les adaptations auxquelles elles sont soumises, les Églises sont conduites, le plus souvent à leur insu ou à leur corps défendant, à s'inspirer des modèles politiques qui prévalent dans leur système politique d'appartenance, par effet de symbiose ou par ajustement contraint.

L'organisation des rapports entre les Églises et l'État

Le poids de l'histoire

Dans l'Europe catholique, l'État apparaît comme l'héritier d'une Église qui a longtemps constitué l'instance centrale de la société, inspiratrice de représentations collectives et pourvoyeuse de cadres institutionnels. L'emprise étatique, qui s'est accompagnée d'une propension à la centralisation et à la bureaucratisation, est parfaitement justiciable de l'analyse qui conduit Bertrand Badie et Pierre Birnbaum, dans la ligne des travaux de Stein Rokkan sur la formation des identités politiques (1975), à distinguer les formes prises par l'État en fonction des traditions religieuses nationales (en l'occurrence, catholiques *vs* protestantes) et à mettre ainsi en exergue le "substrat religieux de la construction étatique". Les auteurs soulignent que 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 : "Il est incontestable que le christianisme a joué, dans la construction et 'l'invention' de l'État, un rôle majeur, qui n'a cessé de croître à mesure que la religion chrétienne a proclamé l'autonomie du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir temporel et dessiné ainsi, en négatif, les contours d'un champ politique spécifique qui a été peu à peu conduit à élaborer lui-même sa propre formule de légitimité ainsi qu'un mode original et nouveau de fonctionnement ²" (Badie, Birnbaum, 1979, pp. 159-160). La réforme grégorienne et la querelle des investitures marquent des étapes cruciales d'un tel processus de séparation entre le spirituel, titulaire de l'*auctoritas*, et le temporel, titulaire de la *potestas*. Le renforce-

ment 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 socio-politiques 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 souveraineté³. 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. Est particulièrement éclairante à cet égard la dichotomie qu'opère Françoise Champion entre la "logique de laïcisation", caractéristique des pays catholiques et la "logique de sécularisation", caractéristique des pays protestants : dans le premier cas, le pouvoir politique entend soustraire autant qu'il lui est possible, sur fond de conflit entre cléralisme et anticléralisme, les diverses sphères de l'activité sociale à l'emprise de l'Église et reléguer la religion dans la sphère privée ; dans le second cas, il y a transformation conjointe et progressive de la religion et des différentes sphères de l'activité sociale : "l'émancipation de la société à l'égard de la religion s'opère par l'évidement du rôle de l'Église. (...) L'État moderne n'entre pas en conflit avec une Église transnationale ; tout au contraire, les Églises protestantes sont partie prenante de l'identité de chacun des États-nations" (Champion, 1993, pp. 592-593). L'auteur observe toutefois que dans les pays de tradition catholique des éléments de la logique, singulièrement en Espagne et en Italie, viennent fortement moduler la logique de laïcisation (p. 607).

Danièle Hervieu-Léger apporte un prolongement à cette perspective par l'évocation d'une vision analogiquement religieuse

de l'histoire et du progrès : en Europe, les représentations religieuses ont permis à la société de se penser comme capable d'autonomie ; sans doute la modernité des sociétés occidentales s'est-elle historiquement édifiée sur les décombres de la religion, "mais, dans tous les cas, la façon qu'a eue la modernité de penser l'histoire est demeurée *durablement intérieure à la vision religieuse* dont elle s'est arrachée pour conquérir son autonomie. (...) La vision religieuse du Royaume de Dieu à venir (l'"*eschatologie*") et la vision moderne de l'histoire présentent des affinités qui marquent autant la continuité que la rupture de la modernité d'avec l'univers juif et chrétien dont elle sort" (Hervieu-Léger, 1996, p. 16). On rejoint par là l'approche de Carl Schmitt, pour qui tout concept de la théorie moderne de l'État est un concept théologique sécularisé, et qui estime que la stabilité de l'État est justiciable d'une analyse en termes de théologie politique (Schmitt, 1988) ⁴. Weber lui-même considère l'Église romaine d'occident comme l'une des grandes forces religieuses rationalistes de l'histoire (Ladrière, 1986, p. 114).

L'étude des relations entre confessions religieuses et pouvoirs publics, qui débordent le seul domaine du régime administratif des cultes, est évidemment indissociable d'une telle approche diachronique. L'histoire est longue, en effet, des conflits qui ont vu s'opposer pouvoir religieux et pouvoir politique sur fond de lutte pour la gestion des biens symboliques et le contrôle de l'ordre social. Pour s'en tenir à l'exemple de la France, on peut "lire" la Révolution de 1789 et ses avatars – à commencer par le Concordat de 1801 – comme une inversion du rapport des forces politico-religieuses, en l'occurrence le passage de la régulation religieuse de l'État à une régulation étatique de la religion ⁵. L'adoption de la Constitution

civile du clergé par l'Assemblée nationale, une dizaine d'années plus tôt, en juillet 1790, avait représenté une "révolution culturelle" fondatrice : l'affirmation de la primauté de la nation sur toutes les autres sources de légitimité est alors synonyme d'une véritable subordination du religieux au politique.

Des situations nationales évolutives et contrastées

En introduction à l'*Annuaire européen d'administration publique* paru en 2000 et consacré aux "régimes administratifs des cultes", Jean-Marie Pontier présente les principaux motifs susceptibles de conduire à l'établissement d'un compromis entre autorités religieuses et autorités politiques (Pontier, 2000, pp. 15-17). En premier lieu, un régime juridique est indispensable dans la mesure où le religieux ne saurait appartenir à la seule sphère privée, et où le politique ne saurait ignorer les implications politiques des croyances et des organisations religieuses. En outre, dans les démocraties occidentales, la liberté de culte relève des droits fondamentaux, ce qui entraîne l'attribution des moyens concrets d'exercice de cette liberté. Enfin, l'adhésion à une confession religieuse va de pair avec le développement d'activités complémentaires du culte, à caractère social et éducatif et dont les pouvoirs publics ne sauraient se désintéresser. On ne doit évidemment pas tenir pour négligeable le rôle joué par la papauté dans l'élaboration de ce système d'échange et dans la labellisation des régimes politiques : *de facto*, Rome a joué la carte des États autoritaires qui accordaient une reconnaissance explicite à l'Église catholique, comme le montrent les accords, de caractère notamment concordataire, conclus entre Rome, d'une part, et, d'autre part, l'Ita-

lie fasciste (1929) et l'Allemagne nazie (1933); là où fut établi le sécularisme constitutionnel, comme aux Pays-Bas et en Belgique, le pape ne l'a certes pas condamné mais il ne l'a pas non plus promu en modèle de la politique catholique... (Girvin, 2001, p. 16).

La Constitution espagnole de 1978 pose trois principes généraux, qui seront développés par la loi organique du 7 juillet 1980 sur la liberté religieuse: cette liberté figure parmi les droits fondamentaux; l'État revêt un caractère non confessionnel; enfin, l'État a le devoir de collaborer avec les confessions religieuses (Bon, 2000, p. 79). La rupture est ainsi clairement marquée avec le régime franquiste: celui-ci, à l'encontre de la constitution de la seconde République (1931), qui avait établi la séparation de l'Église et de l'État, renoue avec la conception d'instances étatiques confessionnelles dont l'action entend s'inspirer de la défense de la doctrine et des valeurs catholiques, impliquant notamment l'indissolubilité du mariage; le Concordat, signé en 1953, vient donner forme officielle au national-catholicisme franquiste et dote l'Église d'un statut public. Toutefois, le régime administratif des cultes adopté au cours de la période de transition démocratique ne s'opère pas sous le signe de la rupture: il ne présente nullement les traits d'un système de stricte séparation, comme il ressort tout particulièrement de la reconnaissance des effets civils du mariage religieux. L'article 16-3 de la Constitution, qui a donné lieu à forte polémique lors des travaux constitutifs, stipule que "les pouvoirs publics *tiendront compte* des croyances religieuses de la société espagnole et entretiendront de ce fait des relations de coopération avec *l'Église catholique* et les autres confessions". La mention explicite du catholicisme, qui découle à l'évidence de l'importance comparée des diverses confessions, contrecarre la stricte égalité de traite-

