

Commissariat Général du Plan
Institut universitaire de
Florence
Chaire Jean Monnet d'études
européennes

*Croyances religieuses,
morales et éthiques
dans le processus
de construction européenne*

Commissariat Général du Plan
Institut universitaire de
Florence
Chaire Jean Monnet d'études
européennes

***Croyances religieuses,
morales et éthiques
dans le processus
de construction européenne***

*Régine Azria, Albert Bastenier, Olivier Bobineau,
Mario Dehove, Driss El Yazami, Fabien Gaulué,
Wojtek Kalinowski, Danièle Hervieu-Léger,
Moussa Khedimellah, Bérengère Massignon,
Chantal Saint-Blancat, Nikola Tietze,
Jérôme Vignon, Jean-Paul Willaime*

Mai 2002

Secrétariat et mise en page : Sylvie Chasseloup

Avant-propos

par

**Jean-Michel Charpin
Commissaire au Plan**

Le Commissariat général du Plan a beaucoup travaillé au cours des trois dernières années sur la construction européenne, avec une approche structurelle et dans une perspective institutionnelle. Ces travaux ont abouti à des propositions de réforme des institutions élaborées par un groupe présidé par le professeur Quermonne, qui ont alimenté les débats récents et inspiré certaines propositions.

Dans le cadre de son programme de travail défini par le Premier ministre en novembre 2000, le Commissariat a entrepris de prolonger ces réflexions par une analyse de l'Europe des acteurs. Derrière ce thème, se trouvent beaucoup de questions difficiles : la démocratie, la citoyenneté, l'appropriation par les peuples d'une entreprise de laquelle ils ont été largement tenus à l'écart jusqu'à maintenant. L'Union européenne reste avant tout l'œuvre des gouvernements, des administrations et des grandes institutions.

Il est en effet temps de s'interroger sur l'adhésion pratique, concrète, au jour le jour, des citoyens européens à l'Europe. Qu'en est-il, par-delà les réponses toujours difficiles à interpréter aux sondages d'opinions périodiques, qui montrent un attachement constant et fort au projet européen et une défiance grandissante à l'égard des institutions européennes ?

L'Europe fait-elle société ? Les relations entre les personnes, le brassage des communautés ont-ils crû au même rythme que le commerce des marchandises, les échanges de capitaux et les normes juridiques communes ? Où en est la « fusion des peuples » qui hante les *Mémoires*

de Jean Monnet et qui devait accompagner le lent et laborieux tissage des solidarités de fait ?

Pour répondre à cette question, le Commissariat général du Plan organise, sous l'impulsion de Mario Dehove, avec l'Institut universitaire de Florence et la Chaire Jean Monnet d'études européennes, une série de six séminaires de recherche portant sur des domaines différents de la vie des Européens : les croyances religieuses, morales et éthiques (notamment droits de l'Homme) ; le développement régional et les responsabilités locales ; l'action syndicale citoyenne et la direction d'entreprise ; les relations d'ordre familial et privé (mariage, loisirs, sports, échanges culturels...) ; l'interpénétration des mondes politiques nationaux et l'émergence de partis européens ; la vie intellectuelle, l'enseignement et l'éducation.

Cet ouvrage rassemble les travaux issus du premier de ces six séminaires.

De nombreuses analyses de très grande qualité ont été menées sur le thème « religion et construction européenne », notamment celles qui ont été rassemblées dans l'ouvrage *Identités religieuses en Europe* dirigé par Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger.

Cependant, il en est une qui a été moins étudiée que les autres, celle de l'europanisation des pratiques individuelles, de « l'europanisation par le bas » (pour reprendre une formule de Jean-Paul Willaime) sous l'effet des évolutions transversales aux diverses croyances. C'est cette question de l'intensité et des formes des relations interpersonnelles entre les Européens de nationalités différentes, leurs conditions économiques et sociales, les cadres institutionnels formels ou informels dans lesquels ces relations s'établissent et la contribution qu'elles apportent à l'émergence d'acteurs collectifs, ou de collectivités humaines, dont l'identité dépasse les frontières nationales, qui faisait plus spécifiquement l'objet de ce séminaire.

Sommaire

<i>Avant-propos</i> Jean-Michel Charpin	v
<i>Les tendances du religieux en Europe</i> Danièle Hervieu-Léger	9
<i>Les relations des organismes européens religieux et humanistes avec les institutions de l'Union européenne : logiques nationales et confessionnelles et dynamiques d'eupéanisation</i> Bérengère Massignon	23
<i>Les institutions communautaires et « l'âme » de l'Europe La mémoire religieuse en jeu dans la construction européenne</i> Wojtek Kalinowski	41
<i>L'islam en diaspora : un laboratoire de gestion du pluralisme</i> Chantal Saint-Blancat	53
<i>Le fait diasporique : une autre façon de penser l'Europe, une autre façon de penser le politique</i> Régine Azria	67
<i>Religion et ethnicité dans des contextes multiculturels</i> Albert Bastenier	77
<i>Les formes de coopération des organisations et acteurs religieux en Europe entre œcuménismes et quêtes identitaires</i> Jean-Paul Willaime	83

<i>La communauté de Taizé : maturation d'un haut-lieu chrétien de socialisation européenne</i>	
Fabien Gaulué	103
<i>L'européanisation du paroissien catholique</i>	
Olivier Bobineau	121
<i>Musulmans et pouvoirs publics en France : vers une approche libérale ?</i>	
Driss El Yazami	127
<i>Les dynamiques européennes de l'islam - Du local au transnational</i>	
Moussa Khedimellah, Nikola Tietze	131
<i>Conclusion</i>	
Mario Dehove	145
<i>Postface</i>	
Jérôme Vignon	157
<hr/>	
ANNEXES	161
 Annexe 1 : Personnalités ayant participé au séminaire « Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne » le 5 mai 2001 au Commissariat général du Plan	163
 Annexe 2 : Sigles et acronymes.....	167
<hr/>	

LES TENDANCES DU RELIGIEUX EN EUROPE

Danièle Hervieu-Léger *

L'objectif de cette rencontre est de cerner, de façon concrète, ce qu'il en est des relations religieuses dans l'Europe des Quinze, en s'attachant davantage au registre des initiatives locales qu'à celui des rapports officiels entre les différentes confessions. Nous sommes invités à saisir autant que nous le pouvons – ces relations sur le terrain, dans leur dynamique vivante, sans passer par l'étape préalable des comparaisons par pays, utiles certes, mais désormais suffisamment disponibles pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir une fois de plus. Cet exposé introductif n'a pas pour but de résumer ces acquis, mais plutôt d'identifier quelques-unes des tendances qui traversent le paysage religieux européen contemporain et qui sont susceptibles d'infléchir ou d'orienter le cours de ces relations religieuses « à la base ». Ceci m'autorise à « brasser large » et à me risquer à une approche à grands traits de la scène religieuse européenne, avec tous les risques de schématisation que cela comporte, et que les exposés ciblés et discussions qui suivront devraient permettre de corriger. Je procéderai en trois temps, en retenant différents niveaux de description qui me paraissent pouvoir servir une approche sociologique de cette scène, peut-être moins unifiée que ne le postule une problématique bien établie de la « sécularisation » supposée s'appliquer de façon particulièrement exemplaire au cas de l'Europe de l'Ouest.

Le premier niveau de description auquel je m'attacherai est celui de l'état de la religion institutionnelle en Europe, autrement dit celui des *croyances et pratiques* administrées par les grandes églises. En réalité,

(*) Danièle Hervieu-Léger est directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) et directrice du Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CEIFR).

je m'y attarderai peu, me contentant de faire remarquer à quel point les

- Les tendances du religieux en Europe -

enquêtes empiriques mises en œuvres sur ce terrain viennent confirmer l'hypothèse classique d'une homogénéisation spirituelle de l'Europe, sous le signe de la perte des grandes religions et de l'individualisation du croire.

Le second niveau est celui de la mise en perspective du *travail civilisationnel* des grandes traditions religieuses dans les différents pays d'Europe : une mise en perspective qui fait ressortir, à rebours de la tendance précédente à l'homogénéisation, la remarquable préservation – à l'intérieur d'un fonds chrétien commun – de cultures religieuses nettement différenciées. Celles-ci sont aujourd'hui largement déboîtées des dispositifs confessionnels au sein desquels elles ont pris corps historiquement. Elles sont présentes, de façon invisible ou semi invisible, dans des valeurs, pratiques et institutions qui ne revendiquent aucune référence religieuse explicite. Mais elles constituent certainement une réalité à prendre en compte dans le projet de faire émerger un « esprit commun » européen, capable de transcender les différences culturelles nationales.

Le troisième niveau concerne le devenir actuel de ces différentes cultures relativement disjointes les unes des autres. Elles sont en effet confrontées ensemble à *une donne culturelle radicalement nouvelle*, à des problèmes qui mettent en question les évidences éthiques et le rapport au monde qu'elles ont contribué à modeler pendant des siècles. Je résiste à placer cet ébranlement du fonds civilisationnel religieux qui atteint toutes les sociétés européennes comme un nouveau moment dans la continuité des étapes du processus historique dit de la « sécularisation » que nous avons l'habitude de décliner, tant il me paraît que nous entrons là dans une phase nouvelle. Une phase qui signe certainement l'évidement religieux radical de notre modernité, mais dont je voudrais suggérer qu'elle crée en même temps des conditions de mobilisation nouvelles du patrimoine – à la fois commun et divers – que constitue le fonds religieux et spirituel européen.

1. La scène culturelle européenne homogénéisée sous le signe de la perte des religions institutionnelles

L'idée selon laquelle l'Europe est, par excellence, l'aire dans laquelle se réalise le pronostic de la perte religieuse des sociétés modernes est devenue, depuis une dizaine d'années, le terrain de repli des problématiques de la sécularisation, dûment « révisées » à la lumière des renouveaux et résurgences religieuses contemporaines. Dans un colloque

tenu à Harvard en 1992, Peter Berger – qui fut l'un des promoteurs les plus actifs de cette révision d'une approche de la sécularisation qu'il avait contribué à formaliser vingt ans auparavant (dans la ligne des problématiques fondatrices de la sociologie concernant les rapports entre religion et modernité) – donna un élan décisif à cette approche de l'« eurosecularity »¹. Aujourd'hui, c'est sur les racines historiques de cette singularité européenne (étendue au Canada) que l'on fait porter l'effort d'analyse, à rebours donc de la perspective première qui voyait dans cette histoire européenne de l'éviction de la religion une « loi de la modernité » vouée à se déployer à l'échelle planétaire. Ce retournement correspond à l'observation – confirmée par toutes les grandes enquêtes empiriques sur les croyances et pratiques religieuses – selon laquelle les indicateurs européens s'établissent, dans ces domaines, à un niveau nettement plus bas que ceux recueillis partout ailleurs, et particulièrement dans ce pays phare de la modernité que sont les États-Unis. Pendant des années, on s'est appliqué à rendre compte de cette disparité en termes d'« exception américaine ». Aujourd'hui, c'est la singularité de l'Europe – par-delà les variations mesurables entre les différents pays qui la composent – qui constitue l'énigme. Les Européens pratiquent peu, voire (comme c'est le cas en Scandinavie, en Grande-Bretagne, aux Pays-Bas ou en France) extrêmement peu. Le nombre de ceux qui déclarent une foi sans faille en un Dieu personnel (présentant les attributs du Dieu juif et chrétien) tend partout à s'éroder : elle s'établit à 36 % en Europe et 20 % en France, contre 69 % aux États-Unis, où 93 % des personnes interrogées déclarent croire en Dieu (contre 69 % en Europe et 57 % en France)². Cette érosion des croyances portées par les grandes confessions religieuses signifie moins le rejet de toute croyance que l'expansion d'une croyance « molle » ou peu déterminée en l'existence d'une « puissance » ou d'une « force surnaturelle » : on croit toujours, mais on se sait pas toujours exactement à quoi. Quant au nombre de ceux qui affichent un athéisme convaincu, il demeure relativement bas (5 %), mais il s'établit en certains pays (et tout particulièrement en France avec 14 % d'athées déclarés en 1999) à un niveau nettement supérieur au pourcentage de 1 % attesté aux États-Unis. Subjectivisme et « bricolage » individuel, probabilisme, pragmatisme et orientation intra-mondaine : les traits majeurs du paysage européen des croyances, mis à jour par les grandes enquêtes quantitatives régulièrement menées sur les valeurs des Européens, confirment son affinité avec la culture moderne de

(1) Cf. Davie (G.) et Hervieu-Léger (D.) (éd.) : *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.

(2) Lambert (Y.) : « Religion : développement du hors-piste et de la randonnée », in P. Bréchon (éd.) *Les valeurs des Français. Evolutions de 1980 à 2000*, Paris, Armand Colin, p. 125-153.

- Les tendances du religieux en Europe -

l'individu. Cette affinité ruine, ou au moins affaiblit les dispositifs d'imposition du sens gérés par les grandes institutions religieuses. En tout état de cause, la production individuelle des petits systèmes de significations, puisant de façon éclectique aux ressources offertes (entre autres) par les différentes traditions religieuses, s'accorde de moins en moins avec le sentiment fort d'appartenance communautaire, et moins encore avec l'acceptation non critique des vérités à croire prescrites par les institutions. Ce que la sociologue britannique Grace Davie a résumé en une formule lapidaire, aujourd'hui reprise sur tous les tons par les sociologues de la modernité religieuse : « Believing without belonging »³.

Or il faut souligner en même temps que cette formule peut être retournée comme un gant. « Belonging without believing », telle est aussi l'autre formule typique du rapport des Européens à la religion : un rapport patrimonial à une mémoire partagée de loin, qui n'engage plus un croire commun, mais qui commande encore – comme à distance – des réflexes collectifs identitaires. Pour caractériser ce rapport qu'illustre particulièrement bien (entre autres exemples possibles) l'attachement des scandinaves à un luthéranisme pratiquement vidé de toute implication croyante et devenu composante de l'identité culturelle nationale, Grace Davie a inventé, dans son dernier livre, une formule tout aussi évocatrice que la première citée : elle parle de « vicarious memory », de « mémoire déléguée »⁴. Le Français qui s'indigne des « changements de la religion », vitupère la désaffectation des églises, proteste contre la construction des mosquées, mais ne met les pieds à l'Église, tout au plus, que « lorsque la cloche sonne pour lui » (selon l'expression fameuse du doyen Le Bras) participe également de cette façon d'« appartenir sans croire » qui fait pendant en Europe à l'expansion des croyances qui ne commandent aucune appartenance.

Dans cette double disjonction de la croyance et de l'appartenance se donne à voir le processus de la dérégulation institutionnelle du croire, qui caractérise – de façon beaucoup plus appropriée que la notion classique de sécularisation – la scène religieuse européenne, rendue de plus en plus homogène par l'avènement généralisé d'un individualisme spirituel absorbé par la culture moderne de l'accomplissement de soi⁵.

(3) Davie (G.) : *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Londres, Blackwell, 1994. Traduction française : *La religion des Britanniques de 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fidès, 1996.

(4) Davie (G.) : *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Londres, Oxford, 2000.

(5) Cf. Hervieu-Léger (D.) : *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion, 1999 (Coll. Champs, 2001).

2. Le travail civilisationnel de la religion en Europe : la pluralité résistante de cultures religieuses relativement étanches les unes aux autres

Il est pourtant impossible de s'arrêter à ce premier niveau de la description. Car les indicateurs objectifs de la perte religieuse des sociétés européennes (décroissance des pratiques et érosion des croyances traditionnelles) ne permettent d'atteindre que la couche la plus apparente, celle des rapports explicitement entretenus par les individus avec les « grandes religions ». Pour mesurer la présence de la religion dans les sociétés européennes, il est nécessaire de se placer à un second niveau : celui des structures politico-culturelles (les institutions politiques, le droit, les conceptions formalisées des libertés, de la citoyenneté, de la souveraineté et de la représentation etc.) et des structures éthiques et symboliques (valeurs partagées, conceptions des droits de l'homme et des responsabilités respectives de l'individu et de la société, conceptions de l'égalité, de l'autorité, du travail, relations entre les sexes et les générations etc.) qui constituent l'armature du vivre ensemble des sociétés concernées. Or on mesure à ce niveau la puissance d'un travail d'imprégnation et de modelage qui concerne à la fois les institutions et les mentalités, même en l'absence de toute référence aux traditions religieuses impliquées dans ce travail civilisationnel. Celui-ci opère, au sens large, à l'intérieur d'un fonds culturel juif et chrétien : on sait par exemple ce que la pensée moderne et spécifiquement européenne de l'autonomie doit à la notion juive d'alliance (*Brith*) qui fonde les rapports de l'humain et du divin sur une base quasi-contractuelle (en associant la réalisation de la promesse à la fidélité choisie du peuple). La notion d'alliance ouvre l'espace de l'histoire. Le christianisme la déploiera dans sa double dimension universelle (la Bonne Nouvelle est pour tous les hommes) et individuelle (la conversion est le choix de chacun). Mais ce fonds commun, dans lequel s'origine, entre autres et pour partie, notre conception des droits de l'homme, est lui-même diffracté, différencié au sein de cultures religieuses diverses. Il est courant, et parfaitement justifié, de distinguer ainsi une « Europe protestante » d'une « Europe catholique », au sein desquelles, par exemple, la construction de cette problématique moderne de l'autonomie a suivi un cours différent. Cette différence peut être illustrée au mieux à partir du cas allemand et du cas français : la problématique allemande de l'autonomie, antérieure à toute problématique politique de l'autonomie, naît dans l'expérience de la Réforme et elle se construit à travers l'affirmation d'un individualisme religieux qui discute radicalement les fondements de l'autorité dans l'Église et exonère la relation du croyant à

- Les tendances du religieux en Europe -

Dieu de toute médiation institutionnelle. La conception de l'individu et de la souveraineté qui en découle est radicalement différente de la construction fondamentalement politique qui s'instaure en France, à travers cette lutte double et inséparable que cristallise l'expérience révolutionnaire, contre le despotisme d'une part et contre la religion d'autre part⁶.

Pour entrer plus profondément dans l'analyse du travail civilisationnel différencié de la religion en Europe, il serait nécessaire (et je n'en aurai pas le temps) d'établir au sein de ces sous-ensembles catholique et protestant, de nouvelles différenciations pertinentes. Ainsi au sein de l'Europe dite protestante, les problématiques anglaises, allemandes et scandinaves des Lumières, elles-mêmes enracinées dans des constructions différentes du protestantisme, ont généré des cultures politiques, des conceptions des rapports entre l'État et le citoyen, des représentations de la souveraineté et de la représentation qui sont loin d'être homogènes. Le point fondamental est que chacune des sociétés européennes porte au présent la marque de l'enracinement religieux qui lui est spécifique. Dans un pays comme la France, où le travail historique de la laïcisation a été d'une exceptionnelle profondeur et où la perte objective et subjective de la religion peut être particulièrement illustrée, le phénomène d'encodage catholique de la culture, des institutions et des mentalités demeure prégnant au point de suggérer à notre collègue britannique David Martin l'observation amusante (mais tout à fait profonde) selon laquelle le modèle français de la laïcité aurait contribué à généraliser en France un « catholicisme sans christianisme ». Ce que Jean-Paul Willaime a formulé autrement en parlant de la France comme d'un « pays laïc de culture catholique », soulignant par là le rapport de miroir que la laïcité entretient avec la figure de l'Église romaine dont elle s'est employée à abattre la puissance directe d'emprise sur la société et les individus. On ne peut rien comprendre à la manière dont s'expriment, dans le débat public français, de multiples questions n'ayant formellement « rien à voir » avec la religion (de la qualité de l'alimentation à la régulation éthique de la science, de la gestion des rapports hiérarchiques dans l'entreprise au devenir du monde rural, des attentes de la société envers l'État aux pratiques de la revendication sociale) sans faire référence – de façon au moins indirecte – à cette imprégnation catholique de la culture. Or cette fonction d'encodage symbolico-culturelle s'exerce de façon complètement différente, mais avec une puissance égale, dans tous les pays d'Europe, de la Scandinavie à la Grande-

(6) Cf. l'analyse qu'en donne P. Bouretz, « La démocratie française au risque du monde », in M. Sadoun (éd.), *La démocratie en France*, tome 1 : *Idéologies*, Paris, Gallimard, 2000, p. 27-137.

Bretagne, de l'Allemagne à la Belgique ou aux Pays-Bas, en Italie ou en Irlande. Dans tous les pays d'Europe, le style de la vie politique, le contenu du débat public sur les problèmes sociaux et éthiques, la définition de la responsabilité de l'État et de celle de l'individu, la conception de la citoyenneté, les visions de la nature et de l'environnement, mais également les règles concrètes de la civilité, le rapport à l'argent ou les modes de consommation (etc.) ont pris corps dans des contextes historico-religieux qui continuent (jusqu'à un certain point) de les orienter. Ceci non pas parce que les institutions religieuses y gardent une capacité normative effective (on sait qu'elles l'ont partout perdue), mais parce que les structures symboliques qu'elles ont modelées conservent, par-delà la déperdition des croyances officielles et l'affaïssement des observances, une remarquable puissance d'imprégnation culturelle.

3. Évidement religieux de la culture et nouvelles formes de mobilisation du patrimoine religieux européen

La description de la scène religieuse européenne s'inscrit-elle toute entière entre ces deux pôles : le constat uniforme de l'effacement de l'emprise de la religion institutionnelle dans toutes les sociétés européennes, d'une part ; l'observation de la présence invisible, mais structurante des traditions religieuses qui ont façonné la « diversité dans l'unité culturelle » propre à l'Europe ? Je voudrais faire un pas de plus en posant la question du devenir de ce soubassement religieux un et multiple, à l'horizon d'un certain nombre de grands bouleversements culturels auxquels l'Europe (comme l'ensemble des sociétés démocratiques occidentales) est aujourd'hui confrontée. Je me demande, plus précisément, si nous ne sommes pas pris aujourd'hui dans une mutation dont les effets pourraient bien être d'une ampleur aussi décisive, du point de vue de la religion, que le grand tournant du XVIII^e siècle. Celui-ci a été marqué par l'expulsion de la transcendance hors de la sphère politique : une expulsion qui n'excluait pas le transfert (sous une forme dé-divinisée) de la transcendance (et de l'eschatologie qui lui avait partie liée) dans cette même sphère politique, mais qui valait, pour les sociétés concernées, « sortie de la religion »⁷. L'hypothèse que je sou mets à votre discussion est que la mutation culturelle que nous sommes en train de vivre bouleverse de fond en comble l'armature symbolique de nos

(7) Gauchet (M.) : *Le désenchantement du monde. Une histoire religieuse du politique*, Paris, Gallimard, 1985 ; *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

- Les tendances du religieux en Europe -

sociétés, en produisant un évident peut-être ultime de la religion en leur sein. La description que je suis capable de donner des effets religieux de cette mutation est encore élémentaire, et j'aborde ce thème avec précaution, s'agissant d'un chantier de recherche dans lequel je me suis engagée récemment. Il me semble cependant qu'il est possible de saisir quelque chose de ce moment culturel en repérant (et si possible en articulant) trois grandes observations.

La première concerne l'avènement, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, et spécifiquement dans cette aire économiquement et politiquement privilégiée que constitue l'Europe occidentale, d'une *société rassasiée*. Non seulement, les générations arrivées aujourd'hui à l'âge adulte n'ont jamais rien connu de la réalité et même de la menace concrète de la guerre, mais elles vivent désormais sans jamais se poser la question de savoir si elles auront de quoi manger demain. La sécurité alimentaire est devenue une donnée d'évidence que ne vient même pas troubler telle ou telle épizootie de grande ampleur (alors que la dernière épidémie de fièvre aphteuse en Europe avait encore donné lieu à des phénomènes de pénurie). Si la faim existe encore en Europe, c'est en raison d'un problème d'accès aux ressources pour certaines catégories sociales très défavorisées : ce n'est en aucune manière un problème d'existence de ces ressources elles-mêmes⁸. Je saisis pour ma part cette *révolution de la réplétion alimentaire* (par-delà les problèmes nouveaux de sûreté des aliments qu'elle fait surgir) comme un opérateur symbolique majeur, dans lequel se dit une transformation radicale du rapport collectif et individuel au monde. Cette transformation engage également d'autres domaines dans lesquels se joue l'expérience d'être – grosso modo – en sûreté, notamment celui de la mise au monde des enfants (accoucher en Europe n'est plus, sauf exceptions rares et intolérables à nos yeux, une expérience de confrontation avec la mort) et (jusqu'à un certain point au moins) celui de la santé⁹. Je suis bien d'accord que l'expérience de l'insécurité s'est déplacée sur d'autres terrains (celui de l'emploi, de la violence urbaine, de la ségrégation sociale, de l'environnement etc.) et que l'accès de tous à cette « évidence de la sécurité » demeure, dans la réalité, inégalement partagé. Mais c'est justement parce que cette « évidence de la sécurité » (alignée, si j'ose dire, sur l'évidence de la sécurité de la ressource alimentaire qui en

(8) Cette réflexion procède directement de discussions en cours avec B. Hervieu. Cf. Hervieu (B.) et Viard (J.) : *L'Archipel paysan*, Éditions de l'Aube, 2000.

(9) Même sévèrement ébranlée par l'épidémie du SIDA, la disparition d'un certain nombre de grandes maladies et les progrès de la prévention ont accrédité solidement en Europe une problématique du « droit à la santé », que ne remet pas en question (mais que confirme au contraire négativement) l'existence des disparités sociales, économiques et culturelles dans l'accès aux soins.

constitue le noyau symbolique) est devenue la norme que les formes nouvelles d'expérience de l'insécurité ou l'observation de ses défaillances constituent pour nous une source majeure d'indignation (de la même façon que les progrès effectifs de l'égalité nourrissent, comme le montre bien F. Dubet à propos de l'école, notre sentiment indigné – et justifié – de l'inégalité). En relevant plus particulièrement l'expérience de la satiété comme un trait typique de nos sociétés, je ne m'attache ici qu'aux effets symboliques qu'elle induit, et notamment au lien qu'elle entretient avec cette « intramondanisation » des croyances que soulignent les enquêtes sur les valeurs des Européens. Dès lors qu'elle est constituée comme un objectif accessible ici et maintenant, comme une condition normale (et qui devrait l'être pour tous) de l'existence individuelle et collective, on peut admettre – ou en tous cas suggérer – que l'expérience de la satiété (qui ne se confond évidemment pas avec l'expérience personnelle et subjective de la satisfaction) entretient une affinité décisive avec le déplacement des aspirations individuelles et collectives à l'accomplissement que mettent à jour ces mêmes enquêtes sur les valeurs. De moins en moins associé à l'avènement du Royaume, et même à la transformation radicale ou graduelle de la société, l'idéal de l'accomplissement est de plus en plus reporté sur l'individu lui-même, dans un mouvement non de disparition, mais de « subjectivisation » de l'utopie, entendue comme alternative radicale à l'expérience du présent. Ce déplacement n'a rien à voir avec une quelconque « fin de l'histoire » : il procède simplement (évidemment pour une part seulement, mais pour une part qui n'est pas à mon sens négligeable) d'un déboîtement de plus en plus net entre la « peur de manquer » et l'aspiration au bonheur. Celui-ci, désormais, a nom « réalisation de soi », « accomplissement de ses potentialités », accès personnel à la « sagesse », à l'« équilibre » ou à la « paix intérieure ». On pourra soutenir que cette « subjectivisation de l'utopie » est un aspect parmi d'autres de l'envahissement de l'individualisme expressif caractéristique de toutes les sociétés démocratiques modernes. J'en suis d'accord, mais il me paraît intéressant de faire le lien entre ce mouvement général de subjectivisation de l'utopie et ce que j'appelle l'expérience collective et individuelle de la satiété. Celle-ci, dans le lien direct qu'elle entretient avec la question de la survie biologique et donc de la mort, dénoue un des motifs symboliques centraux de toutes les traditions religieuses, et dont témoigne particulièrement la liturgie chrétienne et juive : celui qui a associé, pendant des millénaires, la disparition de la faim et la réalisation de la promesse divine d'un monde « où coule le lait et le miel ».

La seconde observation concerne l'expansion de la culture démocratique en dehors de la sphère politique où la démocratie, comme forme d'organisation de l'exercice de la souveraineté, a pris corps. En ce

domaine, le tournant des années 1968-1970 est clairement décisif. L'expérience démocratique, qui se réalise par excellence dans la coopération des sujets citoyens capables de déterminer par eux-mêmes, dans le débat public, de l'orientation de la société où ils vivent, explose en dehors de la sphère publique. Elle pénètre (de façon directe ou comme revendication active) toutes les pratiques relationnelles en bousculant les rôles et hiérarchies instituées : aucune institution – de l'école à l'entreprise, de l'université aux églises – n'est épargnée par ce mouvement qui transforme les formes traditionnelles d'exercice de l'autorité, les représentations de la soumission obligée et les répartitions plus ou moins « naturalisées » des rôles et des fonctions. C'est évidemment au sein de la famille que cette « dénaturalisation » démocratique des rôles et des formes de l'autorité produit les effets les plus puissants. Si « l'individualisme dans la vie commune » que décrit François de Singly dans son dernier ouvrage peut encore apparaître comme un aboutissement extrême de ce mouvement,¹⁰ il est clair que la « famille relationnelle », associant des individus sur une base de plus en plus contractuelle, tend inéluctablement à prendre le dessus sur la « famille traditionnelle » au sein de laquelle les rôles sont supposés répondre au destin « naturel » de ses membres¹¹. De cette révolution pratique des relations familiales, les réformes du droit de la famille engagées dans plusieurs pays européens sont l'écho direct et le plus révélateur. Mais là encore, je ne me placerai pas – comme y inviterai l'importance de ce thème – du côté d'une sociologie de la famille explorant les ressorts sociaux et culturels de cette mutation. Je ne retiendrai de celle-ci qu'un aspect : celui du lien qu'elle entretient non seulement avec la disqualification des problématiques religieuses de l'autorité reçue comme une participation au divin (disqualification déjà opérée à travers la « sortie » politique de la religion), mais avec la disqualification des assignations naturalisantes à des rôles sociaux et familiaux, assignations qui fondaient ultimement leur propre absolutité (même lorsque toute référence à la religion avait été expulsée du droit et des institutions) dans l'assimilation implicite entre l'« ordre de la nature » et un vouloir divin, par définition indépassable et intangible. Je pourrais étayer cette proposition en prenant l'exemple de l'institution civile du mariage en France, telle que l'a instauré le code civil de 1804¹². J'y renonce faute de temps, mais en soulignant ce que le repli défensif

(10) de Singly (F.) : *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*, Paris, Nathan, 2000.

(11) Roussel (L.) : *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989.

(12) Hervieu-Léger (D.) : « Le mariage : les deux seuils de la désacralisation », in *Quel droit pour quelles familles ? Actes du colloque de Paris 2000*, ministère de la Justice, Paris, La Documentation française, 2001, p. 21-25.

généralisé des institutions religieuses sur les questions touchant au mariage, à la famille et à la filiation fait apparaître en creux, à savoir : le lien qui existe entre la contractualisation démocratique de tous les liens sociaux et le sentiment (fondé) d'une disqualification culturelle qui les atteint directement et qui porte encore bien plus profond que la disqualification politique infligée par le mouvement de la laïcisation des institutions : au cœur du « socle civilisationnel » qu'elles ont contribué à modeler.

Ces remarques concernant la « dénaturalisation démocratique » des rôles sociaux et son impact sur l'armature symbolico-religieuse du socle culturel européen me conduisent logiquement au troisième registre dans lequel il me paraît possible de saisir quelque chose du radical bouleversement de ce socle culturel. Il s'agit de la révolution en cours de notre rapport à la nature, en tant que telle. Plus précisément, la question que je voudrais poser ici est celle des implications qu'est susceptible d'introduire cette transformation radicale dans les dynamiques de la production collective de ce que Charles Taylor appelle des « évaluations fortes »¹³. Le lien social se constitue à partir des choix qu'un groupe humain quelconque est amené à opérer entre ce qu'il s'accorde à considérer comme supérieur et ce qu'il identifie comme inférieur ; entre ce qu'il définit comme meilleur ou pire, désirable ou repoussant, etc. Ce travail d'évaluation met en jeu non seulement des dispositions, des intérêts ou des aspirations en tension entre elles au sein du groupe, mais également des références, des normes, des souvenirs, des aspirations, etc., qui font sens au sein de ce groupe. L'hypothèse que je formule (avec, je le répète, beaucoup de précaution) est qu'une grande partie du lien qui s'est établi dans la longue durée entre cette dynamique sociale de la production des évaluations fortes au sein des sociétés européennes et la matrice civilisationnelle religieuse qui leur est propre a été constitué par une certaine manière de penser *l'absoluité de l'ordre de la nature*. Cette problématique de l'ordre naturel trouvait elle-même sa source dans une vision religieuse du monde (nettement différenciée selon qu'on a affaire à des sociétés catholiques ou à des sociétés protestantes) : une vision religieuse qui a survécu sous diverses formes (dont celle du droit) à l'avancée de la sécularisation. Or toutes nos sociétés sont aujourd'hui confrontées au remaniement radical de ce *rapport à la nature comme ordre* qui organisait, à *travers* et *par-delà* les grandes visions religieuses du monde, leur univers symbolique (c'est-à-dire les dispositifs du sens partagé en leur sein). Les expériences humaines fondamentales qui engagent le plus directement la production des « évaluations fortes » – se nourrir, se reproduire, se soigner, communiquer, distinguer le mort du

(13) Taylor (C.) : *Le malaise dans la modernité*, Paris, Cerf, 1999 (Bellarmin, 1992).

- Les tendances du religieux en Europe -

vif etc. – sont aujourd'hui bouleversées par la découverte de la capacité humaine d'en transformer un cours considéré jusque là comme immuable. Procréations médicalement assistées qui séparent définitivement l'ordre de l'alliance de celui de la filiation ; développement de la génomique et de la maîtrise pratique du vivant qui bouleverse les thérapeutiques et les conditions de l'activité agricole ; expansion des sciences cognitives avec toutes leurs implications dans le domaine de l'information et dans notre rapport au temps et à l'espace, etc. Il n'est pas nécessaire d'allonger la liste : ce que des civilisations entières ont considéré pendant des millénaires comme des impératifs inéluctablement prescrits aux hommes au titre de cet empire de la nature dont les différents systèmes religieux assuraient la mise en forme symbolique, est aujourd'hui de plus en plus perçu comme un ensemble de dispositifs manipulables, décomposables, réagençables et modifiables. Dans ce mouvement, la vision de l'absoluité de la nature qui avait survécu à l'affirmation de l'autonomie humaine (sous la double forme scientifique et juridique de la magnification des « lois de la nature ») se trouve radicalement mise en question. La nature n'est plus un ordre, au double sens du mot ordre : la nature est de moins en moins perçue comme un univers régi par des principes immuables et permanents ; la nature prescrit de moins en moins sa loi aux humains. Je sais parfaitement qu'à ce point de la réflexion, deux objections majeures peuvent surgir. La première est que le processus d'arrachement de la société et des individus à l'ordre de la nature est aussi vieux que la civilisation elle-même : en témoignent suffisamment l'histoire des techniques, l'histoire de la médecine, etc. Dans ces conditions, pourquoi mettre en avant le moment présent comme un véritable tournant de la civilisation ? Ma réponse est qu'un saut qualitatif majeur intervient à partir du moment où l'on ne se situe plus dans une perspective d'accompagnement, de facilitation, voire même de perfectionnement des processus naturels, mais qu'on opère un dépassement, une subversion de ces processus, en touchant à des registres d'expérience considérés comme des butoirs ultimes de la prise de contrôle de l'homme sur la nature (la définition de la vie et de la mort, par exemple). La seconde objection est qu'en un sens, on n'a jamais parlé autant qu'aujourd'hui de respect nécessaire de la nature et de l'environnement. Le souci écologique est, à coup sûr, une des grandes conquêtes de la conscience contemporaine. À ceci, on peut répondre que ces nouvelles invocations de « l'ordre de la nature » sont des expressions protestataires suscitées par des dysfonctionnements opérant au sein même du processus de subversion de cet ordre. Ces manifestations témoignent précisément que l'on est bien sorti de l'ordre de la nature, de la même manière qu'on invoque solennellement la mémoire dans les sociétés où l'impératif du changement et de

l'immédiateté est le plus fort, ou encore de la même manière qu'on valorise au plus haut point les identités dans les sociétés les plus soumises à l'individualisation moderne et à la fragmentation fonctionnelle des relations sociales. La question qui importe, dans le parcours que je vous propose, est la suivante : la disparition de cette référence ultime à la nature comme ordre, qui constituait le refuge ultime d'une pensée de l'absoluité trouvant son sens dans une référence – devenue implicite mais restée présente – à l'ordre d'un monde voulu par Dieu, constitue-t-elle ou non le moment d'une rupture qui engage, de façon décisive, les fondements religieux de notre culture ? Ma réponse à cette question est, vous l'avez compris, positive, et je la soumetts, elle aussi à votre discussion.

Cela signifie-t-il que je pose en même temps un constat ultime de décès de la religion en Europe ? Je me garderai bien de m'avancer sur un terrain prospectif où la sociologie n'a pas grand chose à faire. Mais je voudrais souligner, en matière de conclusion, deux points qui me paraissent cruciaux pour notre propos :

- le premier est qu'il n'est pas exclu que l'ampleur des implications culturelles, mais aussi psychologiques pour les individus, du tournant que j'ai tenté d'identifier produise en Europe – comme il le produit déjà aux États-Unis – un vigoureux choc en retour de la part des institutions et acteurs religieux. Ceux-ci peuvent s'employer à défendre leurs positions sociales et économiques, voire même à reconquérir leurs positions politiques, en s'appuyant sur les forces de résistance générées par la situation d'incertitude généralisée (la perte de toutes les références à l'absolu) suscitée par cette mutation. Des indices suffisamment clairs existent pour nous permettre de penser qu'il ne s'agit pas là d'une hypothèse d'école. La possibilité que des conflits culturels (et donc sociaux et politiques) extrêmement durs puissent prendre corps dans ce contexte n'est pas une vue de l'esprit. L'éventualité de l'émergence en Europe d'une « guerre des cultures », dont le sociologue James D. Hunter décrit (probablement de façon quelque peu unilatérale, mais suggestive) la violence aux États-Unis, ne me paraît pas pouvoir être écartée d'un revers de main¹⁴. Au minimum, cette situation favorise un mouvement de *republicisation* des identités religieuses (dont on supposait qu'elles avaient été refoulées dans la sphère privée par la sécularisation). Si ce trait a part à la tendance générale de toutes les sociétés démocratiques modernes à promouvoir le droit de chacun (individu ou groupe) à faire

(14) Hunter (J.D.) : *Culture Wars. The Struggle to Define America*, New York, Basic Books, 1991.

- Les tendances du religieux en Europe -

valoir publiquement la singularité de son identité,¹⁵ il revêt, sur le terrain religieux, un sens particulier, en accentuant la tension entre la propension à l'individualisation tolérante du croire et les aspirations à faire valoir, sur la scène publique, le droit à une différence gagée sur la « vérité » dont la communauté revendique la possession¹⁶ ;

- la seconde remarque est que l'ébranlement du socle religieux européen ne signifie nullement la disqualification ultime du patrimoine juif et chrétien à partir duquel ce socle s'est construit. Ce serait oublier en effet que la pensée et l'expérience de l'autonomie d'un côté, la pensée et l'expérience de la maîtrise humaine de la nature de l'autre côté – qui se trouvent ensemble au principe de cet ébranlement – s'originent elles-mêmes (au moins pour partie) dans ces mêmes traditions juives et chrétiennes. Dès lors, l'expérience de l'ébranlement lui-même devient le lieu à partir duquel cet héritage peut être revisité, et sur ces deux terrains précisément : d'un côté, celui d'une autonomie qui pourrait être redéfinie, à partir d'une pensée juive et chrétienne de l'altérité et de la relation, autrement que comme la pure et simple affirmation libérale de l'indépendance de l'individu dans sa vie privée ; d'un autre côté, celui de la maîtrise de la nature qui pourrait être traitée, à la lumière d'une pensée juive et chrétienne de la Création, autrement que comme matière première et source de rente. C'est dans cette double perspective que la question de « l'âme de l'Europe » peut, selon moi, se poser autrement qu'en référence nostalgique à un passé religieux, glorieux et douloureux, mais en tout état de cause, définitivement disparu.