ment. Il est par ailleurs à noter que, lors de la signature des accords de janvier 1979 qui fondent les relations entre l'État et l'Église catholique, la partie cocontractante n'est pas la conférence épiscopale espagnole mais le Saint-Siège, ce qui donne à ces accords la caractéristique de traités internationaux et renforce la prééminence de fait de l'Église catholique. Les dispositions financières confirment également cette position asymétrique: au cours des vingt dernières années, au système traditionnel d'attribution d'une dotation globale par l'État à l'Église, s'est progressivement substitué le reversement d'une partie de l'impôt sur le revenu des contribuables qui en ont accepté le principe (ce pourcentage est de l'ordre de 0,5 % de l'impôt sur le revenu des personnes physiques; le contribuable a la possibilité de cocher la case Église et/ou la case ONG) ⁶. L'Espagne offre en outre une excellente illustration du rôle de médiation institutionnelle et de légitimation qu'est en mesure de jouer une Église nationale en période de transition démocratique. Xabier Itçaina note à cet égard que le ralliement de l'Église catholique espagnole fut déterminant dans l'acceptation de la démocratie par des secteurs encore réfractaires de la société ⁷, d'autant que, délibérément, aucun grand parti démocrate-chrétien n'y fut alors créé. Dans ce processus, le Concile de Vatican II (1962-1965) occupe une place singulière: il a constitué un véritable choc pour la plupart des évêques espagnols, à commencer par la déclaration sur la liberté religieuse. Des prêtres et des laïcs saisirent l'occasion et pressèrent la vieille génération de la hiérarchie catholique d'introduire des changements et de revoir la structure autoritaire de l'Église, la définition de sa place dans la société et sa stratégie d'alliance avec l'État franquiste (Pérez-Díaz, 1993, p. 163). Peter Berger estime par ailleurs que l'une des causes importantes de la réussite économique qui a marqué les années

de déclin du régime de Franco réside dans l'influence exercée par l'Opus Dei : fondé par Josémaria Escrivà de Balaguer⁸, ce mouvement a en effet mêlé "une rigoureuse orthodoxie théologique et une adhésion à l'économie de marché dans le domaine économique" (Berger, 2001, p. 35). X. Itçaina évoque la légitime interprétation de l'Opus Dei en termes d'ajustement à la sécularisation ou d'adaptation réussie de l'Église conservatrice à la modernité.

La situation portugaise est aussi un pur produit de l'évolution historique. La première tentative de laïcisation a été conduite par le marquis de Pombal, Premier ministre de 1750 à 1777, dont l'action a été profondément influencée par l'esprit des Lumières : le Portugal fut alors le premier État européen à interdire les jésuites. Au début du XX^e siècle, la constitution de 1911, élaborée à la suite de l'instauration de la République – qui entraîne la séparation de l'Église et de l'État –, définit un État laïc et établit un enseignement non confessionnel. La constitution de l'*Estado novo* imposée en 1933 par Salazar, qui reste à la tête du pays de 1928 à 1968, maintient la séparation de l'Église et de l'État mais accorde à l'Église catholique un rôle privilégié avant tout ordonné à la consolidation du régime. Le catholicisme, qui est reconnu comme la "religion de la nation portugaise", bénéficie ainsi d'une série de décisions favorables : les dispositions à l'encontre du protestantisme, le développement d'une radio propre (*Radio Renscença*) et la création de l'Université catholique de Lisbonne. On ne doit cependant pas en déduire que l'Église, seule organisation d'importance de la société civile, a exercé une influence politique déterminante et moins encore unilatérale ou unanime : l'opposition d'une partie de l'Église au régime a accompagné la relative croissance économique des années 1960, l'émergence de

courants marxistes dans les universités et les mouvements sociaux et, surtout, le développement des guerres coloniales⁹ (Hamann et Manuel, 1999, p. 87). Au lendemain de la Révolution des Œillets d'avril 1974, la mobilisation de la hiérarchie catholique se fait toutefois particulièrement vive à l'encontre des leaders les plus radicaux du Mouvement des forces armées, afin de prévenir l'éventuelle instauration d'un régime communiste ; *Radio Renscença* constitua alors l'un des points de fixation du conflit. Dans ce contexte, il est évidemment à noter que le Concordat signé entre le Portugal et le Saint-Siège en 1940, et qui reconnaît l'Église catholique comme personnalité de droit international, n'a pas été aboli ; cet accord continue ainsi de garantir le libre exercice de l'autorité et du culte de l'Église catholique, d'assurer l'exemption fiscale du clergé et des séminaires et d'imposer l'enseignement de la religion et de la morale dans les établissements scolaires. La configuration portugaise est également caractérisée par un double contraste : en premier lieu, la forte hétérogénéité territoriale de l'implantation de l'Église catholique, puisque la pratique religieuse, majoritaire au Nord, n'est le fait que de 2 à 3 % de la population du Sud ; en outre, se trouvent en présence une administration de tradition anticléricale, peu portée à accorder sa confiance à l'Église, et un clergé qui reste marqué par les faveurs que lui a accordées la dictature salazariste : "Contrairement à ce qui s'est passé dans l'Espagne voisine, la société et le catholicisme portugais n'ont pas été travaillés par la modernité. L'émigration au Brésil ou en France reste sans influence sur l'Église locale, qui se protège de toute ingérence extérieure" (Vandermeersch, 1994, p. 121). Toutefois, Bruno Cardoso Reis mentionne comme indicateurs de la modération de l'épiscopat portugais son refus de promouvoir un parti catholique et son

engagement en faveur du pluralisme politique.

D'emblée, Daniel-Louis Seiler souligne dans sa contribution que la France "fait figure de cas isolé dans le concert européen pourtant marqué par la sécularisation, et ce au point que la laïcité figure au même titre que l'attachement au service public au rang des valeurs cardinales de l'exception française". Le régime administratif des cultes institué par la loi du 9 décembre 1905, qui met fin à plus d'un siècle de régime concordataire, se veut un système de séparation quasi totale tout en cherchant à "instaurer une laïcité acceptable" : l'article 2 de la loi établit que "la République ne reconnaît, ne salarie et ne subventionne aucun culte". Le chef du Bureau central des cultes au ministère de l'Intérieur n'en souligne pas moins aujourd'hui que ce dispositif législatif, établi dans un climat de conflit exacerbé entre cléricaux et anticléricaux, "aborde le phénomène cultuel avec souplesse et neutralité et même, pourrions-nous dire, avec une bienveillante indifférence" (Le Carpentier, 2000, p. 97). La seule exception prévue par la loi d'un culte dans les lieux publics a trait à la présence d'aumôniers dans les institutions (notamment militaires, hospitalières et pénitentiaires) où des usagers⁸ sont retenus pour des raisons indépendantes de leur volonté; encore convient-il de remarquer que cette présence est une conséquence somme toute logique de la "liberté de culte", également reconnue par la loi. D. L. Seiler note, en outre, que l'Alsace et le département de la Moselle conservent toujours le statut concordataire respecté par la Prusse lors de l'annexion de 1871 et maintenu lors du retour à la France en 1918. Par-delà ce qui peut apparaître comme des entorses à la "lettre" de la loi de séparation, d'autres champs de collaboration entre les pouvoirs publics et les confessions religieuses apparaissent autrement plus déterminants et significatifs. C'est le cas des lieux de culte et

des relations entre l'État et la majorité des établissements d'enseignement privé. Ayant désormais le statut d'édifices publics, l'entretien et la conservation des lieux de culte catholiques affectés à l'exercice public du culte au moment de la promulgation de la loi sont à la charge des pouvoirs publics – l'État en ce qui concerne les cathédrales, et les communes pour les autres églises. En accordant par ailleurs à l'enseignement privé, qui scolarise près de 20 % des élèves des niveaux primaire et secondaire et qui est aux neufs dixièmes catholique, les moyens financiers de sa survie et de son développement, la loi Debré du 31 décembre 1959 constitue une entorse à la stricte application du principe de laïcité. L'échec du projet de loi Savary, à la suite des grandes manifestations organisées au cours du premier semestre de 1984, trois ans après l'entrée en fonction du Président Mitterrand, est venu durablement assurer le maintien du dualisme scolaire en reportant *sine die* une éventuelle prochaine tentative de constitution d'un grand service public et laïc d'éducation. La présence en France d'une importante minorité musulmane – la plus forte proportion des pays européens – pose en termes renouvelés la question de la régulation étatique du religieux (de Galembert, 2001). L'affaire du "foulard islamique" en France à la fin des années 1980 est significative de l'émergence de nouveaux enjeux: en permettant l'expression des convictions religieuses au sein des établissements scolaires publics, le Conseil d'État a finalement arbitré en faveur des libertés individuelles, auxquelles sont appelées à se subordonner les prérogatives de l'État. Le recours à la Convention européenne des droits de l'Homme souligne également l'affaiblissement de la marge de manœuvre des États dans l'organisation nationale du religieux selon des principes qui sont perçus comme hétéronomes par les

acteurs religieux individuels : l'invocation d'une norme supranationale joue en faveur de la reconnaissance du processus d'individualisation religieuse. Dans cette perspective, on peut observer que, par voie indirecte, la participation à la construction européenne constitue désormais pour les musulmans un des moyens de s'inscrire dans le cadre national (Cohen, 2001).

La singularité de la situation italienne tient à deux éléments majeurs : la présence sur le territoire de la péninsule du gouvernement suprême de l'Église catholique, et la longue prédominance sur la scène politique nationale d'un parti politique ouvertement catholique – la Démocratie chrétienne –, force partisane sans équivalent dans les autres pays de l'Europe du Sud (Hanley, 1994), y compris, on l'a vu, dans l'Espagne post-franquiste. Au cours des cent cinquante dernières années, la question religieuse a constamment représenté l'un des enjeux majeurs de la vie sociale et politique italienne. La construction de l'unité du pays s'est faite au prix de la disparition des États pontificaux et de l'occupation de la ville de Rome, et il faudra attendre pas moins de soixante ans pour que soit finalement réglée la "question romaine", avec la signature par Mussolini et le cardinal Gasparri, en 1929, du Traité du Latran, qui va donner naissance à l'État de la Cité du Vatican. C'est cette même année qu'est adopté le concordat, destiné à régir les relations, notamment financières, entre l'État et l'Église catholique italienne : le catholicisme y est proclamé "religion d'État". Ces accords seront intégrés à la charte constitutionnelle de 1947 avec l'aval du Parti communiste italien ; les partis de gauche n'ont d'ailleurs pas fait de la question religieuse l'un des enjeux clés du débat politique. Au cours des décennies qui suivent la Seconde guerre mondiale, l'influence exercée par des acteurs religieux de premier plan,

au rang desquels le pontife romain et les leaders de l'épiscopat italien, ne parviendra pas à empêcher le vote de textes législatifs qui autorisent le divorce et l'avortement, dispositions qui seront ensuite entérinées par des scrutins référendaires d'initiative populaire, respectivement en 1974 et en 1981. Il convient également de souligner que l'emprise, *de facto* et *de jure*, du catholicisme ne fait pas obstacle, dans la foulée même de la signature des Accords du Latran, et, plus récemment, dans le contexte de l'adoption du nouveau concordat de 1984, à la signature d'ententes avec les cultes autres que catholiques (vaudois, méthodiste, adventiste, pentecôtiste, juif, baptiste, luthérien, Témoins de Jéhovah, ...). Il est à noter que le concordat de 1984, qui s'oriente vers un système de "séparation contractuelle", ainsi que la garantie apportée au pluralisme culturel sont l'œuvre du premier gouvernement à direction socialiste. La situation des relations entre les religions n'est toutefois pas de pure égalité : en effet, "l'accord concordataire de 1984, qui ne reconnaît plus le catholicisme comme religion d'État et qui constitue plus un aménagement des Accords du Latran qu'une véritable rupture, (...) établit que la République continuera à assurer l'enseignement de la religion catholique dans les écoles publiques non universitaires de toute catégorie et de tout niveau. Cet enseignement est donné par des professeurs reconnus aptes par l'autorité ecclésiastique, en conformité avec la doctrine de l'Église catholique. Les professeurs, nommés par les autorités scolaires avec l'accord des autorités ecclésiastiques, reçoivent une rémunération publique" (Margiotta-Broglio, 2000, p. 160). Aux termes du nouveau texte, "les principes du catholicisme font partie du patrimoine historique du peuple italien".

La Grèce représente un modèle et une culture spécifiques en ce qu'elle se caractérise par une moindre différenciation des sphères poli-

tique et religieuse, à tel point que d'aucuns ont pu parler de "symphonie des pouvoirs". Par rapport au christianisme occidental, elle constitue un espace-temps dont la radicale différence puise pour beaucoup dans une matrice religieuse singulière. Après l'indépendance nationale, acquise en 1830, et pendant le règne du roi bavarois Othon de Wittelsbach, la décision est prise de séparer l'Église grecque du patriarcat œcuménique de Constantinople et de l'instituer comme Église autocéphale, conséquence indirecte de l'indépendance politique d'un État grec qui entend subordonner l'Église à ses propres orientations (Georgiadou, 1995). La limitation de l'influence de l'Église à la sphère proprement religieuse participe alors du modèle occidental de régulation étatique du religieux. Toutefois, ce processus d'inspiration étrangère par décalque du système bavarois demeure largement formel et ne conduit pas à une véritable laïcisation de l'État : les réformes constitutionnelles successives ont d'ailleurs constamment reconnu l'orthodoxie comme la religion "dominante" et "prépondérante" de l'État grec. La pression de l'Église n'y est pas pour rien : l'article 3 de la constitution de 1975, promulguée après la chute de la dictature (1974) au nom de la "Sainte Trinité, consubstantielle et indivisible" et révisée en 1986, stipule que "la religion dominante en Grèce est celle de l'Église orthodoxe orientale du Christ. L'Église orthodoxe de Grèce reconnaissant pour chef Notre seigneur Jésus-Christ est indissolublement liée à la Grande Église de Constantinople et à toute autre Église de même dogme". L'ambivalence de la position de l'État, entre modernisation et césaropapisme, est un produit de l'histoire : d'une part, sous l'Empire byzantin, l'imbrication entre le *sacerdotium* et l'*imperium* a été particulièrement prégnante ; d'autre part, "après la chute de Constantinople, l'Église

orthodoxe fut la seule institution qui survécut dans l'Empire ottoman – l'occupation ottomane dura, on le sait, plus de trois siècles – et qui joua un rôle important (pas seulement religieux) au plan de l'identité ethnique¹⁰. Cela explique que le peuple grec, parfois traditionaliste, souhaite que les deux institutions maintiennent un lien même superficiel" (Makrides, 1994, p. 76) ; on est là dans un contexte qui rappelle par bien des aspects la polyvalence du rôle joué par l'Église catholique québécoise à compter de la conquête de la Nouvelle France par les Anglais au milieu du XVIII^e siècle. Cette imbrication entre politique et religion reste aujourd'hui très forte : l'État grec assure l'éducation religieuse dans l'enseignement primaire et secondaire ; il prend en charge la formation et la rémunération des cadres de l'Église orthodoxe, dont le rôle est essentiellement liturgique, et contrôle la nomination des prélats ; enfin, dans la mesure où l'instruction est censée contribuer au développement de la conscience religieuse, les cours d'enseignement religieux sont inscrits au programme de l'ensemble des écoles. Le poids des acteurs religieux n'a toutefois pas empêché, au cours des années 1980, la légalisation du mariage civil et de l'avortement ainsi que la dépenalisation de la prostitution et de l'adultère. On ne doit pas non plus négliger le mouvement de désaffection ou la relative indifférence d'une large proportion des Grecs modernes à l'égard de l'institution ecclésiastique, non plus que l'émergence de nouveaux mouvements religieux et d'une tendance au syncrétisme. Le poids de l'orthodoxie n'en demeure pas moins très important : il s'exprime par la fonction d'identification socio-politique d'une "religion culturalisée" qui associe étroitement hellénisme et orthodoxie et dans laquelle puisent largement les fêtes nationales et les coutumes locales, à forte

composante religieuse (Anastassiadis, 1996). Dans sa contribution à ce présent numéro de *Pôle Sud*, Georges Contogeorgis note que la position actuelle de l'Église traduit "la crainte (...) que l'État désormais, et surtout la classe politique, n'aient plus besoin d'elle et que même ils la considèrent comme un obstacle aux priorités nationales".

Attitudes et comportements : des évolutions nationales contrastées

Sans chercher à en exploiter l'ensemble des données relatives à la religion, on peut tirer de l'*Enquête européenne sur les valeurs* (réalisée en 1981 et réitérée en 1990 et 1999) un tableau évolutif et comparatif sur quelques points majeurs ou significatifs : la fréquentation des lieux de culte (question posée en 1980, 1990 et 1999), l'identité religieuse subjective (1990 et 1999) et l'opinion à l'égard de la présence de personnes ayant de fortes convictions religieuses dans la fonction publique, indicateur parmi d'autres de la dimension publique de la religion (1999).