(15) Sur cette « démocratie des identités », cf. Gauchet (M.) : *La religion dans la démocratie*, *op. cit.*

(16) Sur cette tension spécifique de la scène religieuse contemporaine, entre les formes mutuelles (soft) de la validation du croire et les modes (hard) de la validation communautaire du croire, cf. Hervieu-Léger (D.) : *Le pèlerin et le converti*, *op. cit.*

LES RELATIONS DES ORGANISMES EUROPÉENS RELIGIEUX ET HUMANISTES AVEC LES INSTITUTIONS DE L'UNION EUROPÉENNE : LOGIQUES NATIONALES ET CONFESSIONNELLES ET DYNAMIQUES D'EUROPÉANISATION

Bérengère Massignon *

Dans chaque pays de l'Union européenne, l'élaboration d'un modèle de relations Église/État est le fruit d'une trajectoire originale de construction de l'État, impliquant une manière de gérer la diversité, notamment religieuse, de la société civile ainsi qu'un style de participation à la vie politique démocratique, reposant sur une division plus ou moins stricte des sphères publiques et privées dictant les modalités d'action des groupes, notamment religieux, en direction des instances publiques. L'attachement à un modèle spécifique de relations Église/État est un des éléments de l'identité et de la culture politique nationales. Or l'élargissement des compétences de l'Union européenne crée un nouvel espace d'action, d'identification et d'allégeances possibles, différent de l'État-nation. Face au défi de la construction européenne, les Églises chrétiennes, puis d'autres religions et les communautés philosophiques agnostiques, ont ressenti le besoin de s'organiser pour s'informer et éventuellement peser sur le processus de décision communautaire. Pour ces organismes religieux et humanistes européens, il s'agit non seulement de sauvegarder les positions acquises dans les États membres, mais aussi d'apporter leur réflexion théologique ou philosophique sur des sujets d'intérêt général comme l'exclusion, l'immigration, l'aide au développement ou la

(*) Bérengère Massignon est doctorante allocataire de recherche de l'École pratique des hautes études – Groupe de sociologie des religions et de la laïcité (EPHE-GSRL). bioéthique. Cela pose un double défi : d'abord aux institutions

- Bérengère Massignon -

européennes qui n'ont pas reçu mandat pour définir des relations propres avec les institutions religieuses ou philosophiques (la Déclaration annexe n° 11 du traité d'Amsterdam souligne la compétence exclusive des États membres dans ce domaine) ; ensuite, aux organisations religieuses et humanistes présentes à Bruxelles qui doivent penser leurs relations à l'Union européenne en dehors de leurs cadres habituels de référence, que ce soit l'État-nation ou les organisations internationales classiques, car le processus de décision européen ne se réduit pas à l'intergouvernemental.

(I) Quel est le mode de présence des religions et mouvements humanistes¹⁷ auprès des institutions communautaires ? (II) Quels types de relations s'organisent entre eux ? (III) Dans quelle mesure les groupements religieux et philosophiques européens participent-ils à la construction d'une société civile européenne ? À ces trois niveaux, nous aimerions montrer qu'il existe une tension entre des logiques de mobilisation nationales ou confessionnelles en direction de l'Union européenne, et, au contact du jeu européen, une dynamique d'europanisation et de dépassement des clivages confessionnels et nationaux. Nous appelons « dynamique d'europanisation », le processus de professionnalisation par lequel les organismes religieux et philosophiques présents à Bruxelles s'adaptent au jeu européen, notamment aux exigences du lobbying en direction des institutions européennes et aux attentes de la Commission européenne à l'égard des religions et des mouvements humanistes. Nous faisons l'hypothèse que cette logique adaptative crée de la collaboration transnationale et transconfessionnelle, élément de formation d'une société civile européenne¹⁸.

(17) Par mouvements humanistes, nous entendons les mouvements laïques de l'Europe du Sud, les mouvements humanistes de l'Europe du Nord et la Franc-maçonnerie adogmatique. De fait, la Commission européenne a reconnu, à côté de partenaires religieux, la Fédération humaniste européenne qui regroupe les deux premiers types d'organisation. Lorsque nous mentionnerons les humanistes, il sera surtout question d'elle.

(18) Ce texte présente les premiers résultats d'une thèse sur les relations religions/mouvements humanistes/institutions de l'Union européenne, soit trente-deux interviews auprès de représentants religieux et humanistes européens et de fonctionnaires de la Commission européenne, ainsi que la collecte de documents et la consultation d'archives inédites.

1. Évolution des modes de présence auprès de l'Union européenne : institutionnalisation et pluralisation

On observe un accroissement de la présence des religions et des humanismes auprès des institutions européennes, à la fois quantitativement : un nombre de plus en plus grand de représentations ont été ouvertes et reconnues par la Commission européenne, et qualitativement, car les modalités de la présence ont changé, donnant progressivement le rôle leader aux organismes d'Églises sur les groupements de croyants engagés. Il y a eu peu à peu institutionnalisation et pluralisation des représentations religieuses à Bruxelles.

1.1. Les modes de présence des structures protestantes et catholiques spécialisées sur l'Europe s'institutionnalisent peu à peu au rythme de la construction européenne. Cependant, il existe des spécificités en fonction de leur ecclésiologie et leur rapport à l'histoire de l'Europe communautaire.

Tout d'abord, il y a antériorité des structures pan-européennes correspondant au Conseil de l'Europe sur les regroupements correspondant à l'Europe communautaire. Il s'agit de la Conférence des Églises européennes (KEK), créée en 1959, regroupant protestants, anglicans et orthodoxes, et du Conseil des conférences épiscopales d'Europe (CCEE), fondé en 1971, rassemblant les conférences épiscopales européennes. Cette antériorité tient à une plus grande affinité entre les préoccupations des Églises et les sujets abordés par le Conseil de l'Europe (droits de l'homme, éducation, bioéthique, social) alors que la construction européenne se développe d'abord comme une réalité économique et technique. Côté protestant, l'engagement préférentiel au niveau de la « grande Europe » correspond aussi à une réticence face à l'Europe communautaire perçue comme une « Europe vaticane » où dominent les catholiques, en raison du poids de personnes issues de la démocratie chrétienne dans le haut exécutif communautaire et de l'engagement précoce de la papauté en faveur de la construction européenne¹⁹. De plus, la KEK incarne une volonté de réconciliation Est-Ouest qu'un investissement en faveur de la « petite Europe » aurait

(19) Selon Philippe Chenaud, Pie XII prit d'abord position en faveur de la construction européenne par souci de lutter contre la menace communiste (message de Noël 1947) ou pour édifier la paix mondiale (message au Sacré-Collège de 1948), pour s'orienter clairement entre 1952 et 1957 vers un soutien de l'unification européenne avec le soutien du projet de la CED et le soutien à la négociation du traité de Rome. Cf. Chenaud (P.) : *Une Europe Vaticane ?*, Édition Ciaco, 1990.

- Bérengère Massignon -

rendu difficile²⁰. Côté catholique, la naissance du CCEE reflète une évolution de l'ecclésiologie, avec le tournant de Vatican II qui promeut l'exercice de la collégialité et donne naissance aux conférences épiscopales nationales puis régionales²¹.

Les premières structures confessionnelles présentes à Bruxelles doivent beaucoup plus à l'action de fonctionnaires européens chrétiens engagés qu'à l'action directe des Églises²². Cette caractéristique est la plus marquée pour la structure européenne protestante, compte tenu des réticences des églises protestantes à s'engager dans le processus de construction européenne. Il a aussi été plus difficile de générer un projet européen commun entre des Églises organisées sur une base nationale. À l'origine de la Commission œcuménique européenne pour Église et Société (EECCS), créée en 1973, se trouve l'AOES (Association œcuménique pour Église et Société), « un groupe d'hommes politiques se réclamant du protestantisme et engagés dans la construction européenne... Les laïcs ont joué un rôle prépondérant dans cette initiative... Durant cette période (jusqu'en 1988), les institutions ecclésiales nationales maintiennent une certaine distance par rapport au milieu institutionnel européen et manifestent un intérêt mitigé à l'égard de ce qui s'y passe »²³. Côté catholique, la première structure à Bruxelles est à l'initiative d'un ordre religieux. À la base du bureau jésuite, l'Office catholique d'information sur les problèmes européens (OCIFE),²⁴ fondé en 1956 à Strasbourg, puis en 1963 à Bruxelles, se trouve une association présidée par un laïc, Alexandre Grunelius²⁵. La création de la COMECE

en 1980 doit beaucoup à l'action de certains évêques et aussi à la

(20) Chevalier (M.) : « La Conférence des Églises européennes », in Gilbert Vincent et Jean-Paul Willaime (dir.), *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1993, p. 303-314.

(21) Steindl (H.) : « Le Conseil des Conférences épiscopales d'Europe (CCEE) », in G. Vincent, J.-P. Willaime, *Religions et transformations de l'Europe*, *op. cit.*, p. 285-291.

(22) Ceci est toujours vrai comme en témoigne la présence de hauts fonctionnaires européens dans l'Association pour le rachat et le fonctionnement de la Chapelle Von Maerlant. Ce qui change c'est le passage d'un mode de présence discret à une volonté de visibilité du religieux, en plein cœur du quartier européen.

(23) Lenders (M.) : « La Commission œcuménique européenne », in G. Vincent et J.-P. Willaime, *Religions et transformations de l'Europe*, *op. cit.*, p. 295.

(24) L'OCIFE signifie maintenant Office catholique d'information et d'initiative pour l'Europe ce qui implique une réévaluation et un élargissement de ses tâches.

(25) On trouve parmi les membres fondateurs Pierre Pflimlin, Marcel Rudloff, Théo Braun, Monseigneur Nédoncelle, etc. Voir Weydert (J.), s.j. : « L'OCIFE : quelques mots d'histoire », *OCIFE*, septembre 1992, p. 2. Les laïcs restent aujourd'hui impliqués, dans le « board of directors » composé de trois jésuites et de trois laïcs engagés dans le processus de construction européenne pour ce qui est du bureau de l'OCIFE à Budapest.

demande de fonctionnaires européens²⁶. Cette initiative officielle des conférences épiscopales de l'Union européenne a été précédée, en 1970, de l'ouverture des relations diplomatiques entre le Saint-Siège et l'Union européenne, rôle rempli par le nonce apostolique de Belgique et du Luxembourg. Ce décalage de dix ans entre l'initiative vaticane et épiscopale peut s'expliquer par la spécificité ecclésiologique catholique, structure unitaire et hiérarchique. Ceci illustre aussi une évolution de la perception des épiscopats européens quant à la nature de la construction européenne, considérée non plus comme un sujet de relations internationales à gérer exclusivement par la diplomatie du Saint-Siège, mais aussi perçue comme un processus engageant la vie même des églises sur le plan local et national.

Avec la signature de l'Acte unique (1986) et la perspective de l'achèvement du Grand marché européen (1992), la construction européenne devient plus complexe. Les Églises se trouvent ainsi dans la nécessité d'augmenter leurs moyens d'action pour suivre un agenda communautaire toujours plus chargé. La réalité européenne change aussi de nature ; d'uniquement économique et technique, elle intègre des préoccupations politiques, éthiques et sociales. Ainsi, les Églises se trouvent plus en affinité avec la réalité de l'Europe communautaire. On observe alors une institutionnalisation des structures par un investissement accru des hiérarchies religieuses, une spécialisation et une dotation supplémentaire en personnel et en moyens financiers. Il en résulte une certaine homogénéisation des structures quant au fonctionnement des bureaux catholique et protestant présents à Bruxelles, mais en amont les chaînes décisionnelles conservent leur spécificité.

La construction européenne a été, dans un premier temps, suivie avec retard par les Églises. Ce n'est plus le cas avec l'élargissement de l'Union européenne qui, lui, a été anticipé par les Églises, dans les stratégies et les structures. Côté protestant, cette perspective a entraîné des changements d'ampleur avec l'intégration progressive de l'EECCS comme Commission Église et Société (CES) de la KEK. Celle-ci comprend désormais un groupe de travail sur l'élargissement dirigé par un Slovaque. Côté catholique, la COMECE a prévu un statut d'observateur pour les pays candidats (Suisse, Pologne, Hongrie, République tchèque) et on note la présence d'un prêtre polonais chargé des questions de l'élargissement depuis mai 2000. En 1991, l'OCIPE a fondé un bureau à

(26) Mgr Treanor : *The Development of Relations Between the Churches and the European Union : a Laboratory for the Future*, Bonn, 22 janvier 2000, p. 2.

- Bérengère Massignon -

Varsovie et un à Budapest et la revue *Europe-Infos* paraît en polonais depuis novembre 1999.

1.2 La multiplication des groupements religieux et humanistes spécialisés dans le suivi de la construction européenne correspond à une pluralisation du paysage religieux européen. Avec la perspective de l'élargissement et l'annonce de la CIG de 1996, la plupart des groupes religieux ont ressenti le besoin d'ouvrir un bureau à Bruxelles. Au début des années quatre-vingt-dix, l'ouverture de la Commission européenne au dialogue avec les religions et humanistes a aussi été incitative. Leur mode de présence reflète des spécificités confessionnelles parfois articulées à des clivages nationaux, mais aussi une réelle dynamique d'europanisation.

L'accroissement du nombre de représentations religieuses à Bruxelles tient dans une certaine mesure à des clivages nationaux car tous les groupements ne sont pas des fédérations européennes. Il existe aussi des représentations nationales qui témoignent du rapport différent de chaque religion à l'État-nation. Côté orthodoxe, en plus du patriarcat œcuménique de Constantinople,²⁷ s'ajoutent des représentations d'Églises autocéphales nationales, d'abord celle de Grèce et, depuis peu, celle de Russie. Côté protestant, les églises sont d'abord organisées sur une base nationale ce qui explique la représentation spécifique d'Églises de type Volkskirche, côté allemand (l'EKD) et anglais (l'Église anglicane)²⁸. Côté juif, il y a des structures d'abord religieuses, comme la Conférence européenne des rabbins, et d'autres plus politiques visant à de meilleures relations entre l'Europe et l'État d'Israël, comme le Congrès juif européen. Une certaine diversité religieuse s'exprime avec récemment la fondation d'un bureau loubbavitch à Bruxelles. Côté humaniste, la Fédération humaniste européenne reflète une domination des mouvements humanistes de l'Europe du Nord, caractérisés par une stratégie visant à obtenir des droits égaux aux religions. Les mouvements laïques de l'Europe du Sud ou de l'Est, qui à l'imitation de la France, préfèrent une laïcisation de l'État, sont sous-représentés et des mouvements d'initiative

(27) Le patriarcat œcuménique a une primauté en matière de dogme et non sur le plan disciplinaire. Les orthodoxes immigrés en Europe de l'Ouest se rattachent soit au patriarcat œcuménique, soit à l'Église autocéphale de leur pays d'origine.

(28) De toute façon, le fonctionnement du CES de la KEK garantit les représentations d'Églises ou de fédérations d'Églises nationales avec une pondération des voix selon leur importance numérique.

française, comme le CAEDEL ou l'Observatoire européen de la laïcité, tentent de les fédérer²⁹.

Cependant, ouvrir un bureau à Bruxelles suppose une stratégie d'eupéanisation. Chaque religion ou groupement philosophique est amené à dégager sa place dans l'héritage européen et dans la construction européenne à venir. Côté orthodoxe, l'Assemblée européenne inter-parlementaire de l'orthodoxie (EIAO), fondée en 1993, se donne pour but d'inciter les Européens de l'Est et du Sud-Est à se tourner vers l'Europe, d'amener les Occidentaux à penser que la tradition et la culture orthodoxe font partie intégrante de l'identité européenne et de formuler des contributions spécifiques à partir de l'identité orthodoxe au processus d'unification européenne³⁰. De même, les humanistes ont organisé un colloque en 1994, intitulé « Europe, terre d'humanisme », qui, prenant le contre-pied du discours sur l'Europe chrétienne, insistait sur la pluralité des héritages religieux européens et sur la place de l'humanisme agnostique.

2. Structuration des liens avec les institutions européennes : l'informel et l'officiel

Depuis une dizaine d'années, les relations entre les organisations religieuses et humanistes et les institutions européennes se sont peu à peu structurées (2.1). Ces relations ont été possibles car les organisations religieuses ou philosophiques ont développé des modes de présence efficaces auprès des institutions européennes. La recherche d'un statut européen officiel par les religions révèle des clivages nationaux qui s'expriment d'autant mieux que, dans ce domaine, la décision se fait à l'unanimité des États membres (2.2). Par contre, les autres domaines d'action reflètent une certaine dynamique d'eupéanisation (2.3).

(29) Massignon (B.) : *Laïcité et construction européenne : les stratégies des mouvements laïques européens*, communication au colloque de l'AISLF, Québec, juillet 2000.

(30) Archives de la cellule de prospective de la Commission européenne, Cdp/97/98/99, dossier orthodoxie, rapport de mission de Thomas Jansen, 8 avril 1997. L'EIAO a été fondé en 1993 à cause des changements à l'Est et de la signature du traité de Maastricht. C'est une initiative du Parlement hellénique. Son secrétaire général est toujours grec et le siège est Athènes. Les membres sont des parlementaires des pays suivants : Arménie, Bulgarie, Géorgie, Grèce, Estonie, Chypre, Lettonie, Biélorussie, Lituanie, Moldavie, Yougoslavie (Monténégro-Serbie), Finlande, Ukraine, Fédération de Russie.

- Bérengère Massignon -

2.1. Au cours des dix dernières années, on note une dynamique d'institutionnalisation des rapports religions/Union européenne, mais non une officialisation garantie par le droit. La Déclaration annexe n° 11 au traité d'Amsterdam et la Charte des Droits des fondamentaux constituent des textes d'une portée symbolique réelle, mais sans valeur juridique. Si les religions sont mentionnées dans des directives communautaires, c'est incidemment.

Pourtant, les relations entre religions et groupements philosophiques d'une part et institutions européennes d'autre part se sont structurées. Aux contacts informels sur un dossier s'ajoutent des rencontres périodiques permettant la présentation des points de vue des uns et des autres. Ainsi, en plus des contacts ad hoc avec le Conseil des ministres et les représentations nationales permanentes, COMECE et CES de la KEK ont obtenu de rencontrer la future présidence de l'Union européenne pour discuter son programme et présenter des requêtes. Sans être officiels, ces contacts sont devenus une « tradition »³¹.

En outre, avec le Parlement européen, l'accès est immédiat, régulier, facile. Lors des sessions plénières à Strasbourg, une équipe œcuménique catholico-protestante organise des petits déjeuners-débats avec des parlementaires européens. À l'automne 1999, le président de la COMECE a demandé des rencontres périodiques avec le PPE, en plus des contacts informels existants³².

Les contacts réguliers sont les plus poussés avec la Commission européenne, à travers deux réalisations : les rencontres à la cellule de prospective et l'initiative « Une âme pour l'Europe ». En juin 1992, Marc Luyckx, membre de la cellule de prospective, a reçu mandat de structurer des relations avec les religions, décision qui avait été précédée, dès 1990, par des contacts officieux avec l'EECCS, puis la COMECE. Aujourd'hui, des séminaires de dialogue bisannuels et des sessions d'informations pluriannuelles réunissent trente-deux partenaires religieux³³ et des hauts fonctionnaires européens à propos de questions relatives à la politique de l'Union européenne³⁴. L'agenda de ces rencontres est préparé par l'EECCS et la COMECE. De plus, depuis décembre 1994, a été mise en

(31) Mgr Treanor : *The Development of Relations Between the Churches and the European Union...*, *op. cit.*, p. 5-6.

(32) Mgr Treanor, *idem*, p. 5.

(33) Il s'agit de responsables des grandes religions, de la FHE, d'ordres monastiques et d'ONG confessionnelles.

(34) Jansen (T.) : « Europe and Religions : The Dialogue between the European Commission and Churches or Religious Communities », *Social Compass*, 47 (1), 2000, p. 103-112.

place l'initiative « Une âme pour l'Europe » qui vise à financer des rencontres sur le sens de la construction européenne organisées par les religions ou les mouvements humanistes. Bien que le montant des financements de ce programme soit minime, la décision est symbolique dans la mesure où il s'agit du seul financement, en tant que tel, des religions par l'Union européenne³⁵. De plus, les projets étaient, au départ, présélectionnés par un comité de pilotage officieux, rassemblant des responsables des grandes religions et du mouvement humaniste³⁶. Ces deux réalisations sont des initiatives directes du président Jacques Delors. De la part de la Commission, elles illustrent une volonté de représentativité de la diversité religieuse et philosophique européenne avec cependant une pratique que l'on pourrait qualifier de « pluralisme fermé »³⁷ avec différents niveaux d'accès en fonction du poids numérique, symbolique et historique des confessions en présence. Cependant, même si l'on relève des citations où de hauts fonctionnaires européens³⁸ parlent ouvertement d'une « Europe chrétienne », force est de constater que dans la pratique, la diversité religieuse actuelle de l'Europe est prise en compte. De même, les projets financés par « Une âme pour l'Europe » mettent en valeur la pluralité des racines religieuses et philosophiques du continent.

2.2. Au fur à mesure que la construction européenne s'approfondit à travers de nouveaux traités, les religions ont ressenti le besoin de se voir garantir un statut officiel auprès des institutions européennes. Sur ce

(35) Le financement de ce programme n'a été officialisé qu'en 1997, par un vote du Parlement européen. Il est mentionné dans une ligne budgétaire consacrée au financement de projets portés par des fédérations et associations d'intérêt européen. Voir Rapports d'activité annuels de 1995 à 2000 de l'initiative « Une âme pour l'Europe ».

(36) Le comité officieux de sélection a été géré par l'EECCS et présidé par la Fédération humaniste européenne (FHE). Il comprenait en outre des responsables de la COMECE, du bureau de l'Église orthodoxe auprès de l'Union européenne, de la Conférence européenne des rabbins et du Conseil musulman de coopération en Europe. Suite à la chute de la Commission Santer, de nouveaux standards dans l'accréditation de financement ont été décidés et ce comité officieux déclaré non conforme.