On observe en premier lieu une forte hétérogénéité entre les pays considérés, qui traduit une indiscutable différence d'emprise des organisations religieuses nationales dans leur formation sociale respective et leur système politique d'appartenance, ainsi que le montrent leur capacité à encadrer les fidèles et à imposer l'adoption des comportements prescrits. Le clivage apparaît singulièrement net à cet égard entre la France et l'Italie : en 1999, les Français ne sont que 8 % à fréquenter un lieu de culte au moins une fois par semaine alors que les Italiens, avec un taux de 40 %, sont proportionnellement cinq fois plus nombreux ; on notera d'ailleurs que ce taux de pratique religieuse, déjà faible en France en 1981 (12 %), a encore baissé d'un

tiers au cours des deux décennies suivantes alors qu'il a connu une augmentation en Italie et au Portugal. L'identité religieuse subjective présente également un fort contraste : 44 % des Français contre 83 % des Italiens se considèrent comme "quelqu'un de religieux" ; sur ce plan, les Espagnols, avec un taux de 56 %, se rapprochent des Français tandis que les Portugais (85 %) et les Grecs (81 %) s'apparentent aux Italiens. Enfin, les Grecs se distinguent en ce qui concerne le souhait d'une présence plus importante de personnes ayant de fortes convictions religieuses sans la fonction publique : la moitié d'entre eux la souhaite plus importante alors que les répondants des autres pays sont entre un sixième et un quart à partager cet avis. Seul pays de l'Europe méditerranéenne à avoir développé, dans un contexte longtemps très conflictuel, une laïcité forte et institutionnelle, la France constitue, dans ce sous-ensemble continental, le pays le moins "religieux" : en 1999, une majorité des répondants français se situe parmi les "non religieux" (37 %) et les "athées convaincus" (14 %) contre respectivement 9 % et 3 % au Portugal et 11 % et 3 % en Italie. L'Italie et le Portugal présentent à bien des égards un profil qui traduit un regain de l'attachement à l'Église catholique. C'est dire que les processus en cours sont complexes : certains participent de la poursuite d'un mouvement de sécularisation tandis que d'autres traduisent plutôt une tendance à la recomposition, qui peut notamment prendre la forme d'un renforcement de l'attachement religieux et des comportements qui l'attestent. Mais même dans l'hypothèse d'un possible "réenchantement", il demeure difficile de faire la part de l'allégeance à une organisation "rationnelle" et "institutionnelle" de l'offre religieuse et celle d'une légitimation "émotionnelle" et "subjective" de la croyance.

Tableau 1 - Régimes confessionnels et scolaires comparés

Pays	Régime confessionnel	Financement du clergé	Financement des lieux de culte	Statut des écoles Égalité de financ' du privé ou non (% des élèves)	Education religieuse à l'école publique, Contrôle Financement
Espagne	Loi organique 1980 l'Église catholique/ possibilité de 0,5 % de l'IRPP	Subvention à municipalités	Paroisses et - Privées = subventionnées	- Publiques (52 %) <i>public</i>	-confessionnel
France (sauf Alsace Moselle)	Séparation 1905	-paroissial -public: sécur. Soc., retraites, aumôniers après 1905	-État: cathédrales -Municipalités pour les églises construites avec l'État et d'investissem' des coll. locales	- Publiques (80 %) - Privées (20 %): possibilités de contrats	N'existe pas
Grèce	Église d'État	État	État - Privées = confessionnel	- Publiques	<i>public</i>
Italie	Concordat 1984 déduction fiscale	Volontaire, avec volontaire	Prélèvement - Privées <-	- Publiques (92 %) <i>public</i>	confessionnel
Portugal	Séparation 1976 //prof. lib. ou enseignement)	Clergé (charge et municipalités	Paroisses confessionnelles	Publiques <i>public</i>	confessionnel

NB : le mariage religieux a validité civile en Espagne, en Grèce, en Italie et au Portugal.

Source : Yves Lambert (1994, p. 260)

Qu'en est-il en matière de comportements électoraux? Assiste-t-on à un déclin du vote religieux en Europe? Selon Mattéi Dogan (1995, p. 613), "l'individualisation croissante du comportement électoral résulte du déclin parallèle du vote de classe et du vote religieux, ainsi que du déclin de l'affiliation partisane". Mais les données de l'Enquête sur les valeurs des Européens réalisée en 1999 permettent à Pierre Bréchon d'observer que, rapportés aux variables religieuses, "des écarts très sensibles subsistent entre identité de droite et identité de gauche (Bréchon, 2002, p. 114). Le déclin des confessions religieuses ne doit pas conduire à conclure à l'absence de relation, à la fois pour les individus et les groupes, entre l'orientation religieuse et les comportements politiques : (Broughton et Napel, 2001, p. 208). Selon le sondage de la SOFRES consacré au vote des catholiques et publié par *La Croix* du 12 avril 2002, "les catholiques pratiquants réguliers (ceux qui vont au moins une fois par mois à la messe) penchent toujours nettement plus à droite que la moyenne des Français : au premier tour, 74 % d'entre eux voteraient pour un candidat classé à droite, 26 % seulement pour un candidat issu de la gauche". Par ailleurs, sur la base des données recueillies dans les enquêtes Eurobaromètres, des chercheurs grenoblois ont validé l'hypothèse selon laquelle "un accroissement de l'intégration religieuse – mesurée par la pratique et l'autodéclaration –, quelle que soit la religion observée, entraîne des comportements politiques plus conservateurs. (...) Indépendamment des évolutions religieuses et de pratiques qui affectent les pays européens, des contextes politiques qui peuvent 'brouiller' les clivages socio-politiques établis, la religion et le degré de pratique religieuse conservent dans la plupart des cas leur statut de

'variable lourde' dans l'explication du vote" (Cautrès, Pina, Talin, 1997, pp. 5 et 26).

Le poids de la matrice religieuse et les limites de la sécularisation

Les rémanences du religieux

Si l'on se range à l'analyse de Marcel Gauchet sur l'évolution religieuse des sociétés occidentales, on est porté à considérer que croyances "religieuses" et "croyances politiques" forment un couple qui synthétise l'essentiel du mouvement des sociétés et des esprits depuis le milieu du XVIII^e siècle : l'auteur du *Désenchantement du monde* (Gauchet, 1985) voit dans le mouvement par lequel les croyances politiques se substituent aux croyances religieuses l'indicateur majeur de l'émergence des sociétés contemporaines, la marque même du processus de "sortie de la religion". Cette substitution porterait en elle, en effet, "le passage d'une société *hétéronome*, structurée par la religion, à une société *autonome*, qui se donne sa propre loi et se propose l'autogouvernement pour idéal. (...) La croyance religieuse est une croyance dans l'autorité du *passé*, la croyance politique qui émerge à la faveur de ce renversement est une croyance dans l'autorité du *futur*¹¹." (Gauchet, 2001, pp. 3-4) Sans disparaître pour autant comme organisation sociale, la religion n'en perdrait pas moins fondamentalement sa fonction politique et son autorité légitimatrice et normative ultime. Passant d'une position de domination, voire de monopole, liée à sa fonction reconnue de magistère moral, à une position de subordination, elle ne serait plus en mesure de "dire le droit" ou d'imposer "la vérité" (*auctoritas fecit veritas*) : elle ne serait plus que l'une des composantes d'un marché concurrentiel des opinions.

RELIGION ET POLITIQUE

L'assistance au culte

	France			Espagne			Portugal			Italie			Grèce		
	1981	1990	1999	1981	1990	1999	1981	1990	1999	1981	1990	1999	1981	1990	1999
Au moins une fois par semaine	12	10	8	41	33	25	-	33	36	36	40	40	-	-	22
Une fois par mois	6	7	5	12	10	10	-	8	15	16	13	13	-	-	21
Pour les fêtes	13	17	14	10	15	17	-	8	12	19	23	25	-	-	45
Une fois an ou moins souvent	12	14	13	11	13	16	-	28	21	9	8	7	-	-	8
Jamais	57	52	60	25	29	31	-	22	15	21	15	14	-	-	3

Pas d'enquête au Portugal en 1981, pas d'enquête en Grèce en 1981 et 1990.

"Indépendamment du fait que vous alliez ou non à l'Église, diriez-vous que vous êtes..."

	France		Espagne		Portugal		Italie		Grèce	
	1990	1999	1990	1999	1990	1999	1990	1999	1990	1999
Quelqu'un de religieux	48	44	63	56	68	85	82	83	-	81
Non religieux	36	37	28	33	25	9	10	11	-	15
Athée convaincu	11	14	4	6	5	3	3	3	-	2
Ne sait pas, sans réponse	5	5	5	5	2	3	5	3	-	3

Cette question n'a été posée qu'en 1990 et 1999.

"Il vaudrait mieux qu'il y ait plus de personnes avec de fortes convictions religieuses dans la fonction publique"

	France	Espagne	Portugal	Italie	Grèce
Tout à fait ou plutôt accord	12	15	23	21	49
Ni accord ni pas accord	19	31	26	27	26
Plutôt pas accord	15	32	29	37	17
Pas accord du tout	51	12	15	11	6
Ne sait pas, sans réponse	3	11	8	4	2

Cette question n'a été posée qu'en 1999.

Source : *Enquête sur les valeurs des Européens (EVS)*. Les données françaises de cette enquête sont présentées dans Pierre Bréchon (dir.), *Les valeurs des Français. Évolutions de 1980 à 2000*, Armand Colin, coll. U, 2000 ; Olivier Galland et Bernard Roudet (direction), *Les valeurs des jeunes. Tendances en France depuis 20 ans*, L'Harmattan, collection Débats Jeunesses, 2001. Un numéro spécial récent de la revue *Futuribles*, *Les valeurs des Européens* (n° 277, juillet août 2002), rend compte de la comparaison entre pays européens. Parmi les contributeurs, deux rejoignent plus directement les problèmes traités ici : Yves Lambert, "Religion: l'Europe à un tournant" (pp. 129-159), Pierre Bréchon, "Des valeurs politiques, entre pérennité et changement" (pp. 95-128).

Dans son analyse du "religieux face au politique", Jean-Louis Schlegel, qui s'appuie d'ailleurs sur les travaux de M. Gauchet, souligne la faiblesse de chacun des deux pôles, religieux *et* politique. Il serait devenu aujourd'hui habituel de relever la faiblesse du pôle religieux, marqué par l'éclatement, la dissémination et un relativisme croissant: J.-L. Schlegel évoque à cet égard les "croyances flottantes" et le religieux "buissonnier", "bricolé", "hors appartenance"; l'Église catholique n'est plus qu'un groupe minoritaire. Mais la faiblesse du pôle politique n'est pas moins réelle, qui se traduit par un déficit démocratique et symbolique, un manque de responsabilité politique des sociétés civiles, la perte de confiance des gouvernés à l'égard des gouvernants... Il n'est pas sans intérêt d'observer que cette faiblesse du pôle politique est étroitement associée à celle du pôle religieux, dont elle découlerait pour partie: elle serait en effet la conséquence d'une chute de tension entre l'État et l'Église du fait même que l'autonomisation de la société politique a désormais cessé d'être objet d'enjeu et de combat. Dans cette configuration inédite, "l'autonomie de la société civile s'est transformée en sacre des individus. Il en résulte concrètement une affirmation sans précédent de ses droits privés et de la demande face à l'État. (...) La société civile fait loi pour la société politique comme pour la sphère religieuse" (Schlegel, 2001, pp. 41-43). Si l'on élargissait l'analyse à des secteurs adjacents, on verrait que cette crise caractérise aussi, et dans le même temps, les grandes organisations d'encadrement social et politique comme les formations partisans et les appareils syndicaux: on ne saurait en effet comprendre la désaffection qui frappe les mouvements d'action catholique sans la replacer dans le contexte plus large du déclin du militantisme politique et syndical et de

l'évolution profonde des raisons et des modalités de l'engagement (Palard, 2000).

L'analyse radicale de la place de la religion et du politique en régime démocratique, dont la validité ne s'arrête évidemment pas aux frontières nationales, n'invalide pas pour autant l'étude - éventuellement conjointe - des attitudes religieuses et des comportements politiques, même si elle contribue à en questionner et la portée et la signification.

Le cas italien est, de ce point de vue, riche d'enseignement. On sait la profondeur d'une évolution des forces politiques qui a porté au pouvoir, en avril 1996, les héritiers du Parti communiste: Romano Prodi, catholique pratiquant, devient Président du Conseil à la tête de la coalition de centre-gauche de l'Olivier; cette victoire marque une rupture majeure dans les relations entre l'État italien et l'Église catholique, à la fois italienne et romaine. C'est là l'un des effets majeurs de l'implosion de la Démocratie-chrétienne (DC) en 1992 et de sa dissolution en 1993, et, partant, de la fragmentation du vote catholique. On en connaît d'autres incidences: l'effondrement des bastions traditionnels de la DC dans l'Italie du Nord et la montée en puissance de la Ligue d'Umberto Bossi; la perte, avec la disparition du système dit du "collatéralisme" (caractère "collatéral" du monde catholique à l'égard du parti catholique¹²) et d'une formation partisane délibérément inter-classiste, l'instrument privilégié d'intervention de l'Église catholique dans la vie politique. On a là la confirmation de l'analyse développée il y a vingt ans par Paul Furlong (1982, pp. 43-44).

L'Église italienne n'échappe pas, par ailleurs, à un processus de sécularisation interne qui contribue à transformer les formes de l'action religieuse et dont Enzo Pace a dégagé divers indices: l'éthicisation croissante du message religieux, la déclérication progressive des "ressources humaines",

le changement de l'image du prêtre ou de la religieuse et du religieux dans l'opinion, enfin, l'ampleur corrélative des manifestations de l'"inadaptation du clergé et des religieux et religieuses à cette situation (Pace, 1996, pp. 224-225). On doit toutefois garder en mémoire les caractères du paysage religieux développé plus haut et dont résulte le constat selon lequel l'Église italienne fait sans doute beaucoup mieux que résister: "Dans cette Italie dont 88,6 % des habitants se disent catholiques, l'Église a encore de solides fondations. Avec ses deux cent vingt-sept diocèses, ses trente-sept mille prêtres diocésains, ses quelque cinq cents ordinations annuelles (cinq fois plus qu'en France), elle peut compter sur 15 % du clergé présent dans le monde, même si ce clergé est en voie de vieillissement" (Lucet, 1999, p. 42). Surtout, les indicateurs de pratique religieuse sont, exception faite de l'Irlande, les plus élevés de l'Europe catholique: le taux de participation à la messe dominicale des jeunes Italiens (15-24 ans) est quinze à vingt fois plus élevé que celui des jeunes Français (35 % contre 2 %¹³)...

Plus globalement, on ne doit pas tenir pour négligeable la "renégociation" de la place de l'Église catholique dans l'espace public, qui se traduit par le passage d'une stratégie de la discrétion à une stratégie de la visibilité, d'une stratégie de l'enfouissement à une stratégie de l'identité attestée. X. Itçaina souligne ainsi qu'en Italie, en Espagne et au Portugal les organisations catholiques font montre d'une présence clairement affichée en matière de traitement de l'immigration extra-communautaire (Itçaina, 2002). Au Portugal, les organisations catholiques occupent d'ailleurs une position de quasi monopole dans la gestion de l'aide sociale. En Italie, où les réseaux d'entraide et d'écoute (la "galaxie du volontariat") sont particulièrement importants, le rôle social et culturel de l'Église paraît mieux

reconnu que sa mission morale, notamment en matière familiale. On observe ainsi un déplacement de la mobilisation catholique, fondée sur des motifs religieux de l'action collective: l'Église conserve une forte capacité de présence organisée dans la société: à la fin des années 1980, l'Église disposait de 6 800 structures d'intervention dans le champ de l'assistance sociale (Garelli, 1991, pp. 198-200). Par ailleurs, 40 % des Italiens lui destinent une quote-part dans leur déclaration annuelle d'impôts. L'implication de nombreuses associations laïques manifeste une incontestable vitalité du catholicisme italien. Cela est vrai tout particulièrement des mouvements de jeunes, qui attestent la forte capacité de mobilisation du laïc organisé; cette force est aussi fonction d'une importante différenciation interne au sein d'une Église qui, ici peut-être plus qu'ailleurs, présente les caractères d'une "anarchie organisée", traversée par des références théologiques et des options pastorales très contrastées sinon antagoniques: "Une multitude de groupes, mouvements et communautés – qui naissent spontanément au nom d'une inspiration religieuse réinterprétée, voire réinventée – se chargent de produire de façon moderne des valeurs religieuses pour un 'public' différencié" (Pace, 1996, p. 219). Pareille capacité à s'adapter à la "demande", fût-ce au prix de la dérégulation et de la recomposition du croire, est, somme toute, une marque d'incontestable modernité du catholicisme italien, et, plus largement, d'autres phénomènes religieux occidentaux. Danièle Hervieu-Léger parle à cet égard de "disjonction des croyances et des appartenances confessionnelles", de "diversification des trajectoires parcourues par des 'croyants baladeurs'", de "pulvérisation des identités religieuses individuelles", d'une efflorescence de groupes, réseaux et communautés, au sein desquels les individus échangent et valident

mutuellement leurs expériences spirituelles (Hervieu-Léger, 1999, p. 25). Efflorescence d'autant que le processus de remise en question de l'autorité ecclésiastique, de différenciation des formes d'appartenance religieuse et d'individualisation s'accompagne généralement du passage d'une éthique "ascétique" à une éthique de "promotionnelle" (Rémy, Voyé, Servais, 1980, pp. 35-38)¹⁴. Le référendum italien de 1974 sur le divorce est apparu comme un moment singulier d'autonomisation et de diversification des choix, et, par delà, d'éclatement du relatif consensus culturel à l'égard du système de pouvoir institué par la démocratie chrétienne: la crise de légitimation prend son origine dans la transformation intervenue en amont, sous forme de sécularisation interne au sein du catholicisme italien.