(37) Jean Baubérot distingue le « pluralisme » ouvert pratiqué par les États-Unis où toutes les confessions existent devant la loi sur le même pied d'égalité, du « pluralisme fermé » (régimes concordataires d'Europe) où il y a une pluralité de cultes reconnus par l'État mais avec des limites et des inégalités de statuts.

(38) Jacques Delors : « J'ai beaucoup lu sur l'histoire de l'Europe. Il en ressort que le christianisme est un facteur constitutif très important de notre histoire commune. Il n'y a pas un endroit au monde où soient mieux harmonisées les relations entre l'individu et la société. Cela est dû à mon avis à l'influence du christianisme », *Résumé des discours du président Delors aux Églises* par Marc Luyckx, Commission européenne, cellule de prospective, Bruxelles, 1992.

- Bérengère Massignon -

thème, la mobilisation des groupements religieux et philosophique révèle des clivages nationaux et confessionnels.

En effet, cette volonté d'officialisation a été portée de manière préférentielle par l'Église catholique et les églises protestantes de type Volkskirche. Elles ont des intérêts plus importants à défendre face à de possibles retombées de la législation communautaire sur leurs activités dans les États membres (législation en matière de droit du travail, droit fiscal, droits fondamentaux). Ensuite, puisqu'elles sont dotées de moyens importants du fait même de leur régime national de cultes, elles ont de facto un poids important dans les structures d'Églises présentes à Bruxelles. Enfin, elles peuvent apporter un savoir-faire et des projets précis d'officialisation des relations religions/institutions européennes sur le modèle de ce qu'elles vivent dans leur pays. Ainsi, les Églises les plus engagées pour l'officialisation des relations religions/Union européenne ont été de manière constante les Églises allemandes catholique et protestante à des moments-clés : la CIG de 1996 et la négociation du traité d'Amsterdam, la CIG de 1999 et la rédaction d'une Charte des droits fondamentaux et actuellement la discussion sur les problèmes de gouvernance européenne. Dans ces différents contextes, elles ont anticipé les débats et fourni un cadre de réflexion à leurs coreligionnaires³⁹.

Les actions développées par les organismes européens d'Églises et le mouvement humaniste européen en vue d'une officialisation de leurs liens avec les institutions européennes ou afin de se prémunir contre des aspects de la législation communautaire qui pourraient modifier leur position privilégiée dans les États membres, correspondent à un lobbying classique de défense d'intérêts particuliers. Ici, dominant des stratégies dictées par des références à un modèle national de relations Église/État. Ceci n'est pas à interpréter comme un défaut d'identification à l'Europe mais tout simplement comme une manière d'assurer la mobilisation la plus efficace lorsque la décision est prise à l'unanimité des États membres. Les organismes européens religieux et humanistes mènent une action directe auprès de représentants politiques européens ou indirecte en organisant des colloques. Ils ont avant tout une fonction de diffusion de

(39) Ce différentiel d'engagement des églises par rapport au thème de l'officialisation des liens religions/UE s'observe aussi par la composition des bureaux des organismes d'Église présents à Bruxelles. À la KEK comme à la COMECE, le poste de coordination de la commission juridique a toujours été tenu par un Allemand. Il en va de même pour la personne chargée à l'OCIPE du suivi des débats sur la Charte au forum de la société civile. À la COMECE, une des personnes chargées du suivi des débats sur la Charte des droits fondamentaux est une Italienne payée directement par l'épiscopat italien.

l'information et de coordination de l'action de leurs membres nationaux auprès de leur propre gouvernement.

Lors de la préparation du traité d'Amsterdam, les mobilisations illustrent bien la réalité des clivages nationaux qui parcourent les groupements religieux et philosophiques. Dès janvier 1995, l'Église évangélique d'Allemagne (EKD) et l'épiscopat allemand ont rédigé une déclaration défendant l'idée d'un article garantissant les législations nationales sur les relations Églises/État. Elles ont ensuite produit un mémorandum conjoint en juin 1995. Ultérieurement, deux autres pays concordataires, l'Autriche et l'Italie, ont présenté à la CIG, à l'automne 1996, une proposition allant dans le même sens. Les débats entre les églises et les gouvernements en avril 1997 n'ont pas permis d'atteindre un accord sur l'incorporation dans le traité d'un article sur les religions, tant à cause de la nature défensive de ce projet heurtant les pays de sensibilité laïque (France, gauche espagnole) qu'à cause de la dynamique de constitutionnalisation des traités qu'impliquait un tel article, dynamique à laquelle Grande-Bretagne et pays nordiques sont hostiles. Finalement, fut mise au point la Déclaration annexe n° 11 au traité d'Amsterdam reprenant la proposition allemande modifiée, à laquelle fut adjoint un deuxième alinéa reconnaissant les groupements philosophiques sur le même plan que les religions⁴⁰. Ce dernier article doit beaucoup à la mobilisation des laïcs belges et des humanistes hollandais auprès de leur gouvernement.

Les clivages nationaux s'articulent aux clivages confessionnaux. Les protestants sont apparus relativement divisés, peinant à dépasser l'horizon de leur inscription nationale particulière. Au sein de l'EECCS fut préparée, au moment de la CIG de 1996, les 22-23 février 1996, une consultation des Églises et fédérations d'Églises membres. Les résultats de cette consultation montrent des différences de tradition nationale quant au modèle de relations Églises/État, entre Églises de type Volkskirche (EKD, Église anglicane, Église protestante du Danemark) voulant préserver leurs intérêts et Églises minoritaires (France, Italie, Espagne, Belgique, Portugal) préférant utiliser à leur profit le vide juridique. Les Églises protestantes néerlandaises, issues d'un pays bi-confessionnel et laïque, furent aussi réservées face à la proposition allemande⁴¹. Par contre, côté

(40) « L'Union européenne respecte et ne préjuge pas le statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les Églises et les associations ou communautés religieuses dans les États membres. L'Union européenne respecte également le statut des organisations philosophiques et non confessionnelles ».

(41) Wydmusch (S.) : « Les Églises protestantes et le processus d'Union européenne : entre réalité territoriale et idéalité européenne », p. 11-12, article paru en italien in

- Bérengère Massignon -

catholique, structure hiérarchique unitaire et inscription internationale ont permis une meilleure cohésion sur un projet européen. Le Vatican (via la nonciature apostolique de Bruxelles et via le gouvernement portugais) et la COMECE s'accordèrent sur l'idée d'une officialisation des relations Églises/Union européenne.

2.3. Il ne faut pas pourtant réduire l'explication des stratégies des organismes d'Église à Bruxelles par la variable nationale. Celle-ci fonctionne surtout pour un certain type d'action : celle qui concerne les affaires juridiques. Or, il y a d'autres domaines d'action où les églises agissent en fonction de leur vision du monde et au nom du plus grand nombre. Elles apparaissent alors moins comme des lobbies que comme des « groupes de promotion »⁴².

Dans les domaines du social, du développement ou des migrations, les représentations bruxelloises des Églises ont moins besoin d'agir en tant que telles. Une large part du travail est le fait d'ONG confessionnelles spécialisées, en concertation avec les groupes de travail mis en place par les Églises. Là, les stratégies de mobilisation se font à de multiples niveaux, national, européen et même international. Il existe une coordination œcuménique catholico-protestante importante et régulière à l'intérieur d'*issues networks*⁴³ plus vastes. C'est ainsi que la professionnalisation des stratégies et des structures pour peser sur le processus de décision communautaire enclenche une dynamique d'eupéanisation, c'est-à-dire des processus transnationaux et transconfessionnels de coopération.

D'une certaine manière, les institutions européennes encouragent ce mouvement par leurs critères de sélection pour l'accès à des programmes.

Alfredo Carnavero, J.-D. Durand (dir.), *Il fattore religioso nell'integrazione europea*, Milan, Éditions Unicopoli, 1999, p. 159-175.

(42) Distinction d'Olivier de Schutter, *La fonction des groupes de pression dans la Communauté européenne*, CRISP, 1993. Les « groupes de pression » cherchent à influencer sur le système décisionnel politico-administratif alors que les groupes de promotion tentent également de servir de relais et d'informer le grand public. Pour Laurence Flachon, *Religion et intégration européenne*, licence spéciale politique, Institut d'études européennes, Bruxelles, 1995-1996, les groupements religieux européens sont caractéristiques des « groupes de promotion » alors que pour nous, ils relèvent de l'une ou l'autre des catégories selon les enjeux.

(43) La littérature de sciences politiques sur les réseaux distingue les « policy communities », groupements d'intérêts et d'organisation reliés par un niveau d'interrelations denses et stables et partageant une vision du monde ou un processus commun d'apprentissage aboutissant à une même vision des enjeux, des « issues networks », groupements occasionnels et vastes autour d'un enjeu spécifique dont les membres ne partagent pas forcément les mêmes buts et les mêmes idéaux.

Ainsi, l'initiative « Une âme pour l'Europe » finance des colloques, débats

et activités portés par des organismes religieux et humanistes d'au moins trois pays, notamment lorsqu'il s'agit de pays membres de l'Union et des pays candidats à l'élargissement. Outre ce critère général, le comité officieux de sélection privilégiait les programmes œcuméniques et inter-religieux. Un autre exemple peut être cité, l'évolution des objectifs du Centre européen juif d'information (CEJI). Au contact des exigences européennes, dans son domaine d'action – l'éducation contre le racisme et l'antisémitisme – cette association a peu à peu délaissé son objectif premier strictement communautaire : être le point d'accès des organisations juives d'Europe à Bruxelles, pour se spécialiser dans des programmes d'action éducative l'amenant à travailler de plus en plus avec des organisations majoritairement non juives.⁴⁴

3. Participation à une société civile européenne en gestation : lien confessionnel transnational et œcuménisme

Il est plus aisé de comprendre l'intérêt que la Commission européenne porte aux groupements religieux et philosophiques européens au regard de leur spécificité (3.1) et des fonctions qu'ils assument (3.2). Dans leur fonctionnement quotidien, dans leur structure même à vocation européenne, ces groupes participent à leur manière à la formation d'une société civile européenne en gestation.

3.1. Les institutions religieuses ont comme particularité première d'être des organismes multi-niveaux,⁴⁵ assurant une fonction de médiation entre le niveau communautaire et les niveaux nationaux, locaux et internationaux où ils sont également présents. Dans les cadres de programmes d'aide au développement ou d'action sociale, les religions

(44) Pour Pascale Charhon (CEJI), c'est un exemple extrême de dynamique d'euro-péanisation, où la demande communautaire influe directement les objectifs d'une organisation. En effet, cette ONG tient une grande partie de ses ressources du financement communautaire, ce qui n'est pas le cas des autres organismes religieux et humanistes étudiés qui sont autofinancés et qui ont donc une plus grande autonomie d'action.

(45) Pour Felipe Basabe Llorens, c'est la caractéristique principale des organisations catholiques européennes, ce qui les distingue des autres lobbies présents à Bruxelles. Cf. Basabe Llorens (F.) : « The Roman Catholic Church and the UE : an Emergent Lobby ? », College of Europe, *Working Paper n° 15*, Bruxelles, European Interuniversity Press, 1996.

- Bérengère Massignon -

peuvent se prévaloir d'une expertise, d'actions de terrain, d'informations pointues et

de présence à long terme permettant d'assurer une bonne articulation local/global pour des actions communautaires. Cette spécificité leur confère une certaine légitimité et efficacité. Par exemple, l'année jubilaire 2000 a donné lieu à une vaste mobilisation de l'Église et des organismes catholiques internationaux, ordres religieux ou ONG, pour l'annulation de la dette des pays les plus pauvres. Des actions ont été menées tant auprès de l'Union européenne que du FMI, du PNUD et de la Banque mondiale. C'est le cas notamment du réseau Afrique-Europe-Foi et Justice (AEFJN) dès 1999, lors des élections européennes⁴⁶. De même, il est révélateur que le financement des religions et humanistes dans le cadre de l'initiative « Une âme pour l'Europe » soit au titre des « fédérations et associations d'intérêt européen ». Ce n'est pas officiellement en tant que tels, mais en tant qu'organismes favorisant la construction d'un lien transnational européen.

Religions et mouvements humanistes intéressent les institutions européennes dans la mesure où ils sont des organismes pérennes, porteurs de sens et pourvoyeurs d'identité à l'heure où la construction d'une Europe politique, éthique, civique et sociale nécessite une explicitation et une redéfinition d'un projet européen, mobilisateur et accessible au citoyen. Leur implantation nationale (institutions, associations, médias, enseignement) en fait des leaders d'opinion incontournables, susceptibles de diffuser un sentiment europhile au sein des populations des États membres ou des pays candidats à l'élargissement.

3.2. Les organismes européens religieux et dans une moindre mesure les humanistes fabriquent du lien social européen de cinq manières : l'information, la formation, la sociabilité et la coordination d'*issues networks* plus larges. Construction européenne et collaboration œcuménique vont aussi de pair.

Par leur presse et plus récemment leur site Internet, ces groupements diffusent une information spécialisée sur l'Europe différente de la presse généraliste des pays membres qui envisagent le plus généralement les

(46) Talin (K.) : « Les virtuoses du religieux sont-ils stratèges ? Présence et action dans l'Europe post-conciliaire. L'exemple de la Belgique et de la France », *communication*, Colloque de l'Association canadienne française pour l'avancement de la science, session thématique, « Les nouvelles stratégies sociales des groupes religieux au Québec et dans le monde », Montréal, mai 2000.

enjeux de la construction européenne sous l'angle strictement national. S'informer est la principale raison de l'ouverture d'un bureau à Bruxelles, pour quelque organisation que ce soit. La spécificité de la presse confessionnelle européenne est de chercher à diffuser cette information auprès du plus grand nombre. Le meilleur exemple en est l'évolution de la politique éditoriale de l'OCIPE et plus généralement des organismes catholiques présents à Bruxelles. L'information a été, dès le début, un axe principal de l'OCIPE, avec *La Lettre de l'OCIPE*, périodique en français et en allemand qui devint en 1978 *Objectif Europe/Projekt Europa/European Vision*. Cette dernière était une revue mensuelle présentant des articles de fond sur les enjeux de la construction européenne. En 1995, l'OCIPE consacrait à sa revue un tiers de son budget⁴⁷. De même, avant la création de la COMECE, le Service d'information pastorale européenne catholique (SIPECA) éditait un journal sous forme de fiches spécialisées par domaine d'action. Pour partager la charge d'un mensuel, OCIPE et COMECE réalisent, depuis 1998, une publication commune, *Europe-Infos*, qui se présente comme un journal avec de brefs articles et un dossier spécial. Ce journal est édité en cinq langues : allemand, français, anglais, espagnol et polonais.

Tous les organismes européens religieux et humanistes participent de la formation des responsables dans les pays membres : des visites sont organisées auprès des institutions européennes ; leurs membres sont sollicités dans des réunions, conférences et débats par leurs homologues dans les pays membres. Côté catholique, on note une certaine spécialisation. La COMECE s'adresse de manière privilégiée aux conférences épiscopales nationales, aux responsables religieux, et à des groupes de jeunes. ESPACES mène notamment une action ciblée en direction des religieux. L'OCIPE s'intègre au plan de formation des futurs jésuites européens⁴⁸. Leur site met en réseau les différentes facultés d'enseignement supérieur jésuites à travers l'Europe. Il mène également une action d'envergure dans les pays candidats à travers le lancement de journaux spécifiques et l'organisation de conférences-débats dans leurs différents centres. L'OCIPE cherche à diffuser un sentiment europhile dans une société polonaise majoritairement hostile à l'Europe. Le bureau de Varsovie organise des sessions de formation sur l'Europe pour la presse locale et la presse catholique et, a lancé, en 1995, un groupe de travail sur l'intégration européenne, de trente personnalités provenant d'horizons politiques différents et travaillant au ministère des Affaires

(47) Basabe Llorens (F.), *op. cit.*, p. 58. Aujourd'hui, dans la mesure où l'OCIPE a fusionné sa publication avec la COMECE, le budget publication n'est plus que de 10 %, selon le secrétariat de l'OCIPE, mars 2001.

(48) OCIPE, *Rapport d'activité* 1998.

- Bérengère Massignon -

étrangères, à la chancellerie du Parlement et au bureau du Conseil des ministres ⁴⁹.

Les groupements religieux et philosophiques européens présents à Bruxelles et/ou à Strasbourg mènent tous des activités de « pastorale » au sens strict du terme ou plus large : conférences, débats exposant des enjeux européens à la lumière de leurs convictions religieuses ou philosophiques. Ainsi, ces groupes participent de la formation d'une sociabilité transnationale. Ces actions sont aussi le moyen d'agir indirectement sur les institutions européennes par le biais de fonctionnaires croyants engagés. Il se construit, au fil des rencontres, des « policy communities » ⁵⁰ potentielles. Ces activités sont reconnues par la Commission européenne. Catholiques et protestants organisent des rencontres conjointes au « lieu de recueillement » à Bruxelles ou à Strasbourg, lors des sessions plénières du Parlement européen. La FHE propose une conférence mensuelle. Il existe un séminaire de réflexion rassemblant des fonctionnaires européens juifs autour d'un rabbin.

Les mouvements chrétiens présents à Bruxelles contribuent à la structuration de la société civile européenne en participant à des *issue networks*, c'est-à-dire des regroupements plus larges autour d'un domaine de compétence communautaire, ou en les initiant. Il se crée ainsi un degré d'interrelations plus denses qui est l'indice de la formation de cette société civile européenne. Par exemple, dans le domaine des migrations, en 1989-1990, l'OCIPE a été à l'origine du réseau MIGREUROPE ⁵¹, chargé de réfléchir à la politique d'immigration de l'Union européenne, avant que ce réseau ne disparaisse dans une initiative plus large, soutenue par la Commission européenne, le Forum des migrants. De même, le CCME, Churches Committee for Migrants in Europe, ONG protestante, fut à l'origine du Migration Policy Group et d'ENAR, European Network Against Racism. Son secrétaire général assura la direction de ces deux réseaux. Le CCME est aussi membre fondateur du réseau Starting Line qui se mobilisa pour une directive sur la non-discrimination et en amont pour un article contre la discrimination dans les traités européens. Tous ces réseaux rassemblent, au-delà des ONG chrétiennes, des associations venues de tous horizons.

Enfin, dans leur travail d'approche des institutions européennes, catholiques et protestants expérimentent un œcuménisme au quotidien, au-delà des débats théologiques qui sont plutôt l'apanage du CCEE et de la KEK. Ainsi, la construction européenne créerait une dynamique de

(49) OCIPE, *Rapport d'activité* 1996.

(50) Voir la distinction *issue network/policy community* note 43, p. 34

(51) Basabe Llorens (F.), *op. cit.*, p. 59.

coopération entre les religions. D'ailleurs le thème de la réconciliation entre les nations européennes dont la construction européenne témoigne est étroitement associé par les Églises avec celui de l'œcuménisme. Il est symptomatique qu'un article d'*Objectif Europe* traitant du grand rassemblement œcuménique de Gratz en 1989, le qualifie d'« acte unique œcuménique » en parallèle avec l'Acte unique européen⁵². Pour Hugues Délétraz, s.j., « Cette origine religieuse et même spécifiquement chrétienne de la réconciliation accreditte les Églises comme interlocuteurs privilégiés de la Commission européenne pour donner une âme à l'Europe »⁵³. D'ailleurs, certains regroupements religieux présents à Bruxelles reposent notamment au départ sur un esprit de réconciliation franco-allemand⁵⁴. Par contre, force est de constater que les rencontres inter-religieuses sont suscitées par la Commission européenne et qu'il n'existe pas à cette échelle de « policy communities »⁵⁵.

Conclusion

Les modes de présence auprès des institutions européennes développés par les organismes européens religieux et humanistes témoignent de spécificités confessionnelles parfois articulées à des particularismes nationaux, dans la mesure où les religions et humanismes n'ont pas le même lien historique et symbolique au territoire national et ont un rapport différent à l'histoire de la construction européenne. Cependant, sur le long terme, on observe une dynamique d'homogénéisation des structures au-delà des spécificités ecclésiologiques parce que l'insertion dans le jeu européen nécessite des stratégies identiques de professionnalisation, de spécialisation et de réactivité que seule une certaine autonomie par rapport aux centres décisionnels nationaux ou internationaux permet. De même, en raison du nombre élevé de groupes d'intérêt présents à Bruxelles, les groupements religieux sont amenés à coordonner leurs actions pour peser sur les processus de décision et échanger des informations. Ils pallient ainsi leur manque de moyens financiers et

(52) Lucal (J.) : « Bâle : Un acte unique œcuménique ? », *Objectif Europe*, juillet-septembre 1989, p. 43-53.