Religion et construction européenne

L'analyse des rapports entre confessions religieuses et construction européenne ne saurait faire l'impasse sur l'"exception" que de nombreux observateurs s'accordent à reconnaître à l'Europe, où la sécularisation l'emporterait sur une revitalisation religieuse présentée comme particulièrement vigoureuse ailleurs, tant dans les Amériques qu'au Moyen Orient et en Afrique. Brian Girvin suggère ainsi que "la sécularisation n'est pas nécessairement un phénomène universel, mais le produit de conditions spécifiques en Europe" (Girvin, 2001, p. 11). David Martin parle même, à cet égard, d'"homogénéisation" de l'Europe de l'Ouest (Martin, 1996, p. 40). Ce propos est confirmé par Peter Berger, qui souligne que le processus de "réenchantement du monde" (*desecularization of the world*) prend à contre-pied les pays de vieille chrétienté de l'Europe occidentale, qui fait désormais tache sur la planète Terre en ce qu'elle paraît se tenir à l'écart d'un mouve-

ment quasi général dont les manifestations sont nombreuses et variées: le nouveau modèle d'engagement catholique dans la sphère publique, la poussée évangéliste, l'obstination du peuple juif à exister, la quête de sens en Chine, le développement de l'islamisme politique... "Le monde, écrit P. Berger, est massivement religieux; il est tout sauf le monde sécularisé qui avait été annoncé (...) par tant d'analystes de la modernité"; en Europe même, somme toute, "plus que la sécularisation, un *déplacement de l'implantation institutionnelle de la religion* serait mieux à même de rendre compte de la situation" (Berger, 2001, pp. 24-25). En tout état de cause, le pape Jean-Paul II paraît tenir pour avérée – en même temps que dommageable – l'hypothèse de la sécularisation du continent lorsqu'il s'exprime à Strasbourg, devant le Parlement européen, le 11 octobre 1988: "Si le substrat religieux et chrétien de ce continent devait en venir à être marginalisé dans son rôle d'inspirateur de l'éthique et dans son efficacité sociale, c'est non seulement tout l'héritage du passé européen qui serait nié mais c'est encore un avenir digne de l'homme européen – je dis tout homme européen, croyant et incroyant – qui serait compromis"¹⁵.

Des observateurs attentifs ont cru pouvoir dégager la coexistence de deux courants ou de deux attitudes antagonistes: le premier courant cherche dans les origines la préfiguration des normes et des projets à former en matière de rechristianisation d'une société largement sécularisée; le second "conçoit l'action comme une tâche à inventer librement en fonction des enjeux du moment et des partenaires non catholiques à respecter dans leur identité propre" (Vandermeersch, Weydert, 1994, p. 148). Cette seconde perspective fait sienne l'idée d'une laïcité culturelle qui prendrait en compte de façon positive les mutations du religieux et du politique (Willaime, 1994-95).

La construction européenne constitue logiquement un facteur de rapprochement entre acteurs religieux, ainsi que le manifestent la création du Conseil des conférences épiscopales d'Europe, qui représente les évêchés catholiques romains, et celle de la Conférence des Églises européennes, constituée des Églises protestantes, anglicanes et orthodoxes de l'ensemble des pays d'Europe. La première réunion de cette dernière instance a eu lieu à Chantilly en 1978 ; celle qui s'est déroulée à Saint-Jacques-de-Compostelle en novembre 1991 a conclu à la nécessité de renoncer à toute concurrence entre les Églises de diverses obédiences. Toutefois, la situation de l'orthodoxie grecque met également en exergue la capacité de réaction et de réactivation de l'identité religieuse et culturelle face aux effets jugés indûment normalisateurs du processus d'intégration continentale. En avril 1993, le Saint-Synode, instance dirigeante de l'Église grecque, est en effet parvenu à faire reculer le gouvernement conservateur, contraint de retirer un amendement qui prévoyait de rendre facultative la mention de la religion sur les nouvelles cartes d'identité. Cet amendement traduisait l'exigence formulée par les autorités européennes au nom de la liberté confessionnelle, à la suite de réactions des communautés juives et catholiques grecques. Publiée le 1^{er} avril 1993, dans ce contexte de forte polémique, une Encyclique du Saint-Synode insiste sur le "couple indissociable de l'hellénisme et de l'orthodoxie" : "Le Saint-Synode (...) sonne l'alarme pour l'ensemble de la nation, insiste maternellement et appelle tous les Grecs, tous ses vrais enfants, à donner une leçon aux fossoyeurs présomptifs de notre unité." La suppression de la mention de la religion est finalement intervenue en 2000, après que l'Autorité sur la protection des données personnelles – mise en place à la suite de l'adop-

tion, en 1997, de la loi sur la protection de l'individu – eût déclaré cette mention "illé-gale". Ce fut le point de départ d'une crise entre le gouvernement socialiste et l'Église, crise qui a vu s'affirmer un pôle "séculier" dans la société grecque (Kontidis, 2001).



Peut-on parler de l'Europe du Sud – ou du "Sud de l'Europe", expression qui induit, semble-t-il, une moindre singularité et, peut-être, l'absence d'éventuelle stigmatisation – comme d'une aire culturelle relativement homogène ? On y compte certes les principales composantes de l'Europe catholique. En outre, à des degrés fort divers, les pays qui la composent ont connu, au cours du vingtième siècle, des périodes de régime autoritaire voire dictatorial suivies d'une transition démocratique dont la consolidation n'est pas étrangère au changement de stratégie et d'orientation idéologique de l'appareil catholique. Toutefois, on est en droit de se demander si ce ne sont pas les différences qui l'emportent finalement : celles, bien sûr, qui apparaissent entre les unités étatiques mais aussi, et tout autant, celles qui s'inscrivent, au sein de chacun des périmètres nationaux, entre les diverses régions¹⁶. À n'en pas douter, c'est bien de la diversité *des* Suds qu'il convient de parler : diversité des régimes administratifs des cultes, diversité des formes de présence des institutions religieuses dans l'espace public, diversité en matière de pluralisme confessionnel, diversité sur le plan de l'assistance aux célébrations religieuses... Dans ce panorama d'ensemble, la France laïque et la Grèce orthodoxe représentent à coup sûr des pôles antagoniques.

Mais ne faut-il pas jeter le doute sur cette appréhension même et faire l'hypothèse, au-delà de leurs modalités concrètes de mise en œuvre et de fonctionnement, de l'"identité structurale" des divers systèmes de relations

entre religion et politique analysés? Somme toute, en effet, ce qui retient *in fine* l'attention, ne serait-ce pas le rôle qu'a rempli – que remplit? – la religion dans la construction du lien civique et dans l'institutionnalisation du politique, comme on a pu l'observer au Québec (Palard, 2001)? Jean-Paul Willaime définit le concept de religion civile comme “la façon dont une société ritualise son ‘être ensemble’ en référence à un imaginaire et entretient une piété collective envers elle-même” (Willaime, 1994, p. 137). Sur la longue durée, l'Église catholique – et l'Église orthodoxe en Grèce – a forgé une conception anthropologique du politique qui perdure quand bien même l'institution religieuse perd de sa capacité à peser sur le débat public: la fonction “matricielle” du religieux survit à sa fonction “magistérielle”. Pour le dire autrement et plus largement, “la séparation entre Église et État ne conteste pas au domaine politique une dimension religieuse” (Bellah, 1968). Niklas Luhmann voit ainsi dans les valeurs – les idées sur la justice,

la loyauté, la nécessité de l'efficacité du droit, l'égalité de la jouissance des biens... – “une sorte de religion ou un équivalent de la religion” (Luhmann, 1978, p. 52), et Shmel Trigano nous invite à faire un pas de plus et à considérer la notion de “religion civile” comme une simple tentative rhétorique permettant de cacher les défaillances de son pré-supposé théorique central: la *disparition de la transcendance dans la modernité*: “En quelque sorte, telle est la dernière vérité: ce ne serait ni de religion ni de politique qu'il serait question dans l'étude de la religion (ou de la politique), mais des logiques du pouvoir et surtout de l'autorité, fondant et légitimant un pouvoir en se reposant sur un système de croyances dont l'expérience religieuse serait la forme absolue (mais à laquelle pourrait tout aussi bien se substituer l'expérience politico-idéologique propre à la politique moderne). En dernier recours, il n'y aurait en effet ni religieux en soi ni politique en soi, mais uniquement du social” (Trigano, 2001, p. 253).