(53) Delétraz (H.) : « La réconciliation, un acte politique », *Objectif Europe*, n° 46, p. 46.

(54) Voir Montevecchi (C.) : *Europe et œcuménisme. La contribution de deux organismes confessionnels : EECCS et OCIFE*, mémoire de DEA d'études politiques, Institut d'études politiques, Strasbourg, 1996.

(55) Voir note 43, p. 34.

- Bérengère Massignon -

humains, comparativement aux lobbies économiques. De plus, l'ouverture de la Commission européenne au dialogue avec les religions et le mouvement humaniste favorise des logiques de coopération transnationale et transconfessionnelle. Cependant, sur l'enjeu de l'officialisation des rapports religions/mouvements humanistes/Union européenne on constate des clivages nationaux et confessionnels tant l'appréhension des rapports religion/politique est marquée par les régimes de cultes, spécifiques à chaque État membre. De fait, les mobilisations sont avant tout nationales, coordonnées sur le plan européen et souvent in fine sur le plan œcuménique. Ainsi, l'exemple de la mobilisation des religions et du mouvement humaniste auprès des institutions européennes illustre une dialectique entre identité propre et dynamique d'eupéanisation, dans la mesure où la culture politique européenne ne se construit pas seulement par simple addition et compromis entre particularismes en compétition, mais aussi par l'édification d'un lien transnational européen qui n'annule pas les appartenances nationales.

**LES INSTITUTIONS COMMUNAUTAIRES
ET « L' ÂME DE L'EUROPE »
LA MÉMOIRE RELIGIEUSE EN JEU
DANS LA CONSTRUCTION EUROPÉENNE**
Wojtek Kalinowski *

L'appel à donner une « âme » à l'Europe, lancé par Jacques Delors au début des années quatre-vingt-dix, marque un effort pour mettre en marche le dialogue sur le sens du projet européen. Comme l'expliquaient à l'époque les responsables de la Commission européenne, il s'agissait d'une tentative pour donner à la construction européenne une signification plus profonde que celle dont elle jouit jusqu'ici auprès de l'opinion publique⁵⁶. Ce n'est pas par hasard si cette question du sens surgit dans le débat sur l'Europe au moment même où interviennent les deux grands événements qui ont profondément marqué les années quatre-vingt-dix : l'effondrement du mur de Berlin et le passage vers l'union politique, incarné par la difficile ratification du traité de Maastricht. Si l'Union européenne veut être plus qu'un marché unique, si elle veut s'ouvrir à l'Europe centrale et orientale sans ralentir sa course, elle doit offrir à ses citoyens un horizon du sens, elle doit faire appel à leur imaginaire et ne plus être perçue comme un projet de technocrates, une bureaucratie gestionnaire sans « âme ».

Dans ce but, l'Union européenne et notamment la Commission se sont efforcées de nouer un dialogue approfondi avec la société civile, institutions religieuses et mouvements humanistes compris. L'« âme » européenne est donc à comprendre comme une métaphore exprimant à sa façon les enjeux de l'intégration européenne, notamment la question du rôle des religions dans ce processus.

(*) Wojtek Kalinowski est doctorant à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS).

(56) Vignon (J.) : « Donner une âme à l'Europe », in *L'Europe face aux défis - Réconciliation et Sens*, Association œcuménique pour l'Église et Société, Cahier n° 4, 1997.

Cette métaphore marque sans doute une nouvelle donne dans les rapports entre les pouvoirs publics et les communautés religieuses. Dans une perspective institutionnelle, l'Union européenne constitue désormais une structure d'opportunité pour les acteurs religieux, même si tous n'ont pas saisi l'occasion avec le même enthousiasme ; on ne peut manquer de noter que les acteurs catholiques et protestants représentent pour l'heure l'essentiel de l'engagement religieux pour l'Europe. Pour encadrer cet engagement, la Commission avait mis en place le programme « Donner une âme à l'Europe » ; si ce programme a subi récemment de profondes restructurations,⁵⁷ il vaut néanmoins la peine de citer ses objectifs, car ils illustrent les attentes du côté des responsables européens. Ainsi, les programmes développés dans ce cadre doivent promouvoir la réflexion sur le sens spirituel et éthique de la construction européenne ; promouvoir la liberté de penser et agir des citoyens devant des contraintes technocratiques de la civilisation moderne ; augmenter une participation transversale des citoyens à travers des rencontres inter-religieuses, œcuméniques ou humanistes ; défendre les valeurs de base comme la tolérance et la solidarité ; augmenter la participation de ceux qui habituellement ne sont pas consultés sur les enjeux de l'Europe.

L'initiative de la Commission européenne n'est pas un phénomène isolé, elle participe d'une tendance plus globale et de plus en plus marquée, qui est l'effort des pouvoirs publics pour nouer un dialogue avec les acteurs religieux. Cela semble en effet d'autant plus urgent qu'une série de problèmes sociaux – ceux notamment où le pluralisme et la cohésion sociale se trouvent remis en question – impliquent directement les évolutions dans le domaine de croyances religieuses. Le rapport du Conseil de l'Europe « *Religion et démocratie* »⁵⁸ est représentatif à cet égard : partant du constat que les mouvements fondamentalistes et les actes terroristes, le racisme et la xénophobie, les conflits ethniques ont une composante religieuse, le rapport recommande aux États membres de promouvoir l'éducation en matière religieuse, de « favoriser l'expression culturelle et sociale des religions » et surtout de « promouvoir de meilleures relations avec et entre les religions ». Sur ce dernier point, il précise qu'il faut :

(57) Un bilan critique du programme a été fait par sa coordinatrice Win Burton dans le cadre du colloque *Citoyenneté. Droits et devoirs. Réflexion et contributions des religions et des humanismes*, organisé par la cellule de prospective de la Commission européenne à Bruxelles en janvier 2000.

(58) *Religion et démocratie*, rapport du Conseil de l'Europe, Commission de la culture et de l'éducation, document n° 8270, 27 novembre 1998.

- Les institutions communautaires et « l'âme » de l'Europe -

- entretenir un dialogue plus systématique avec les chefs religieux et humanistes sur les grands problèmes de société, qui permettrait de tenir compte des considérations culturelles et religieuses de la population ;
- encourager le dialogue inter-religieux en donnant la possibilité aux représentants des différentes organisations religieuses de se réunir pour s'informer et discuter ;
- promouvoir un dialogue régulier entre les théologiens, les philosophes et les historiens, ainsi qu'avec des représentants d'autres branches de la science ;
- élargir et renforcer la coopération avec les communautés et organisations religieuses, et plus particulièrement avec celles ayant de profondes traditions culturelles et éthiques parmi les populations locales en ce qui concerne les activités sociales, caritatives, missionnaires, culturelles et éducatives.

Dans les deux cas, le problème de fond est celui de la cohésion sociale et de l'acceptation du pluralisme ; dans la recherche d'un modèle pluraliste durable, le facteur religieux figure à la fois du côté des problèmes et du côté des solutions possibles. Si l'on anticipe sur un processus déjà en cours, il semble que plus le pluralisme de nos sociétés s'accroîtra, plus grand se fera sentir le besoin d'établir des relations plus étroites avec les acteurs religieux. En d'autres termes, devant l'éclatement des systèmes traditionnels de croyances, qui favorise la multiplication des diverses formes de « réemplois » du religieux dans des reconstructions identitaires, l'apport institutionnel à l'« âme » européenne consiste à s'engager contre les dérives qui menacent la société de l'intérieur du champ religieux.

Ces deux exemples montrent à l'évidence que la thématique de l'« âme » européenne contient deux questions étroitement emboîtées l'une dans l'autre : la première engage le prolongement du débat sur la construction de l'Europe; la seconde constitue une prise de position, au sein de ce débat, sur le rôle que la religion peut jouer dans les sociétés contemporaines. Cette prise de position ne va pas de soi dans les sociétés profondément marquées par l'individualisation du rapport au sens, par la désinstitutionnalisation des systèmes de croyances et par la marginalisation sociale des institutions religieuses. Dans ces conditions, comment les religions pourraient-elles contribuer à la production du lien social, ou bien améliorer la compréhension des enjeux européens parmi les populations ? La réponse à cette double question est elle aussi double : (1) d'une part, dans les conditions d'une sécularisation très avancée, l'action publique d'inspiration religieuse prend des voies nouvelles en multipliant des formes de présence « non religieuses » (sociales, économiques, culturelles voire

communautaires) du religieux ; (2) d'autre part, la mémoire religieuse est une composante naturelle de la mémoire collective européenne et peut à ce titre renforcer le sentiment d'appartenance à l'Europe, au risque pourtant de se voir réinvestie dans des discours d'exclusion visant les minorités.

1. Nouvelles formes de présence religieuse en Europe

Dans quels domaines peut-on repérer des formes d'engagement des acteurs religieux qui s'inscrivent dans la quête de stabilité sociale ? Tout d'abord, les structures sociales évoluent en créant de nouvelles formes de médiation entre la sphère privée et la sphère publique. Les Églises ont très vite saisi l'importance de la société civile comme nouvelle source de légitimité politique des projets collectifs ; c'est parfaitement visible dans le travail de *l'Office catholique d'information et d'initiative pour l'Europe* (qui relève de la Compagnie de Jésus) par exemple, qui est l'un des fondateurs du *Forum permanent de la société civile* à Bruxelles, forum qui regroupe une centaine d'organisations non gouvernementales (ONG) militant pour une Europe plus citoyenne. Plus généralement, dans des domaines qui ne concernent pas directement la vie religieuse et le culte – comme le travail humanitaire et caritatif par exemple – les Églises se perçoivent d'ores et déjà comme des ONG parmi d'autres, en renonçant (en partie) à leur stratégie classique visant à établir une relation privilégiée avec l'État. La nouvelle sensibilité sociale des acteurs religieux, notamment des ONG confessionnelles animées par des laïcs, les conduit au contraire à se situer hors du système du pouvoir afin de le critiquer « de l'extérieur ». Cette évolution est particulièrement visible dans les pays de tradition régaliennne, où les Églises nationales sont restées pendant des siècles sous la tutelle de l'État. L'Église luthérienne de Suède en est un exemple parlant : cette ancienne Église d'État qui a récemment retrouvé sa liberté, s'affirme fortement comme un acteur indépendant, critique ouvertement le gouvernement (chose inédite et toujours impensable au Danemark par exemple), exige une politique d'immigration plus humaine, s'engage contre le démantèlement progressif des systèmes de protection sociale, demande une aide plus généreuse aux pays en voie de développement, etc. ; bref : défend certaines valeurs qu'elle juge essentielles.

Dans le domaine économique, l'affaiblissement progressif de l'État-providence et les tensions croissantes que subissent les systèmes sociaux partout en Europe conduisent les autorités à chercher de nouvelles formes de solidarité dans le tiers secteur. Sur ce plan aussi, les Églises s'efforcent de suivre les évolutions en espérant trouver de nouveaux points d'ancrage dans l'économie sociale. La tradition européenne repose sur un État-

providence fort et il serait naïf de croire que la société civile européenne va prendre la forme de la société civile américaine ; néanmoins, il faut constater qu'à la mesure de leurs capacités, les acteurs religieux s'occupent de plus en plus de tâches classiquement conférées à l'État.

Dans le domaine de la politique de l'intégration, on voit émerger sur la scène publique la figure du religieux comme « leader communautaire » et porte-parole des minorités face aux autorités publiques. Si cette reconnaissance publique de la légitimité du religieux comme représentant des « communautés » est particulièrement visible dans la tradition anglo-saxonne, elle est désormais observable partout en Europe où la quête de stabilité passe en partie par l'adaptation des modèles d'intégration collective. On observe aussi que les acteurs religieux s'efforcent de mettre en place de nouveaux dispositifs pour renforcer leur propre représentativité ; un exemple en est donné par la décision du gouvernement britannique, prise sous la pression des minorités religieuses, d'inclure une question sur l'auto-identification religieuse dans le recensement national.

Dans la même logique mais à un tout autre niveau, il faut noter l'émergence de la figure du religieux en tant que participant au « dialogue des cultures et civilisations » qui constitue désormais une dimension importante des relations internationales. Sans entrer dans la question de savoir ce qu'est qu'une civilisation, on peut observer que les conceptions qui s'échangent sur ce point renvoient presque toujours aux grandes religions mondiales, celles-ci étant appréhendées comme les couches culturelles les plus profondes des civilisations. Ceci est évident dans la vision du monde d'un Samuel Huntington, dont le nom revient chaque fois que le monde politique invite les représentants des religions mondiales au dialogue. Dans les initiatives de ce genre, c'est surtout le dialogue entre l'islam et le christianisme qui est érigé au rang d'un « dialogue des civilisations »⁵⁹.

C'est une proposition banale que de souligner de quelle façon, pour combler le vide géopolitique suscité par la chute du mur de Berlin, les religions mondiales constituées en « civilisations » (et ainsi placées à l'abri, si l'on peut dire, des effets corrosifs de la sécularisation...) ont été investies dans la réécriture des frontières, à travers un travail de découpage des espaces selon les aires culturelles. En témoigne la montée des courants de pensée qui voient dans la frontière historique entre l'orthodoxie et le christianisme occidental une limite religieuse en Europe qui dessine une

(59) *The Second Conference on Euro-Islam. Relations between the Muslim World and Europe*, Mafraq 10-13 1996, The Swedish Institute, 1996 ; *Les religions méditerranéennes : Islam, Judaïsme et Christianisme. Un dialogue en marche*, Office des publications officielles des Communautés européennes, Bruxelles, 1996.

frontière socioculturelle et fracture durablement l'espace européen⁶⁰. En témoignent également des intellectuels qui se mettent à parler du « poids mystérieux de l'orthodoxie » pour expliquer la « psyché serbe » pendant les bombardements de Belgrade⁶¹. Cette projection de la culture orthodoxe comme « civilisation voisine » opère d'autant plus facilement que les Églises orthodoxes, en quête de leur place dans des pays post-communistes souvent aussi sécularisés que ceux de l'Europe occidentale, s'enfoncent souvent elles-mêmes dans le discours nationaliste et anti-occidental.

Ces exemples montrent à l'évidence la dissolution progressive des frontières entre religion et culture. Au sein de l'Union européenne, cette tendance est également visible dans les nouvelles alliances nouées entre religions et certaines cultures régionales : en Espagne, la route Saint-Jacques-de-Compostelle est devenue un élément essentiel du régionalisme galicien ; en Grande-Bretagne, les Églises nationales de l'Écosse et du Pays de Galles sont devenues les porte-parole de la lutte pour l'autonomie culturelle, mais aussi pour le transfert des pouvoirs législatifs. En Allemagne, c'est évidemment la Bavière qui incarne le mieux le processus par lequel la défense de la symbolique religieuse dans l'espace public se fait au nom d'une identité régionale. Ainsi, si l'on définit le processus d'intégration comme une mise en cause des équilibres politiques établis au niveau national, on peut prévoir une pluralisation croissante des rapports entre religion et société en Europe. Cette pluralisation va s'accroître encore avec l'élargissement.

Cependant, le fait principal est l'engagement des acteurs religieux dans la recherche des repères collectifs, dans les différents registres ébranlés par le développement technique et le pluralisme croissant. La crise des grandes certitudes de la modernité triomphante conduit le politique à la redécouverte des enjeux éthiques des défis auxquels il se trouve confronté, et à inviter les familles spirituelles (parmi d'autres partenaires) à faire valoir leur point de vue dans le débat public. Ainsi, lors d'une conférence donnée en 1996, Jacques Santer, faisant référence à plusieurs problèmes menaçant les sociétés européennes, posait la question suivante à ses auditeurs : « *Ces évolutions se font selon une certaine conception du monde, une certaine conception de l'Homme. Posons-nous alors la question : cette idée de l'Homme, est-ce bien celle à laquelle est attachée l'Europe ?* »⁶². En

(60) Pour un exemple parlant, voir l'article de l'ex-chancelier allemand H. Schmidt « Wer nicht zu Europa gehört », *Die Zeit*, 41/2000.

(61) Kristeva (J.) : « Le poids mystérieux de l'orthodoxie », *Le Monde*, 19 avril 1999.

(62) Santer (J.) : « L'Europe à la recherche de son âme », in *L'Europe face aux Défis - Réconciliation et Sens*, Cahier n° 4, Association œcuménique pour l'Église et Société, 1997, p. 36.

réponse à cette invitation à penser l'Europe en termes anthropologiques, les acteurs religieux érigent la « vision de l'homme » en fondement même du pluralisme, c'est-à-dire comme une valeur-cadre permettant la coexistence d'autres valeurs⁶³. Si les acteurs religieux ne sont qu'une voix parmi d'autres dans les débats éthiques qui gagnent actuellement en ampleur, ils parlent souvent au nom d'une vision de l'homme dont ils disent qu'elle est à la base de notre civilisation. La nouvelle législation hollandaise concernant le « droit à la mort » montre à la fois la fragilité et les enjeux de ces fondements anthropologiques : d'une part, dans une démocratie, la « vision de l'homme » en question ne peut accéder au statut d'une nouvelle transcendance opposable à la volonté du peuple ; d'autre part, si cette vision de l'homme obtient sa reconnaissance au niveau européen, se posera tôt ou tard le problème de la compatibilité des valeurs communes de l'Europe avec tel ou tel modèle national.

Ce rapide survol des « redéfinitions identitaires des religions »⁶⁴ n'épuise pas la liste des espaces d'action collective ouverts du fait des évolutions sociales dont l'intégration européenne est à la fois le symptôme, l'accélérateur et un des enjeux. Chacune de ces formes d'engagement participe à sa façon à la quête de stabilité dans des sociétés déstabilisées par le changement accéléré, en posant du même coup de nouveaux défis aux pouvoirs publics. On peut certes rétorquer que, dans toutes ces formes d'engagement public, il ne s'agit plus du « religieux à proprement parler ». Effectivement, dans la modernité religieuse il devient de plus en plus difficile de dire ce qui relève encore du religieux et ce qui n'en relève plus. En tout état de cause, l'objectif des acteurs religieux engagés dans la construction européenne n'est pas de consacrer le projet européen mais d'élaborer des nouvelles formes de présence ou, si l'on veut, de nouvelles formes de légitimité dans une démocratie qui a mis fin au sens même de la transcendance.

2. Mémoire religieuse comme vecteur de l'intégration européenne

Au-delà de ces manifestations dont il faut redire qu'elles ne mettent pas en cause la tendance générale à la sécularisation et qu'elles ne justifient certainement pas que l'on parle de « retour du religieux », la thématique de

(63) Par exemple, la vision de l'homme a été proposée comme le fondement de l'unité européenne dans le *Manifeste pour une conscience européenne* lancé en 2000 par les Semaines sociales de France et le Comité central des catholiques allemands.

(64) Gauchet (M.): *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard 1998, p.131.

- Wojtek Kalinowski -

l'« âme européenne » revêt une signification plus spécifique qui engage directement l'intégration européenne : elle témoigne de la quête d'une identité européenne qui passe par un réinvestissement du passé. Un seul exemple pour illustrer ce point : le programme communautaire « Culture 2000 » adopté par le Parlement européen l'année dernière, visant « la promotion de la connaissance mutuelle de l'histoire, des racines et des valeurs culturelles communes aux peuples de l'Europe, ainsi que de leur héritage culturel commun ». En réponse à la « quête du sens de l'Europe » et en dépit de la montée des tensions confessionnelles au sein de la famille chrétienne, l'on s'aperçoit aujourd'hui d'un certain mouvement unificateur qui tend à fusionner les différentes mémoires religieuses de l'Europe en un héritage commun, présenté le plus souvent sous le nom de la « tradition judéo-chrétienne », qui fait de la vision biblique de l'homme son dénominateur commun. Il est frappant en effet de voir à quel degré les Européens redécouvrent actuellement les origines judéo-chrétiennes de leur propre civilisation : qu'il s'agisse de l'individualisme, de la modernité, de la laïcité, de l'idée de progrès ou des droits de l'homme, toutes les notions clefs de la vie sociale se trouvent soudainement renvoyées à leurs origines théologico-religieuses. Sans entrer dans la discussion historique, je vous propose quelques remarques sur les effets sociaux que ce travail de mémoire peut avoir sur l'intégration européenne.

D'un côté, la quête des racines communes invite les différents composants de l'Europe à rechercher leurs points communs plutôt qu'à mettre en avant leurs différends historiques. En permettant une lecture de l'histoire de l'Europe déconnectée de la reprise des histoires nationales, les mémoires religieuses servent la promotion d'une culture commune à l'échelle européenne. En faisant de l'Europe le berceau des droits de l'homme, elles lui donnent un sens et une vocation universelle, quitte à susciter une critique sévère de cette appropriation d'un héritage mondial pour le compte du projet européen. Surtout, l'évocation d'une mémoire européenne commune permet aux anciens antagonistes, qui en appellent tous à l'identité européenne, de se rapprocher les uns des autres. Malgré la persistance d'enclaves de résistance çà et là, l'humanisme, les Lumières et la tradition judéo-chrétienne tendent à fusionner en un héritage unique, centré autour du respect de la personne humaine.