Notes

1. Les contributions ont été publiées dans *Pôle Sud*, n° 5, novembre 1996.
2. On reconnaît là la position exprimée déjà par André Siegfried en 1950 dans *L'âme des peuples*: “Chez les Latins, la puissance de l'État est considérée, conçue comme extérieure et supérieure à l'individu, pour ainsi dire comme transcendante: on peut s'en emparer comme d'une arme, s'en servir comme un instrument de domination. (...) Quelle différence avec la notion anglo-saxonne de l'État, expression de la communauté, de l'État agent et serviteur du citoyen qui lui a légué ses pouvoirs!”, cité par J.-L. Briquet, 1996, p. 398, note 1.
3. “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. Ce phénomène a été cependant beaucoup moins affirmé au sein des sociétés qui ont été exposées à la Réforme. En conduisant à une régression des bureaucraties religieuses, à une individualisation des pratiques spirituelles et en brisant tout lien avec Rome, les Églises réformées se sont en effet très vite trouvées aux côtés des princes pour contribuer à la formation d'un sentiment national, sans pour autant leur opposer une bureaucratie rivale.” (Badie, Birnbaum, 1979, pp. 162-163).
4. Selon W. Pannenberg, “il est possible que l'État moderne parvienne à une plus forte connaissance des racines chrétiennes de sa sécularité et soit en mesure de surmonter l'auto-tromperie de sa neutralité religieuse sans être par cela forcé de retomber sous une tutelle cléricale” (Pannenberg, 1978, pp. 170-171).
5. Paul Gerbod (1989) observe que “le régime concordataire a pris, dans l'Europe catholique au XIX^e siècle, une importance inédite. Il est apparu comme un *modus vivendi* entre la puissance spirituelle du Saint-Siège et des États laïques soucieux de conserver un droit de regard sur leur Église nationale. La solution concordataire s'est définie en France dès 1802; elle s'est étendue en 1807 au royaume de Bavière et à un certain nombre d'États de

- la Confédération germanique comme le Hanovre et le Wurtemberg; elle s'est appliquée au royaume d'Espagne en 1851 et à l'Empire d'Autriche en 1855." (p. 189).
6. Toutefois, des lois dites de "coopération" ont été adoptées en 1992 qui fixent les relations entre, d'une part, l'État et, d'autre part, la fédération des entités religieuses évangéliques, la Fédération des communautés israélites et la Communauté islamique.
 7. Ce qui ne signifie pas qu'elle renonce pour autant à exercer une fonction de magistère moral: ainsi, en 1985, l'Assemblée des évêques décida que l'excommunication frapperait ceux qui pratiqueraient directement l'interruption de grossesse ou qui y coopéreraient physiquement ou moralement.
 8. Le 20 décembre 2001, le pape Jean Paul II a signé le décret ouvrant la voie à la canonisation du fondateur de l'Opus Dei.
 9. Le pape Paul VI a reçu les leaders des mouvements de libération d'Angola, du Mozambique, de Guinée-Bissau et du Cap-Vert au Vatican en 1973.
 10. "Après la conquête de Constantinople par Mehmet II survenue en 1453, orthodoxie et nation grecque se sont pour ainsi dire confondues. Le patriarche œcuménique assurait, en même temps que son rôle spirituel, des fonctions administratives civiles sous le contrôle du sultan. Ainsi, du XV^e au XIX^e siècle, l'Église, au prix de martyrs, de sacrifices et d'une certaine corruption interne, a incarné l'unique représentant de la nation grecque, que ce soit sur le plan religieux, civil, culturel ou politique" (Kokosalakis, 1996, p. 137).
 11. "Nous sommes sortis, écrit par ailleurs Marcel Gauchet, de l'ère d'une autonomie à conquérir contre l'hétéronomie. Cela parce que la figure de l'hétéronomie a cessé de représenter un passé toujours vivant et conséquemment un avenir toujours possible. L'intégration des religions dans la démocratie est consommée; le catholicisme officiel lui-même, si longtemps réfractaire, a fini par s'y couler et par en épouser les valeurs. (...) Il est devenu incongru ou grotesque de mêler l'idée de Dieu à la norme de la société des hommes, et plus encore de rêver d'on ne sait quelle conjonction entre les nécessités de la terre et l'inspiration du ciel. Le surnaturel et le naturel ne sont pas faits pour se mêler ou s'associer. Ce n'est pas à un rapprochement humanisant du divin que nous avons assisté, mais exactement à son opposé, à une extériorisation du divin par rapport au monde humain qui a vidé ce dernier de toute perspective de matérialisation d'un absolu. Rien de notre expérience, qu'il s'agisse de connaissance, de règle morale, d'art ou de politique, n'a quelque parenté ou communication que ce soit avec l'au-delà de l'homme." (Gauchet, 1998, pp. 63-64).
 12. Avant même que ne se manifeste le phénomène de segmentation dans toute son ampleur, A. Nesti établit un diagnostic de profonde division interne de l'Église: "A l'aube des années quatre-vingt-dix, l'Église catholique semble être caractérisée par la présence de formes de *différenciation fonctionnelle*. Elle se présente dans une position de faiblesse à l'égard du principe de l'autorité dogmatique et de complexité pour concorder une action commune. L'autorité catholique reconnaît l'existence d'une pluralité de modes et de styles d'identité catholique. (...) Les différents mouvements opèrent avec une relative autonomie et mobilisent dans ce sens des ressources internes donnant la priorité aux impulsions individuelles par rapport aux objectifs collectifs et où la dimension charismatique domine celle de l'autorité" (Nesti, 1990, p. 168).
 13. Cette situation de force relative contraste avec celle qui prévaut en France, où s'amplifie la déprise de l'Église: l'assistance à la messe dominicale concerne désormais moins d'un Français sur dix, un tiers en 1950); le taux de catéchisation est passé d'environ 90 % en 1960 à moins de 40 % aujourd'hui, que le nombre d'ordinations sacerdotales annuelles est passé de 600 au début des années 1960 à une centaine, niveau auquel il se maintient depuis plusieurs années. Seules résistent véritablement les obsèques religieuses.
 14. "Dans le modèle ascétique, les acteurs lisent leur réalité propre comme un composé de 'haut' et de 'bas', où le 'haut' est 'noble', 'réellement humain', etc., et où le 'bas' est associé à l'"infra-humain", lieu des pulsions à réprimer pour devenir vraiment soi-même. (...) Dans le modèle promotionnel, l'acteur ne perçoit plus sa réalité selon la dichotomie haut/bas, mais bien selon le couple complet/incomplet" (pp. 36-37).
 15. Dans un long entretien accordé au quotidien *La Croix* à quelques mois de l'ouverture de la campagne pour l'élection présidentielle, Lionel Jospin entend clore la polémique suscitée par l'élaboration de la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne et en particulier par le débat entre les tenants de l'héritage "spirituel" de l'Europe et ceux de l'héritage "religieux": "Comment (...) ne pas être conscient du fait que le religieux est au plus profond de notre histoire, celle de la France et de l'Europe? C'est toute notre civilisation qui porte les marques du religieux, spécialement du christianisme" (*La Croix*, 20 novembre 2001). Sur la question de la contribution des Églises à l'élaboration de l'identité européenne, voir l'ouvrage dirigé par J.-P. Bastian et J.-F. Collange (1999).
 16. Au Portugal, lors du référendum sur l'avortement du 28 juin 1998, qui s'est conclu par une courte victoire du "non", on observe une très forte différenciation territoriale entre le Nord du pays, où l'Église catholique conserve

une influence importante et qui vote en majorité pour la droite et le centre-droit (dans le district de Braga, 77 % des votants se sont exprimés en faveur du "non") et le Sud, en particulier dans l'Alentejo et dans les bastions du parti communiste, où le "oui" a souvent atteint les 70 % des votants Léonard, 1999). En Italie, le référendum sur le divorce en 1974 et, plus encore, celui sur l'avortement de 1981 ont également révélé de forts clivages interrégionaux : ce sont les régions industrielles du Nord-Ouest ainsi que les régions à forte implantation du vote communiste d'Emilie-Romagne, de Toscane et d'Ombrie qui se sont le plus démarquées des prescriptions de l'Église catholique... ; on sait l'importance, en Italie, de l'opposition entre les sous-cultures "rouge" et "blanche" (Donovan, 1980). Pour l'Espagne, X. Itçaina souligne à la fois la répercussion du dissensus politique au sein du champ religieux dans les "territoires réfractaires" et celle du débat politique territorial au sein des enjeux religieux.