Il ne manque pas de raisons pragmatiques à ce travail de mémoire entrepris au nom l'identité européenne. Par exemple, un des facteurs de l'unité croissante des protestants et des catholiques en Allemagne est la coopération étroite des deux grandes Églises allemandes, qui s'efforcent depuis plusieurs années de projeter leur conception du « devoir public » des Églises à l'échelle européenne. Leurs actions communes pour introduire la déclaration sur les Églises dans le traité d'Amsterdam montre clairement

que l'engagement des acteurs religieux pour l'« âme européenne » est aussi une quête de la reconnaissance juridique auprès des instances transnationales. Le discours sur l'héritage religieux de l'Europe est ainsi mis au service d'une stratégie tendant à faire reconnaître la place concrète des institutions religieuses dans l'espace public, au motif qu'elles sont les « dépositaires » de l'héritage en question.

L'intégration à l'Europe des individus et des groupes passe en partie par une mémoire collective européenne et les mémoires religieuses participent activement de ce processus. Surtout dans les régions périphériques du continent européen, on note le besoin d'affirmer une appartenance historique à l'Europe : pour retrouver ses liens symboliques avec le continent et le catholicisme, le luthéranisme suédois n'hésite pas à remonter jusqu'au moyen âge pour découvrir des traces qui, restées mortes pendant presque cinq siècles, retrouvent pour ainsi dire la vie. Ainsi, avec le soutien financier de l'Union européenne et en coopération avec l'État, l'Église de Suède recouvre actuellement le royaume des routes de pèlerinage disparues après la Réforme. L'ambition est de relier le haut lieu de pèlerinage médiéval de Nidaros (actuellement Narvik) en Norvège avec Saint-Jacques-de-Compostelle en Espagne.

Ce type d'investissement de la religion comme lien symbolique avec l'Europe est beaucoup plus accentué en Europe centrale, où des termes techniques comme « intégration » et « élargissement » se transforment immédiatement en images symboliques du « retour », des « racines », des « origines »... Lorsque les Hongrois, les Tchèques ou les Polonais disent : *« nous ne sommes pas à la porte en tant que tierces personnes ou éléments extérieurs, mais en tant qu'Européens depuis mille ans »*, la référence au baptême national leur sert toujours de date fondatrice de l'« entrée » en Europe.

Cependant, la référence à ces « tierces personnes » que les Polonais, les Tchèques et les Hongrois souhaitent ne pas être montre bien que la mémoire européenne risque de produire ses exclus : en l'occurrence les « religions-civilisations » confinées au rôle de « voisines » de l'Europe. Si le rapport aux pays de tradition orthodoxe concerne surtout l'Europe centrale, la réactivation de la mémoire religieuse en Occident est peut-être aussi une réaction à l'installation massive d'une religion mondiale hors de la tradition judéo-chrétienne. Même si la présence massive de l'islam en Europe occidentale n'est plus tellement nouvelle, nous sommes toujours au début de la négociation de son statut social, culturel et politique en Europe, négociation qui déclenche par elle-même des renégociations partielles du statut des autres religions. Comme l'islam est presque entièrement un phénomène d'immigration, et comme il affirme puissamment sa capacité

d'exprimer et de porter la lutte pour la reconnaissance des populations immigrées, la question de son statut est en dernière instance la question du rapport entre les « anciens Européens » et les « nouveaux entrants ». Dans cette négociation, qui n'est pas exempte de tensions, les « anciens » comme les « nouveaux » sont tentés d'investir les éléments de leur patrimoine culturel respectif⁶⁵. Toute la question est de savoir ce qu'en seront les conséquences sociales pour la cohésion sociale en Europe.

Cette question n'a rien d'académique, car l'intégration de l'islam passe par l'intégration de son héritage à cette nouvelle mémoire européenne qui est en train de naître, de façon qu'il cesse d'être perçu comme un corps étranger et qu'il puisse en devenir « naturellement » partie prenante. Les psychologues disent souvent que l'Europe n'existera pas tant qu'elle ne sera pas intériorisée comme une composante naturelle de l'identité personnelle ; une étude récente sur l'intégration des enfants des immigrants en France, Allemagne et Grande-Bretagne, a examiné entre autres l'attachement subjectif de ces enfants d'immigrés à l'Europe. En France, 53 % des enfants des immigrés portugais se déclaraient fortement ou très fortement Européens, le chiffre comparable pour les enfants des immigrés maghrébins étant de 13 %⁶⁶. Certes, nous ne sommes pas obligés d'attribuer cette différence à la mémoire européenne dont nous voyons les premiers contours, encore que l'Europe centrale et orientale nous invite à ne pas sous-estimer sa capacité d'unir et de diviser. Néanmoins, il est justifié de craindre que plus l'identité européenne s'imprimera dans les esprits, plus grand sera le risque de voir s'installer un clivage entre l'immigration « intra-muros » et l'immigration « extra-muros ». L'islam, en raison de sa visibilité sociale, court le risque de porter la marque d'un « extra-muros » éternel. Devant ce face à face des religions-civilisations, dont on peut avoir l'impression qu'il s'installe progressivement dans les consciences à travers l'Europe (et souvent parmi les populations autochtones les plus sécularisées), pâlissent les anciennes querelles de chapelle entre les mémoires catholique, protestante et orthodoxe.

Vu ce développement potentiellement menaçant, l'« âme » européenne exige, comme contrepoids et complément des discours abondants sur les apports de la tradition judéo-chrétienne à la formation de la civilisation européenne, que l'on mette en lumière les apports de l'islam à ladite civilisation. Faire partager le « patrimoine commun européen » avec l'islam

(65) Bastenier (A.) : « Les minorités d'origine musulmane en Europe. Réflexion à propos d'une implantation », in A. Dierkens (éd.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, université de Bruxelles, 1994, p. 97-107.

(66) Heckmann (F.), Penn (R.) et Schnapper (D.) (sous la direction de) : *Integration Processes of Children of International Migrants in the European Union*, EFFNATIS, à paraître.

est la meilleure façon d'assurer un pluralisme durable, en permettant à la mémoire musulmane d'asseoir sa présence en Europe, et peut-être aussi de couper progressivement une partie des liens qui la tiennent aujourd'hui à ses pays d'origine. L'histoire des flux migratoires témoigne que les pays d'émigration essaient toujours de contrôler les populations émigrées ; rien d'étonnant que ces tentatives passent aujourd'hui par les organisations musulmanes internationales, qui « financent des activités qui transcendent les divisions nationales, ethniques et linguistiques, ainsi que les divergences religieuses, afin de promouvoir une identité commune, celle des musulmans d'Europe »⁶⁷. Tant que l'ancrage de l'identité musulmane dans le patrimoine européen n'est pas assuré, les populations en question risquent d'osciller entre la politique d'identité menée par ces organisations et une perte d'identité aux effets sociaux désastreux. Concrètement, il manque cruellement de porte-parole religieux qui pourraient se présenter comme « porteurs » de cette mémoire musulmane européenne, de la même façon que les Églises chrétiennes et les communautés juives réclament leur reconnaissance socioculturelle au nom des leurs héritages.

L'appel à faire preuve de prudence en matière d'investissement de la mémoire dans le projet européen semble d'autant plus justifié que l'on assiste aujourd'hui à la recharge quasi religieuse des formes diverses de la protestation sociale, prenant pour cible tantôt l'islam, tantôt l'Europe, tantôt la modernité, tantôt les droits de l'homme. Dans les pays occidentaux, ce problème reste souvent souterrain, car les milieux en question sont trop marginalisés pour attirer l'attention du grand public. Le phénomène est plus visible en Europe centrale, où le débat pour et contre l'intégration européenne fonctionne comme un miroir de la coupure sociale, économique et culturelle qui traverse les pays candidats. Plus inquiétant encore, on observe des initiatives visant à nouer, au niveau européen, une alliance politique dont le trait spécifique est d'investir de manière vulgaire la rhétorique chrétienne dans la contestation de la société moderne et du pluralisme. Parmi ses composantes, on peut cerner des mouvements politiques tels l'*Union chrétienne nationale* polonaise, l'*Alliance nationale* italienne, *Parti Populaire* portugais, *Fiann Fail* irlandais – et cela n'épuise pas la liste des « chevaliers de la civilisation latine ». Le personnage politique qui donne le ton dans cette compagnie est *Gianfranco Fini* de l'Alliance nationale ; pour montrer qu'ils ne sont pas seuls en Europe, les leaders du catholicisme nationaliste polonais citent avec plaisir les paroles suivantes de Fini, prononcées dans une conférence à Assise en 1999 : « *Quoi qu'il arrive nous devons garder la conscience d'être les fils et les filles d'une seule culture, qui a créé notre culture et notre identité, la vraie*

(67) Kastoryano (R.) : « Immigration, communautés transnationales et citoyenneté », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 165, septembre 2000, p. 357.

- Wojtek Kalinowski -

âme de l'Europe : le christianisme »⁶⁸. Ces mots montrent parfaitement toute la fragilité de « l'âme de l'Europe », la facilité avec laquelle l'appel à la figure de réconciliation peut être récupéré à l'intérieur d'un discours d'exclusion. Ce problème ne se limite pas aux pays de tradition catholique : dans les pays scandinaves on peut aujourd'hui voir certains prédicateurs protestants mener une charge frontale contre l'islam en le présentant comme une menace contre les valeurs de base de la civilisation occidentale⁶⁹. Ce qui importe dans ce contexte, ce n'est pas autant la force politique de ces courants que la façon dont ils instrumentalisent les héritages religieux pour en faire un dispositif d'exclusion.

Dans ce contexte, la double contribution des institutions religieuses à l'« âme » de l'Europe pourrait alors consister à participer à l'élaboration d'un horizon éthique commun tout en combattant activement, sur le devant de la scène publique, l'appropriation de la mémoire par les groupements aux tendances xénophobes. Il leur revient de proposer des valeurs communes sans s'inscrire dans le face à face entre d'une part, un héritage européen unique, dans lequel se reconnaissent (plus ou moins) les antagonistes d'hier, d'autre part un corps étranger qui s'enfonce dans sa propre auto-exclusion.

Pour conclure, les consignes du Conseil de l'Europe paraissent judicieuses : il faut favoriser l'expression sociale et culturelle des religions. Sans s'attendre cependant à des miracles : marginalisées socialement et sans contrôle sur les réemplois des héritages religieux dont elles se veulent dépositaires, les institutions religieuses ne peuvent que fournir des témoins qui auront à confronter les faux témoins sur la scène publique. Or, c'est précisément ce rôle public du religieux qui semble aujourd'hui plus important que jamais.

(68) *Gazeta Wyborcza*, 12 avril 1999.

(69) Voir par exemple Sjöberg (S.) : « Islam hotar vår trygghet och demokrati », *Svenska Dagbladet*, 2 juin 2000.

L'ISLAM EN DIASPORA : UN LABORATOIRE DE GESTION DU PLURALISME

Chantal Saint-Blancat *

La migration est aujourd'hui un phénomène fortement différencié,⁷⁰ au sein duquel les choix d'implantation permanente coexistent avec des stratégies de circulation où la mobilité, loin d'être subie, est gérée comme une ressource.

Le concept de diaspora nous est apparu comme une grille de lecture pertinente pour appréhender le rapport modifié et sans cesse redéfini que les acteurs entretiennent avec le global, le contexte européen, l'espace national et la dimension locale avec lesquels ils interagissent de manière alternée ou concomitante. La condition diasporique représente en effet une structure sociale où s'opère la médiation entre mobilité transnationale, liens identitaires extra-territoriaux et adaptation continue aux particularismes culturels et juridiques des contextes locaux de résidence et d'insertion, par le biais d'une recomposition des liens communautaires. La notion de diaspora a en outre le mérite de privilégier l'incidence sociale de la stratégie des acteurs et de mettre en évidence leur capacité autoréflexive⁷¹. La diaspora est « un lieu de tensions, de réajustements continus, un espace de fragmentations comme de processus unificateurs, au plan symbolique comme au niveau des pratiques sociales »⁷².

On se propose ici de l'utiliser pour analyser comment l'émergence d'une conscience diasporique chez les musulmans européens fait d'eux des acteurs sociaux d'innovation qui expérimentent la gestion du pluralisme

(*) Chantal Saint-Blancat est professeur associé au département de sociologie de l'université de Padoue.

(70) Cf. Sassen (S.) : *Guests and Aliens*, The New Press, New York, 1999.

(71) Cf. Melucci (A.) : *Verso una sociologia riflessiva*, Il Mulino, Bologne, 1998 ; Beck (U.), Giddens (A.) et Lasch (S.) : *Reflexive Modernization*, Polity Press, Cambridge, 1994.

(72) Cf. Saint-Blancat (C.) : *L'islam de la diaspora*, Bayard Éditions, Paris, 1997 : 13.

identitaire, l'autonomie culturelle et l'entrée dans l'historicité. C'est à travers cette redéfinition des catégories d'appartenance et d'identification que l'on peut mettre en évidence la contribution de l'islam au processus de construction européenne. Après un bref aperçu du caractère opératoire de la diaspora par rapport à la dynamique identitaire, on analyse la structuration d'un éventuel islam de diaspora sur trois niveaux : 1) l'élaboration d'une mémoire collective et européenne, 2) la remise à jour spirituelle et éthique, 3) l'insertion dans l'espace public européen.

1. La condition diasporique : une dynamique de distanciation et de réappropriation

L'observation des processus de structuration et d'éventuelle déstructuration de la condition diasporique comme l'analyse des stratégies de mise en place d'une conscience diasporique constituent l'intérêt et le caractère opératoire du concept, plus que la recherche de modélisation abstraite d'une réalité fortement différenciée⁷³. Organisée autour de la dispersion, de l'échange mais aussi de la sédentarisation, la condition diasporique demeure par définition plus un processus dynamique qu'un état. Elle fait éclater les cadres spatio-temporels traditionnels et laisse aux acteurs l'opportunité de reconstruire leur propre rapport au temps et à l'espace. Elle remet ainsi en cause, au niveau de l'espace, la nécessité de la centralité et de l'unicité territoriale, et démontre au niveau du temps, la possibilité de construire une identité et une continuité collective transnationale et plurielle.

Cette capacité de faire coexister le local et le global, l'ici et l'ailleurs et d'aménager des identités composites, fait de la condition diasporique un lieu où le contenu identitaire se dédramatise au profit de pratiques sociales flexibles qui redessinent, tout en les relativisant, les contours sans cesse modifiés de l'appartenance. « Elle apparaît comme une expérience sociale particulièrement dynamique dont les multiples transgressions de frontières, réelles et symboliques, semblent résolument adaptées à notre modernité »⁷⁴.

Tous les groupes migrants et tous les réseaux transnationaux ne débouchent pas sur l'émergence de diasporas. La dynamique diasporique s'organise autour d'une pratique sociale de mobilité entre les territoires d'origine, les pays de sédentarisation et les lieux multiples d'implantation. Cette circulation triangulaire, réelle pour certains, fictive pour d'autres

(73) Cf. Van Hear (N.) : *New diasporas*, UCL Press, Londres, 1998.

(74) Cf. Saint-Blancat (C.), 1997 : 20, *op. cit.*

comme nous verrons plus loin, constitue progressivement le support d'une conscience diasporique. Elle n'est toutefois pas suffisante. L'émergence d'une diaspora suppose encore que les acteurs s'approprient deux types de compétences. L'une s'exprime dans la construction d'une mémoire subjective et autoréflexive, qui rallie dans le temps les membres de la diaspora, leur fournissant une continuité qui permette d'unifier et de donner sens à une dispersion spatiale qui s'exprime à la fois par une logique de circulation et d'essaimage et par la multiplicité des enracinements locaux. L'autre consiste en l'élaboration d'une identité collective qui transcende la variété des origines ethniques ou nationales comme la diversification des stratégies d'insertion locale. Elle s'effectue par le biais d'une extra-territorialité virtuelle,⁷⁵ d'un ailleurs symbolique qui permet de conjuguer l'universel et le particulier.

2. L'émergence d'un islam de diaspora

On fait ici l'hypothèse que les Turcs d'Allemagne, les Algériens et leurs descendants, désormais Français musulmans, les Marocains de Belgique et d'Espagne, les Sénégalais d'Italie constituent une diaspora potentielle qui finira à moyen terme par se structurer au sein de l'Europe actuelle.

La mobilité des entrepreneurs économiques et religieux qui sillonnent l'Europe, du Nord au Sud, important et exportant d'Afrique, d'Asie ou du Moyen-Orient des produits de consommation et des biens symboliques (ou les deux à la fois), sont à la tête de réseaux transnationaux parfaitement efficaces et rodés. Dans un autre registre, le marché matrimonial épouse désormais la multipolarité de la cartographie musulmane européenne et commence à faire sauter le clivage ethnique. L'importance des regroupements familiaux dans les pays de plus ancienne immigration, comme la Belgique, la France ou la Grande-Bretagne, a, dans la majorité des cas, fait des jeunes musulmans nés et socialisés en Europe, des citoyens européens de plein droit. La récente réforme du code de nationalité en dit long à ce propos sur les changements de perspective de l'État allemand à l'égard de ses « *Gastarbeiter* » turcs.

Toutefois, les musulmans européens sont loin d'être une réalité ethnique unifiée. Ils n'apparaissent pas non plus comme une minorité religieuse organisée, qui s'insérerait dans chaque contexte national selon des modalités différenciées, en fonction des attentes sociales ou des exigences étatiques. Nombre d'entre eux, en effet, ne renient pas leur appartenance à l'islam,

(75) Cf. Ma Mung (éd.) : *Mobilités et investissements des émigrés*, L'Harmattan, Paris, 1999.

- Chantal Saint-Blancat -

mais ne la conçoivent pas non plus comme une source de revendication. Étant donné le caractère composite de leurs origines géographiques et la multiplicité des relations que chacun entretient avec l'islam, ils ne forment pas davantage une « communauté » culturelle et religieuse homogène, reflet d'une vision occidentale stéréotypée et construction plus arbitraire et imaginée que vécue par les intéressés ⁷⁶.

Alors que sont-ils ? Une forme sociale intermédiaire en gestation, une configuration sociale originale, où s'élabore progressivement des modalités plurielles de structuration individuelle-collective, à travers la redéfinition de l'identité collective d'une part et la reformulation individuelle de l'adhésion et de l'appartenance de l'autre. Car l'usage instrumental de la configuration diasporique ne fait pas pour autant dire à un Pakistanais de Birmingham ou à un Turc de Strasbourg qu'ils appartiennent à une même diaspora. Le fait d'adopter les comportements et les pratiques de la dispersion n'implique pas qu'on la vive comme telle en s'y identifiant. Seule l'autodéfinition qu'ils donnent d'eux-mêmes et l'interaction avec le regard de l'Autre qui modèle à son tour leur identité,⁷⁷ feront des musulmans d'Europe une réalité diasporique structurée. Or l'émergence durable d'un islam de diaspora a toutes les chances de se vérifier et de s'affirmer à partir du champ religieux, car l'aventure musulmane risque d'être une fois de plus « l'histoire du rapport à un Texte » ⁷⁸. C'est à travers ce biais qu'ils entreront de plain-pied dans la participation active à la citoyenneté européenne, en vertu d'un pacte d'allégeance avec Dieu qui s'exprime en termes de contrat social.

2.1. L'expérience migratoire en Europe ou la construction d'une mémoire collective

Face à la fragmentation des destins individuels et familiaux, à la multiplicité des terres d'origine et à la dispersion spatiale, la construction d'une mémoire collective est essentielle à l'émergence d'une conscience diasporique musulmane ⁷⁹. L'élaboration d'une mémoire commune assure aux musulmans européens deux éléments essentiels à la mise en place d'une identité collective. L'un est la capacité de transmission qui permet de relier affectivement et culturellement les individus à un « nous » collectif qui les inscrit dans une filiation, donne sens à leur passé et leur fournit, à

(76) Cf. Babès (L.) : *L'islam positif*, Éditions de l'Atelier, Paris, 1997 ; Saint-Blancat (C.) : *L'islam de la diaspora*, *op. cit.*

(77) Cf. Goffman (E.) : *The Presentation of Self in Everyday Life*, Anchor Books, New York, 1959.

(78) Cf. Trigano (S.) : *La demeure oubliée, Genèse religieuse du politique*, Gallimard, Paris, 1994.