Références

- Alliès P., "Une anthropologie politique de l'Europe du Sud est-elle possible?", *Pôle Sud*, n° 5, 1996.
- Anastassiadis A., *Religion et identité nationale en Grèce : nation orthodoxe ou orthodoxie nationalisée. À propos du débat au sujet de la mention de l'appartenance confessionnelle sur la carte d'identité*, Paris, Institut d'Études politiques, mémoire de DEA d'Études politiques, 1996.
- Badie B., Birnbaum P., *Sociologie de l'État*, Paris, Grasset, 1979.
- Bastian J.-P. et Collange J.-F. (dir.), *L'Europe à la recherche de son âme. Les Églises entre l'Europe et la Nation*, Genève, Labor et Fides, 1999.
- Bellah R., "Civic Religion in America", *Daedalus*, vol. 96, n° 1, hiver, 1967.
- Berger P. (ed.), *Le réenchâtement du monde (The Desecularization of the World: a Global Overview, 1999)*, Paris, Bayard, 2001.
- Bon P., "Le régime administratif des cultes en Espagne", *Annuaire européen d'Administration publique*, XXII, 2000.
- Bréchon P., "Les valeurs politiques entre pérennité et changement", *Futuribles*, n° 277, 2002.
- Broughton D. et Napel H.-M. (eds.), (dir.), *Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe*, London, New York, Routledge, 2001.
- Cautrès B., Pina C. et Talin K., "L'influence de la religion sur les attitudes politiques : essai d'analyse spatio-temporelle dans l'Union européenne", communication au Colloque sur *L'analyse comparative des données socio-politiques : les enquêtes Eurobaromètres*, Grenoble, 1997.
- 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° 3, 1993.
- Cohen M., "La constitution d'un espace européen : quels enjeux pour les juifs et les musulmans de France?", in Bastian J.-P., Champion F. et Rousselet K., (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Dogan M., "Le déclin du vote de classe et du vote religieux en Europe occidentale", *Revue internationale des sciences sociales*, n° 146, 1995.
- Donovan M., "Democrazia Cristiana : party of government", in Hanley D., (ed.), *Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective*, Londres, Pinter, 1994.
- Furlong P., *The Italian Christian Democrats : from Catholic Movement to Conservative Party*, University of Hull, Hull Papers in Politics n° 25, 1982.
- Galembert C. de, "La régulation étatique du religieux à l'épreuve de la globalisation", in Bastian J.-P., Champion F., Rousselet K. (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Garelli F., *Chiesa e religione in Italia*, Bologne, Il Mulino, 1991.
- Gauchet M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard (Le Débat), 1985.
- Gauchet M., *La religion dans la démocratie. Parcours de la démocratie*, Paris, Gallimard (Le Débat), 1998.
- Gauchet M., "Croyances religieuses, croyances politiques", *Le Débat*, n° 115, 2001.
- Georgiadou S., "Greek Orthodoxy and the politics of nationalism", *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 9, n° 2, 1995.
- Gerbod P., *L'Europe culturelle et religieuse de 1815 à nos jours*, Paris, PUF, 1989.
- Girvin B., "The political culture of secularisation. European trends and comparative perspectives", in Broughton D., Napel H. S. (dir.), *Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe*, London, New York, Routledge, 2001.
- Hamann K. et C. Manuel, "Regime Changes and Civil Society in Twentieth-Century Portugal", *South European Society and Politics*, vol. 4, n° 1, 1999.
- Hanley D., *Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective*, Londres, Pinter, 1994.

- Hervieu-Léger D., "La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation", in Davie G., Hervieu-Léger D. (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
- Hervieu-Léger (D.), *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
- Itçaina X., "Recompositions de l'action publique et nouvelles régulations religieuses. Organisations catholiques et enjeux migratoires en Europe du Sud", communication au colloque de la *Revue internationale de politique comparée*: "Faire de la politique comparée au XXI^e siècle", Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, février 2002.
- Kokosalakis N., "Orthodoxie grecque, modernité et politique", in Davie G., Hervieu-Léger D. (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
- Kontidis T., "Orthodoxie et démocratie grecque en conflit", *Études*, mai 2001.
- Ladrière P., "La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité", *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 61, n° 1, 1986.
- Lambert Y., "Les régimes confessionnels et l'état du sentiment religieux", in Baubérot J. (dir.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994.
- Le Carpentier P., "Le régime administratif des cultes en France", *Annuaire européen d'administration publique*, XXII, 2000.
- Léonard Y., "Le référendum au Portugal, quel avenir?", *Lusotopie*, 1999.
- Lucet J.-L., "Les catholiques italiens à la croisée des chemins", *Revue des deux mondes*, mai 1999.
- Luhmann N., "Valeurs fondamentales comme religion civile. Itinéraire scientifique du thème", in *Religion et politique*, Paris, Aubier, 1978.
- Makrides V., "La tension entre tradition et modernité en Grèce", in Baubérot J. (dir.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994.
- Margiotta-Broglio F., "Le régime administratif des cultes en Italie", *Annuaire européen d'administration publique*, XXII, 2000.
- Nesti A., "Le catholicisme italien contemporain. Schéma pour une analyse", *Sociologie et sociétés*, vol. XXII, n° 2, 1990.
- Pace E., "Désenchantement religieux en Italie", in Davie G., Hervieu-Léger D. (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
- Palard J., "Les mutations du militantisme catholique en France: la dimension politique des ruptures institutionnelles", *Revue internationale de politique comparée*, vol. 7, n° 2, 2000.
- Palard J., "Religion et politique au Québec: entre distance et mémoire", in C. Sorbets et J.-P. Augustin (dir.), *Valeurs de sociétés. Préférences politiques et références culturelles au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, Talence, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2001.
- Pannenberg W., "La tâche d'une théologie politique du christianisme", in *Religion et politique*, Paris, Aubier, 1978.
- Pérez-Díaz V. M., *The Return of Civil Society. The Emergence of Democratic Spain*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993.
- Pérez-Díaz V., *La démocratie espagnole vingt ans après. L'espace public et le citoyen*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1996.
- Pontier J.-M., "Introduction", *Annuaire européen d'administration publique*, XXII, 2000, (*Les régimes administratifs des cultes en Europe*).
- Rémond R., *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX^e et XX^e siècles (1789-1998)*, Paris, Ed. du Seuil, 1998.
- Rémy J., Voyé L. et Servais E., *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne*, Bruxelles, Ed. Vie Ouvrière, 1980, T. 2.
- Rokkan S., "Dimensions of state formation and nation-building: a possible paradigm for research on variations within Europe", in Tilly C. (ed.), *The formation of national states in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- Schlegel J.-L., "Le religieux face au politique", *Projet*, n° 267, 2001.
- Schmitt C., *Théologie politique*, Paris, Gallimard (Biblio. Des sciences humaines), 1998.
- Trigano S., *Qu'est-ce que la religion?*, Paris, Flammarion, 2001.
- Vandermeersch E., "Le Portugal: le poids d'un passé clérical", in Baubérot J. (dir.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994.
- Vandermeersch E., Weydert J., "Le catholicisme", in Baubérot J., *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994.
- Willaime J.-P., "L'Irlande du nord, un conflit de religions civiles", in Baubérot J., *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994.
- Willaime J.-P., "La laïcité culturelle. Un patrimoine commun à l'Europe?", *Projet*, n° 240, 1994-95.