(79) Cf. Sennet (R.) : *The Fall of Public Man*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1977.

travers les récits familiaux ou communautaires, un « mode d'emploi existentiel » pour se bâtir un devenir, les insérant dans une succession signifiante⁸⁰. Le deuxième support est la prise de distanciation, la capacité réflexive des sujets par rapport à leur passé. Ce travail sur soi est une évaluation critique, un règlement de comptes, souvent douloureux, qui permet de reélaborer une cohérence et d'entreprendre les réinterprétations nécessaires. Turcs, Pakistanais, Maghrébins ou Sénégalais commencent à recomposer à travers leurs histoires familiales et les itinéraires communautaires de leurs parcours migratoires l'appartenance à un destin collectif à l'origine de ce non-lieu transnational, ou mieux cette multitude de lieux qu'est la diaspora, mais où convergent les autres semblables : prédécesseurs, contemporains et successeurs⁸¹. Tout un travail se fait actuellement pour combler les défauts de transmission, le silence des parents, les impasses généalogiques dues aux humiliations de l'expérience migratoire, tout ce passé inconscient qui habite les culpabilités et les frustrations actuelles et conditionne l'avenir. Les membres de la diaspora ont besoin de mettre au clair les déterminations sociales et affectives de la mémoire migratoire pour récupérer un savoir-faire et élaborer éventuellement des contre-modèles. Sans cette reconstitution, la diaspora serait un édifice sans fondations, une identité collective abstraite et fictive. Des intellectuels comme Sayad,⁸² des écrivains comme Rushdie ou des cinéastes comme Yamina Benguigui (*Mémoires d'immigrés*, 1997), mais aussi les travaux de doctorants anonymes, les albums de familles, témoignent de cette même volonté de maîtriser la dispersion en l'analysant afin de saisir les effets qu'elle engendre. La conscience diasporique est une entreprise collective et l'autonomie ne s'acquiert que dans le rapport social à l'Autre. La mémoire de la migration est aussi l'histoire des relations avec les sociétés européennes d'insertion, en particulier à travers la récupération de l'occultation des séquelles de l'histoire coloniale⁸³. Les descendantes d'immigrants d'origine musulmane sont les témoins par excellence de cette subjectivité en marche. En évaluant leur passé familial et communautaire, elles contribuent à faire œuvre de mémoire pour se forger leur propre identité. « Elles prennent leur distance par rapport aux stéréotypes des cultures d'accueil qui exigent d'elles une conformité sociale et culturelle au principe de l'émancipation individuelle et sexuelle, mais aussi à l'égard de la

(80) Cf. Gaulejac (de) (V.) : *L'histoire en héritage*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000 : 153.

(81) Cf. Ma Mung (éd.) : *Mobilités et investissements des émigrés*, L'Harmattan, Paris, 1999 : 93-4.

(82) Cf. Sayad (S.) : *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, De Boeck-Wesmaël, Bruxelles, 1991 ; *La double absence*, Le Seuil, Paris, 1999.

(83) Cf. « Torture en Algérie : deux généraux affrontent leurs mémoires », *Le Monde*, 23 novembre 2000.

- Chantal Saint-Blancat -

fidélité à la généalogie familiale qu'elles critiquent tout en ne supportant pas de la voir dépréciée »⁸⁴.

C'est dans ces seuls termes que les musulmans de la diaspora se sentiront légitimement européens, au cœur d'une histoire économique et sociale qu'ils auront contribué à édifier, loin des discriminations indirectes qui pèsent sur leur volonté d'insertion et que reflètent encore aujourd'hui en France les demandes maghrébines de changement de patronymes (40 %) ⁸⁵.

Mais l'émergence d'une conscience diasporique est aussi étroitement liée à un processus de redéfinition du rapport au religieux, sous forme de distanciation, qui s'exprime dans un débat interne entre musulmans. Tout risque de se jouer à l'avenir sur deux plans distincts mais complémentaires. Le premier concerne l'évolution de l'interprétation des sources religieuses (*ijtihad*), expression d'un questionnement doctrinal et normatif qui investit les formes plurielles de religiosité mais aussi la dimension sociale du religieux, fondamentale en islam. Cette réflexion interne accompagne et modèle les tentatives actuelles de structuration d'une « communauté » musulmane en Europe, deuxième enjeu des mutations en cours. Les deux dimensions interpellent directement la Communauté car elles sont vitales au regard d'une contribution des musulmans à l'édification d'une Europe éthique, sociale et politique.

2.2. Quand *ijtihad* rime avec diaspora ou la re-territorialisation de la Révélation

La Révélation coranique constitue aux yeux des musulmans un référent extra-territorial et atemporel qui illumine silencieusement la spiritualité intérieure et s'exprime explicitement dans l'espace public par le biais des comportements. Elle symbolise l'altérité, cet « ailleurs » sans territoire, à la fois lieu de cristallisation de la mémoire et horizon de l'avenir, un catalyseur d'utopies aussi bien religieuses que sécularisées⁸⁶. Il s'agit d'un espace virtuel commun de spiritualité, articulé autour d'une remise à jour continue de la tradition. Cette extra-territorialité d'ordre ontologique, permet ainsi de rendre compte de l'univers dans sa différenciation.

(84) Cf. Guénif Souilamas (N.) : *Des « beurettes » aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Grasset /Le Monde, Paris, 2000 : 343.

(85) Cf. Saint-Blancat (C.) : « Integrazione, esclusione, separazione », *Il Mulino*, XLV, 364, 1996, p. 351-360.

(86) Cf. Azria (R.) : « Identités juives et diaspora. Le paradigme diasporique à l'épreuve de la modernité », in C. Miething (éd.), *Politik und Religion im Judentum*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1999 : 166.

L'islam se caractérise par l'imbrication complexe de la théologie et du droit, du sens et de la norme. Le travail d'interprétation juridique a pour fonction de re-territorialiser le sacré dans le social, faisant place à d'inévitables contrastes considérés toutefois en islam comme un don de Dieu. Il reflète une flexibilité, souvent sous estimée, entre un noyau fondateur et la transformation d'une pratique socio-religieuse adaptée aux différents contextes sociaux⁸⁷. Il apparaît alors inévitable que le rapport à la tradition religieuse devienne le lieu de « négociation » identitaire des musulmans européens, territoire à la fois spirituel et social, où se recomposent les frontières symboliques.

La demande généralisée d'*ijtihad*, qui s'exprime aujourd'hui à un niveau transnational, alimente la vitalité de cette extra-territorialité spirituelle. Elle investit les différentes sociétés d'origine, marocaine ou iranienne, comme le polycentrisme national des implantations urbaines de la diaspora. Les recompositions actuelles épousent le processus circulaire d'échange entre les centres religieux traditionnels, les demandes de sécularisation des sociétés musulmanes, et la variété d'un tissu associatif musulman européen qui exprime les exigences concrètes des différents contextes sociaux de résidence. Dynamiques collectives et expériences individuelles s'entrecroisent et se superposent, donnant lieu à une forte demande de changement qui investit, sous forme d'influences réciproques, les territoires de départ comme ceux de la diaspora. L'espace diasporique constitue l'arène où s'affrontent les tentatives de contrôle de la part des structures étatiques ou d'opposition politique des sociétés d'origine et les différentes mouvances religieuses qui viennent régulièrement squatter le champ religieux européen.

L'intensité du débat, même s'il n'est pas toujours rendu public, traduit le besoin de recomposer un code normatif, susceptible de répondre aux nouveaux modes de vie en diaspora. L'exigence provient aussi bien des tentatives de contrôle de l'islam savant que des attentes de la majorité silencieuse. C'est à travers ce processus conflictuel et contradictoire, durement négocié, qu'est en train de se forger l'identité musulmane en diaspora, énième témoin historique d'une longue lignée croyante⁸⁸. L'appartenance à l'*umma*, cette communauté de foi, « éloignée des extrêmes », unité spirituelle et universaliste qui transcende toute appartenance ethnique ou nationale, n'est pas en jeu. Les recompositions actuelles s'articulent autour de la difficile acceptation de la légitimité d'un pluralisme interne au niveau des modalités d'appartenance, des observances religieuses et normatives.

(87) Cf. Pace (E.) : *Sociologia dell'islam*, Carocci, Rome, 1999.

(88) Cf. Hervieu-Léger (D.) : *La Religion pour mémoire*, Le Cerf, Paris, 1993.

- Chantal Saint-Blancat -

Ce processus redonne vie à la fonction de la tradition juridique (*fiqh*). C'est ainsi que l'imam T. Oubrou, rappelle que le *fiqh* reste une « lecture scolastique », ancrée dans une époque et que les musulmans européens, qui se retrouvent en situation minoritaire, peuvent opter pour « un éclectisme interscolastique » qui consiste à choisir l'avis des écoles juridiques qui apparaissent le mieux appropriées à leurs problématiques sociales⁸⁹. Aux États-Unis, la diaspora indienne s'achemine déjà vers une homogénéisation des écoles juridiques, proche de l'uniformisation prônée au XVIII^e siècle par Shah Waliullah.

Les réajustements en cours investissent plusieurs domaines : l'éthique des conduites sociales, les rapports de genre et les modèles familiaux comme la transmission religieuse. La signification spirituelle attribuée à la *zakat* (impôt cultuel) d'une part, et son usage social de l'autre, illustrent les recompositions actuelles. L'adaptation des critères coraniques aux nouvelles formes d'exclusion sociale se traduit ainsi par une reformulation des priorités dans la distribution des fonds recueillis auprès des musulmans européens, attitude qui les aligne sur les remises en question des politiques européennes de *welfare*⁹⁰.

La mobilisation de la mémoire religieuse tend aussi à questionner l'ambiguïté entre principes religieux et comportements familiaux traditionnels : hiérarchie entre les sexes ou modèles patriarcaux d'autorité. Les tentatives de réappropriation du corpus religieux de la part des femmes et la critique implicite de l'interprétation des *ulémas* qui s'ensuit, apparaissent en ce sens exemplaires. Cette demande d'autonomie féminine est la traduction modernisée d'une exigence fondamentale en islam : la cohérence entre subjectivité croyante et comportement normatif. Le port du voile et le mariage apparaissent comme des lieux privilégiés de négociation, où s'expriment l'individualisation du croire, la réinterprétation de la socialisation religieuse familiale et l'affirmation dans l'espace public d'une appartenance collective dont les femmes se sentent profondément solidaires.

Le mariage exogamique, l'union avec un partenaire non musulman, reste une transgression religieuse et communautaire rarement souhaitée, qui cohabite avec la réalité paradoxale d'un marché matrimonial endogamique musulman, caractérisé par un déficit de maris potentiels conformes au profil du conjoint idéal. L'augmentation du célibat et le retard de l'âge du mariage

(89) Cf. Oubrou (T.) : « Introduction théorique à la chari'a de minorité », *Islam de France*, 2, 1998, p. 27-41.

(90) Cf. Saint-Blancat (C.) : « Cultural Trends Today : islam in France and Italy », Rapport pour la Commission européenne DG XII, EIWSR, « *European identity, Welfare State and Religions* », (2001 à paraître).

(en France, seul 38 % des musulmanes entre 25 et 29 ans sont mariées contre une moyenne nationale déjà peu élevée de 48 %, ⁹¹ témoignent d'une contestation généralisée du contrat matrimonial traditionnel, que résume la revendication d'une modification des rapports au sein du couple. Les jeunes femmes veulent un partenaire responsable, avec qui partager l'éducation des enfants et dialoguer, loin du modèle machiste et autoritaire de l'expérience maternelle ⁹².

Cette contestation interne fait des femmes musulmanes des acteurs de médiation et les partenaires incontournables des politiques sociales européennes. Leur réflexion critique est transversale par rapport aux systèmes culturels où le fait diasporique les inscrit. Conscientes des limites de leurs modèles familiaux, elles n'épargnent pas non plus les choix éducatifs européens, en particulier italiens où les enfants, à leurs yeux « trop protégés », optent pour des comportements à risque (drogue, alcool) exprimant une demande implicite d'auto-responsabilité et d'autonomie ⁹³. Dans le domaine de l'emploi, les musulmanes expérimentent, comme les autres migrantes, la marginalisation ou doivent faire face à une flexibilité du travail, voire découvrir de nouveaux emplois qui ne sont pas sans présenter de singulières convergences avec les conditions de travail de la population féminine européenne ⁹⁴.

La troisième revendication d'autonomie de la part des membres de la diaspora s'observe à travers la demande de formation d'un personnel religieux susceptible d'assurer une transmission religieuse mieux adaptée à leurs attentes spirituelles et normatives. Avides d'un savoir religieux, encore largement dispensé par les centres religieux traditionnels, leur rapport renouvelé à l'extra-territorialité s'exprime par le biais d'une mobilité qui peut être aussi bien réelle que fictive ⁹⁵. Les *dahira*, organisations socio-religieuses urbaines, qui épousent la dispersion diasporique sénégalaise, assurent, au cœur de la circulation transnationale, un espace social et

(91) Cf. Tribalat (M.) : *Faire France*, La Découverte, Paris, 1995.

(92) Cf. Amiraux (V.) : « Jeunes musulmanes turques d'Allemagne. Voix et voies d'individuation », in F. Dassetto (éd.) *Paroles d'islam*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000 ; Saint-Blancat (C.) : « L'immigrazione femminile maghrebina : nuove identità di genere e mediazione tra culture », in P. Basso et F. Perocco (éds) *Immigrazione e trasformazione della società*, F. Angeli, Milan, 2000.

(93) Cf. Saint-Blancat (C.), 2000, *op. cit.*

(94) Cf. Chaib (S.) : « Facteurs d'insertion et d'exclusion des femmes immigrantes dans le marché du travail en France : quel état des connaissances ? », *document CFDT*, Département « Vie et Société », 2001.

(95) Cf. Appadurai (A.) : *Modernity at Large : Central Dimensions of Globalization*, University of Minnesota, Minneapolis, 1996.

- Chantal Saint-Blancat -

spirituel où l'on se ressource, car il est fréquemment visité par les autorités religieuses des confraternités⁹⁶.

La transmission médiatique du religieux accélère la circulation transnationale de la doxa musulmane. Le succès des transmissions par satellite des *khutba* (sermons) du vendredi, la diffusion de cassettes et de CD-ROM qui reprennent les textes fondamentaux, les débats juridiques ou les controverses doctrinales des principaux leaders religieux contemporains, l'illustrent clairement. Internet, dont l'usage appartient encore à une minorité de musulmans devient un nouveau forum religieux transnational de confrontation spirituelle et normative⁹⁷. Intellectuels autodidactes et téléprédicateurs nés en Europe confirment la perte de monopole des autorités religieuses liées aux mosquées et alimentent la diversité d'une offre religieuse, plus appropriée à l'individualisation de la croyance et au contexte social de sédentarisation⁹⁸.

Ce rapport dynamique avec la Révélation coranique constitue sans doute la porte d'entrée de l'islam dans le processus de définition d'une nouvelle citoyenneté européenne.

3. De l'impossible « communauté » à l'entrée des musulmans dans l'espace public européen

La structuration d'une « communauté » musulmane requiert la mise en place d'un cadre symbolique fédérateur, capable de prendre en compte la diversité des formes d'allégeance. Deux tendances se dessinent et s'affrontent. Pour certains musulmans, l'affirmation communautaire passe à travers le contrôle des conduites et l'exercice d'un monopole sur le capital et les liens symboliques de l'appartenance. Pour d'autres, la réappropriation subjective du religieux, que traduit la récente effervescence doctrinale, tend à transformer l'islam européen en un pôle d'innovation théologique et sociale où chacun puise selon ses besoins spirituels et ses aspirations sociales et politiques. Cette deuxième mouvance ne s'inscrit pas dans une mobilisation explicite de l'islam comme capital social. L'émergence d'une « communauté » unifiée autour d'un consensus sur la légitimité plurielle des

(96) Cf. Perrone (I.) : « Il ritualismo della comunità senegales in Italia tra tradizione e modernità », in M. Macciotti, (éd.) *Immigrati e Religioni*, Liguori Editori, Naples, 2000.

(97) Cf. Mandaville (P.) : « Information Technology and the Changing Boundaries of European Islam », in F. Dassetto (éd.) *Paroles d'islam*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000.

(98) Cf. Jonker (G.) : « Islamic Television "Made in Berlin" », in F. Dassetto (éd.) *Paroles d'islam*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000.

relations au croire reste à faire⁹⁹. La naissance difficile d'une représentation officielle de l'islam dans l'ensemble des États européens n'est donc pas seulement due à l'absence d'un clergé institutionnel. Elle s'explique davantage par le pluralisme interne des traditions religieuses, par la variété des formes de religiosité qui épousent la mosaïque des ethnies et cultures d'origine, par la diversité des modalités d'interprétation de la norme et enfin par les stratégies différenciées d'insertion adoptées par les musulmans européens. L'islam de diaspora trébuche aujourd'hui sur la redéfinition de son identité collective. Cette impasse se traduit par une lutte pour le contrôle des codes de sens et des frontières symboliques qui fixent les termes de l'altérité, mais aussi par une contestation de l'adhésion à une conformité où tous les musulmans ne se retrouvent pas.

Cela n'entrave d'aucune manière leur entrée sur la scène politique et sociale européenne. Avant même d'être structuré au niveau national, l'islam s'est déjà inscrit dans l'espace local, sous forme de négociation informelle plus qu'institutionnelle. Pour l'ensemble des musulmans européens, l'apprentissage de la citoyenneté passe par le laboratoire de la confrontation locale. Le religieux devient lieu d'identification et de différenciation, mais aussi source de contrôle social et d'échanges. Maires, directeurs d'écoles, commissaires de police trouvent auprès des responsables des associations musulmanes ou des collectifs de jeunes regroupés en associations laïques, des interlocuteurs crédibles et efficaces qui font œuvre de médiation entre les pouvoirs publics, les familles musulmanes et les individus, dans la gestion quotidienne du territoire et des conflits sociaux. La « communauté » formelle n'existe pas, mais elle se regroupe parfois, intellectuels sécularisés et militants religieux confondus, quand l'espace national de résidence nie le droit paritaire à la reconnaissance et à l'expression de l'identité religieuse. C'est le cas par exemple des recours judiciaires pour obtenir le statut de corporation publique et le droit à l'enseignement de l'islam dans les écoles allemandes ou bien de l'incompréhension et de l'indignation des musulmans italiens face aux stratégies d'exclusion de l'espace public perpétuées à leur égard par une fraction de la hiérarchie catholique.

En réponse à ce type de discrimination, une minorité active d'entrepreneurs religieux tente d'élaborer une stratégie de « structuration communautaire », articulée sur plusieurs niveaux. Il s'agit de construire une réappropriation identitaire autour de frontières concrètes et symboliques, alimentaires (respect des interdits, viande *halal*) et sexuelles (prohibition de

(99) Cf. Saint-Blancat (C.) : « Islam in Diaspora : Between Reterritorialization and Extra-territoriality », *International Journal of Urban and Regional Research*, 26,1, 2002, p. 138-151.

l'exogamie) qui délimitent clairement l'altérité ¹⁰⁰. Un tel dessein se traduit par un réencadrement des conduites, à partir de l'exemple d'un noyau dur de « vrais » musulmans pratiquants et militants ¹⁰¹. Il s'agit de lutter à la fois contre les dérives d'un islam privatisé et contre les divisions et les impuretés d'un islam culturel, prisonnier à la fois de ses traditions ethniques et magico-populaires ¹⁰². Plus efficaces que les mouvements piétistes transnationaux comme le *Tabligh*, des associations regroupées en fédérations nationales, comme l'UCOII en Italie, l'UIOF ou l'UJM en France, l'AMGT (Milli Görüs) en Allemagne, s'inscrivent dans cette mouvance. Leur activisme ne s'exerce pas dans le seul champ religieux. Il se double d'un engagement social auprès des musulmans en marge (chômeurs, population incarcérée) ou des jeunes en crise, acculturés mais non intégrés, tentés par la violence sociale ou d'autres formes de déviance ¹⁰³. La moralisation de cette communauté authentique et universaliste implique d'assurer la formation de nouveaux responsables religieux et de piloter la transmission religieuse, loin de l'islam vécu et émotionnel des familles et des individus. Cette demande communautaire, minoritaire mais active au sein des musulmans européens, se traduit par une exigence de visibilité dans l'espace public des sociétés européennes, qui n'est pas sans alimenter les habituelles réactions islamophobes, comme celle toute récente de la Ligue italienne. Elle débouche sur une volonté de négocier collectivement le statut des musulmans, loin des actuelles modalités silencieuses d'intégration individuelle, souvent achevées et réussies, mais au prix d'une sécularisation. Cette démarche, qui s'appuie fortement sur l'affirmation de la différence, risque parfois d'assumer certaines formes de « communautarisation » ¹⁰⁴ plutôt que de traduire l'expression légitime du droit au pluralisme religieux. Un autre courant, néo-réformiste, tente de concilier la différenciation religieuse et communautaire avec les exigences des espaces juridiques et constitutionnels européens. L'*Acuerdo* espagnol (1992), l'*Intesa* non encore signée avec l'État italien, où la présence des convertis, excellents médiateurs politiques, s'avère déterminante, ¹⁰⁵ s'inscrivent dans ce parcours. Il s'agit de trouver au sein du cadre laïque une série

(100) Cf. Douglas (M.) : *Purity and Danger*, Penguin Books, Harmondsworth, 1970.

(101) Cf. Roy (O.) : « Le néo-fondamentalisme islamique ou l'imaginaire de l'oumma », *Esprit*, 220, 4, 1996, p. 80-107 ; Khosrokhavar (F.) : *L'islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997 ; Guolo (R.) : « Attori sociali e processi di rappresentanza nell'islam italiano », in C. Saint-Blancat (éd.) *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Edizioni Lavoro, Rome, 1999.

(102) Cf. Babès (L.) : *L'islam intérieur*, Éditions Al Bouraq, Paris, 2000.

(103) Cf. Bozarslan (H.) : « Espaces immigrés et violence : les cas français et allemand », in J. Cesari (éd.) *Les anonymes de la mondialisation*, L'Harmattan, Paris, 1999.

(104) Cf. Wieviorka (M.) : *Une société fragmentée ?*, La Découverte, Paris, 1996.

(105) Cf. Allievi (S.) : *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, L'Harmattan, Paris, 1998.

d'aménagements qui garantissent droits et devoirs respectifs. L'islam n'y apparaît pas seulement comme une appartenance confessionnelle et culturelle. L'allégeance communautaire englobe aussi l'engagement social et politique qui débouche sur une « religiosité citoyenne »¹⁰⁶. Elle s'étoffe d'une critique sur la décadence occidentale, qui va moins dans le sens de la recherche d'une éthique commune ou d'un dialogue islamo-chrétien,¹⁰⁷ qu'elle n'alimente un rappel des différences que ponctue l'analyse du licite et de l'illicite,¹⁰⁸ renforçant une fois de plus les réactions défensives d'une partie du clergé catholique¹⁰⁹ ou même des organismes laïques.

Les nouveaux entrepreneurs religieux ont aussi bien une formation, des circuits d'appartenance et de fonctionnement transnationaux qu'une activité locale, régionale ou nationale. Ce sont de vrais acteurs de la globalisation : aujourd'hui à Bruxelles, demain à Milan gérant une prédication moderne et médiatisée, hier à al-Azhar ou à Tuba, au cœur des prises de décision doctrinale. On les retrouve à l'écoute des imams locaux dont ils craignent les velléités d'indépendance et les stratégies d'insertion concurrentielles, souvent invisibles et plus adaptées à une participation accélérée à la citoyenneté locale ou nationale,¹¹⁰ ou bien prêts à « ressourcer » les attentes contradictoires des jeunes générations. Ces nouveaux leaders anonymes ou charismatiques marient brillamment savoir religieux et management. Ils prétendent au monopole de la représentation d'une « communauté » qui renâcle à leur accorder ce droit exclusif de détention à la légitimité qui en islam relève plus du consensus (*ijma*, Coran, XLII, 38) que de l'imposition. Or la diaspora, loin d'être arrivée à maturité, se trouve actuellement dans une phase précaire, où il est plus aisé, et parfois nécessaire face à certaines agressions, de fournir des certitudes que de répondre au questionnement.

La diaspora constitue « le lieu où l'on apprend simultanément l'importance sociale de l'identification et l'inuctabilité de sa transgression »¹¹¹. Les musulmans européens, à travers conflits et médiations, ont déjà entamé ce long parcours. Les difficultés ne naissent pas d'une gestion fluide et pragmatique du rapport à l'espace national ou local dans les différentes sociétés européennes. Elles sont liées à l'élaboration d'une catégorie

(106) Cf. Fregosi (F.) : « Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne : laïcité et identité islamique chez Tariq Ramadan », in F. Dassetto (éd.), *Paroles d'islam*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000 : 207.

(107) Cf. Babès (L.) : *L'islam positif*, Éditions de l'Atelier, Paris, 1997 ; Delorme (C.) : *Nous avons tant de choses à nous dire*, Bayard Éditions, Paris, 1997.

(108) Cf. Ramadan (T.) : *Être musulman européen. Étude des sources islamiques à la lumière du contexte européen*, Tawhid, Lyon, 1999.

(109) Cf. Card. Biffi : *Nota pastorale*, 13 septembre 2000.

(110) Cf. Schmidt di Friedberg (O.) : « Stratégies des migrants et positionnement de l'islam en Italie », in R. Leveau (éd.) *Islam(s) en Europe*, Centre Marc Bloch, Berlin, 1998.

(111) Cf. Saint-Blancat (C.) : *L'islam de la diaspora*, Bayard Éditions, Paris, 1997 : 35.

- Chantal Saint-Blancat -

flexible de l'appartenance, susceptible de prendre en compte le pluralisme

des dynamiques identitaires, loin d'un communautarisme religieux compensatoire d'une sociabilité inachevée. Au-delà d'une nécessaire représentation institutionnelle, la diaspora musulmane a aussi besoin, pour se structurer, d'une logique d'inclusion qui assure à ses membres la reconnaissance mutuelle d'un droit légitime à être musulman de plusieurs manières. Elle apparaît ainsi comme un laboratoire social, véritable « miroir des transformations du religieux en modernité », ¹¹² mais aussi réalité anticipatoire d'une société européenne aux prises avec la gestion difficile de son pluralisme interne.

(112) Hervieu-Léger (D.) : « Le Miroir de l'Islam en France », *Vingtième siècle*, 66, 2000, p. 79-89.

LE FAIT DIASPORIQUE :
UNE AUTRE FAÇON DE PENSER L'EUROPE,
UNE AUTRE FAÇON DE PENSER LE POLITIQUE
Régine Azria *

Europe des États, Europe fédérale ou Europe des régions, l'Union européenne n'a pas encore tranché quant à la forme définitive qu'elle entend donner à la nouvelle entité actuellement en cours de construction. En l'état actuel, ce qui semble clair, ce sont les différents niveaux de réalité qui se dégagent :

- 1) *le niveau national*, celui des États membres ou candidats à l'entrée dans l'Union ;
- 2) *le niveau supranational*, celui à atteindre à terme, dont l'étendue et les modalités politiques-juridiques-constitutionnelles restent à définir : Europe des États (combien ? lesquels ?) ou intégration dans une fédération au sein de laquelle chaque État membre accepterait de renoncer à une part de sa souveraineté au profit d'une entité plus large qui reste à inventer et à mettre en place ;
- 3) *le niveau infra ou transnational* enfin, celui du local et celui de l'Europe des régions, au sein desquels les proximités de voisinage, les tropismes culturels, les affinités communautaires, ethniques et religieuses, les logiques économiques, les proximités transfrontalières prévaudraient sur les allégeances nationales traditionnelles.

(*) Régine Azria est chargée de recherche à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) et chercheur au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CEIFR).

Malgré son histoire tumultueuse et les mouvements de populations qu'elle a connus, l'Europe d'aujourd'hui se donne à voir comme – et offre l'image d'– un espace géopolitique, religieux, culturel, dont les populations

- Régine Azria -

sont relativement homogènes et solidement ancrées dans leurs terroirs, font corps avec leurs paysages et leurs traditions, locales, régionales, nationales (pour mémoire, je vous renvoie à « la force tranquille » de François Mitterrand et à son image de la France des clochers). Elle apparaît comme un espace dont les populations se distinguent non seulement par les territoires respectifs qu'elles habitent mais aussi par les édifices qu'elles construisent, par les langues dans lesquelles elles s'expriment, par leurs façons de croire ou de prier, par leurs façons de se nourrir, par les symboles qui font sens pour chacune d'elles, par leurs institutions et leurs traditions politiques.

Cela étant, dans cette Europe sécularisée, démocratique, apaisée, il est des acteurs ou plus exactement, des groupes d'acteurs, *minoritaires* mais suffisamment nombreux et divers pour attirer l'attention des chercheurs, des politiques, des responsables religieux, des médias qui, tout en participant de chacun de ces niveaux, ne peuvent cependant se reconnaître *pleinement* dans aucun d'entre eux. Ces acteurs, pour la plupart issus de l'immigration de l'après-guerre, ne constituent ni des entités *nationales* autochtones, ni des entités locales ou *régionales* autochtones ni des entités *supranationales* ou *transnationales*, dans le sens qui vient d'être évoqué. Le mot qui convient le mieux pour les situer dans l'espace européen qui nous concerne ici est celui de *diasporas*.

Que faut-il entendre par « diasporas » ?

Par diasporas j'entends des hommes et des femmes de toutes conditions qui, poussés à l'exil en raison de leur nationalité, de leur race, de leur religion, de leurs opinions politiques ou de leur situation économique, se trouvent établis durablement dans des lieux qu'ils n'ont pas *nécessairement* choisis au départ.

Ils constituent des diasporas dans le sens étymologique du terme, en ce sens qu'ils forment des groupes *dispersés* à partir d'*ailleurs originels* dont ils conservent et entretiennent la trace dans leurs manières d'être : la langue, le vêtement, les références nationales ou religieuses, la façon de se nourrir, d'envisager les rapports sociaux et familiaux.

Ils constituent des diasporas dans la mesure où ils s'efforcent de maintenir des contacts avec les pays d'origine et les autres diasporas de même origine établies dans d'autres pays ou régions : des liens affectifs et familiaux, notamment matrimoniaux, des liens de solidarités, des liens politiques et économiques, des liens à caractère culturel, spirituel ou religieux.

Ils constituent des diasporas dans la mesure où, pour préserver ces particularismes (culturels, religieux, linguistiques) et leur identité collective (ethnique, tribale, nationale), ils mettent en place des cadres de socialisation

(lieux de culte, amicales, associations d'originaires, journaux, stations radios, éventuellement écoles), des réseaux de sociabilité et de solidarité, afin de pouvoir continuer à perpétuer collectivement et à transmettre à leurs enfants ce qu'eux-mêmes ont reçu de leurs parents : les rituels religieux, les célébrations nationales, les dates emblématiques de leurs calendriers, etc.

Ils constituent des diasporas dans la mesure où, pour soutenir cette identité collective dans la dispersion, ils se donnent une mémoire collective qui fasse sens au présent, et entretiennent, à des degrés d'intensité variables et sous des formes plus ou moins euphémisées, soit la *pensée/fiction d'un retour* plus ou moins probable, soit un *sentiment d'identification fort* à une entité ayant quelque chose à voir, de près ou de loin, avec cet *ailleurs absent*, qu'il s'agisse d'une cause politique (causes arménienne, juive ou arabe, solidarité avec Israël ou la Palestine) ou du sentiment d'appartenance à une communauté croyante, laquelle devient ainsi la métaphore vivante de la diaspora, physiquement dispersée mais spirituellement unie autour de l'idée de *peuple* pour les uns, de *umma* pour d'autres.

Ils constituent des diasporas enfin, dans la mesure où, tout en tentant de préserver ce qui leur est commun, ils s'engagent dans des dynamiques d'intégration. Ce qui suppose des adaptations, des transactions, des compromis entre leurs cultures d'origine et les cultures des pays hôtes dans lesquels ils se trouvent immergés.

Autrement dit, la notion de *diaspora* ne se contente pas de désigner un état, celui de dispersion d'un groupe et de l'établissement de ses membres dans un lieu dont, à leur arrivée, ils ne partagent ni la culture, ni la langue, ni la ou les religions. Elle désigne un processus de construction identitaire *pluri-référentiel*, un processus de recherche d'équilibre entre un *ici* et un *ailleurs* – ailleurs qui, au fil du temps, au gré des pérégrinations et des transformations successives par lesquelles passe le groupe, peut lui-même se déterritorialiser, se métaphoriser, se spiritualiser, se voir érigé en mythe d'origine, ou à l'inverse, éclaté en une infinité de fragments d'ailleurs.

La référence à cet *ailleurs absent* se manifeste sur des registres qui peuvent être extrêmement divers d'un groupe à l'autre ou d'une étape à l'autre de son histoire. Une typologie intégrant toutes les composantes qui entrent dans la définition d'une diaspora montrerait l'extrême diversité des diasporas et la diversité des formes du vécu diasporique.

Ce qui est clair cependant, quoique toujours passible de renversements, c'est le fait qu'avec le temps, le passage des générations, l'intégration dans les sociétés hôtes, l'acquisition de la nationalité du pays d'accueil, le détachement progressif par rapport au groupe ou à certains aspects de la culture d'origine (les pratiques alimentaires, l'endogamie, le respect des

- Régine Azria -

coutumes et des traditions), le lien concret, physique, charnel avec le pays d'origine se distend ; il se voit progressivement remplacé par la mémoire de la *perte* de cet ailleurs, lequel peut alors, soit simplement ne plus faire sens et tomber dans l'oubli, soit revêtir alors un caractère abstrait et métaphorique, soit se voir transféré sur un objet de substitution, également porteur d'identification forte (ex. : la cause palestinienne pour les musulmans de France et la jeune génération beur ; cf. *Le Monde* du 2 mai 2001, sur le 18^e rassemblement de l'Union des organisations islamiques de France).

Lorsque la référence à l'*ailleurs absent* ou à ses substituts perd de sa force et ne constitue plus un repère identitaire structurant, on est fondé à se demander si on a toujours affaire à une diaspora. On peut supposer alors que le processus d'assimilation à la société d'accueil a fait son œuvre et que la période de transition est achevée. Autrement dit, la diaspora peut, dans certains cas, n'être qu'une *étape* dans un processus d'intégration et d'assimilation. Encore que, après une période de plus ou moins longue latence, cette référence peut refaire surface, à la faveur d'un événement-choc générateur d'une « prise de conscience » ou de ce qu'on appelle un « réveil identitaire » (guerre des Six jours pour les uns ; guerre du Golfe ou *Intifada* pour d'autres).

À cet égard, la singularité de la diaspora juive, qui est typologiquement la plus pure, mais aussi, pour cette raison même, la plus atypique, tient au fait qu'avec la distance et le temps, l'*ailleurs absent*, loin de tomber dans l'oubli et de perdre de sa force mobilisatrice, en est venu à occuper une place croissante dans l'imaginaire et les représentations juives. Il a été investi d'un caractère sacré, il est devenu un pôle de référence indépassable, un réservoir de légendes, de traditions, de croyances, autour desquels les juifs ont cristallisé une somme de mémoires et d'images qui ont structuré, participé à la construction, voire à la reconstruction, au renforcement, à l'affirmation de leur identité. Il a été une source d'inspiration religieuse et mystique, artistique et littéraire illimitée. Il a nourri non seulement la mémoire mais aussi la pensée de l'avenir, l'attente messianique autant que les projets concrets de restauration nationale et de retour. C'est en diaspora, autour de la *pensée d'Israël*, des notions *d'exil et de retour*, que les juifs ont élaboré et façonné leur identité, leur tradition, leur mémoire, leurs rites, en un mot, leur culture. Le sionisme politique, puis l'État d'Israël n'ont fait que réactualiser et réactiver la pensée de cet *ailleurs*, redevenu entre-temps une réalité politique et humaine.

Mais les juifs ne sont pas seuls à connaître ce phénomène. La *mémoire* de l'origine commune et/ou de l'*ailleurs absent*, et plus encore pour certains, la mémoire de la *perte* de cet ailleurs, font également sens pour d'autres

diasporas et structurent leur conscience collective, y compris lorsque plusieurs générations, voire plusieurs siècles, les séparent de l'événement à l'origine de leur dispersion. Par exemple, le génocide arménien de 1915 est l'événement fondateur et structurant de la diaspora arménienne ; le jour de la création de l'État d'Israël en mai 1948, marque de façon emblématique le début de l'exil palestinien ; les Kabyles de France, en ce moment même, restent pleinement concernés par les événements qui se déroulent en Algérie.

Les pays d'Europe occidentale hébergent aujourd'hui des diasporas d'origines et d'anciennetés diverses, celles héritées de l'histoire et de migrations plus ou moins lointaines dans le temps et l'espace, vieilles parfois de plusieurs générations, dont une grande partie des membres sont nés dans le pays de résidence actuel et se fondent dans ses paysages : juifs, Italiens, Polonais, Arméniens ; et celles plus récentes, dont la venue en Europe est le fait du passé colonial de l'Europe et de sa politique d'importation de main-d'œuvre à faible coût au lendemain de la guerre, mais aussi des déséquilibres économiques internationaux générateurs de misère et de chômage dans les pays d'origine, et de l'absence de démocratie ou de la violence politique qui font de tout dissident ou opposant une personne menacée dans son pays. Je pense en particulier aux diasporas maghrébines et d'Afrique sub-saharienne, fixées en France ou en Belgique dans les années soixante-dix ; à la diaspora turque d'Allemagne, aux Indiens et aux Pakistanais de Grande-Bretagne ; aux diasporas vietnamiennes, iraniennes, kurdes, etc. À la différence des diasporas précédentes qui étaient de fonds judéo-chrétien, ces diasporas extra-européennes importent des religions jusqu'alors peu présentes en Europe. Deux raisons suffisantes pour qu'on leur prête une moins grande proximité culturelle avec les pays hôtes et qu'on les crédite d'une moins grande aptitude à s'y intégrer.

Autrement dit le fait diasporique se présente tout autant comme une construction intellectuelle et croyante, faite d'un ensemble de représentations, que comme une réalité sociale concrète incarnée dans des personnes, des dispositifs de socialisation et des institutions :

- c'est une *construction intellectuelle et croyante*, née d'une *condition existentielle vécue subjectivement*. Ce vécu subjectif est inhérent au fait diasporique, mais il est aussi en partie déterminé par *l'attitude* à son égard de la société-hôte, attitude de bienveillance ou de rejet. La construction intellectuelle et croyante qui constitue le socle idéologique sur lequel repose l'édifice diasporique, répond à un double objectif : un objectif de *rationalisation* et un objectif de *dépassement* de la condition diasporique ;

- Régine Azria -

- la rationalisation est l'opération intellectuelle qui permet de justifier, au moyen d'arguments faisant autorité, la part *d'aliénation* inhérente à la condition diasporique – condition minoritaire, impuissance politique, dévaluation de l'image de soi, altérité vécue ou perçue comme rédhitoire, stigmatisation, déchéance sociale, marginalisation, précarité ; en produisant cet argument d'autorité, elle inscrit du même coup le groupe dans un *mythe d'origine* ou dans une *histoire*, qui le justifient en tant que tel. Quant à l'argument lui-même qui apporte la justification rationalisatrice, il peut appartenir soit au registre religieux (l'invocation de l'élection, de la conquête, de la mission) soit au registre politico-historique (la reconnaissance du génocide arménien ; le besoin de main-d'œuvre bon marché au lendemain de la guerre ; les coups d'État et/ou la situation économique des pays d'Afrique et d'Asie et, plus récemment, des pays de l'Est) ;
- quant au dépassement de la condition diasporique, il admet plusieurs *scenarii*, selon que cette condition est assumée ou non, qu'elle est considérée comme provisoire ou définitive, qu'elle est vécue comme un *exil* tragique ou, à l'inverse, interprétée comme la métaphore d'un décalage et d'un décentrement existentiel ayant valeur de paradigme valant pour l'ensemble de l'humanité. Aussi, dans certains cas, le dépassement passe-t-il par l'entretien de *l'idée du retour*, tandis que dans d'autres cas, il consiste à prendre acte du fait que le *cosmopolitisme*, qui est une autre manière de considérer le fait diasporique et qui voit dans chaque être humain un citoyen du monde, est le propre de la condition de l'homme et de la femme modernes.

Mais, comme je l'ai dit, à côté de cette représentation intellectuelle et croyante, la diaspora existe aussi en tant que réalité concrète, vécue au quotidien. À ce titre, la condition diasporique suppose des aménagements pratiques, des stratégies d'adaptation, d'intégration, de différenciation, d'identification. Ce qui nécessite un cadre de socialisation spécifique. Ce cadre est la communauté, communauté de pensée ou de cœur ou communauté organisée.

Si on devait s'en tenir à ce stade de l'analyse, la condition diasporique pourrait apparaître comme une condition éminemment inconfortable pour les groupes et les individus concernés. Ses ambiguïtés structurelles pourraient apparaître comme porteuses de tensions, voire de conflits avec les sociétés d'accueil. Prise au pied de la lettre en effet, la pensée/fiction du retour et du caractère provisoire de la présence dans la société d'accueil s'oppose, en principe, à toute prétention sérieuse d'intégration. De même, l'identification à des modèles culturels, religieux ou nationaux venus d'ailleurs, ôte toute leur crédibilité aux affirmations d'adhésion aux valeurs et aux

codes sociaux des sociétés hôtes. Les individus et les groupes concernés se trouveraient ainsi dans des situations de porte-à-faux vis-à-vis des sociétés-hôtes, susceptibles de les rendre suspects de déloyauté, de les faire apparaître comme porteurs de traditions, de valeurs, voire de projets collectifs incompatibles avec ceux de leurs pays de résidence, susceptibles par conséquent d'engendrer des réactions hostiles à leur égard.

Or la réalité est plus complexe. Structurellement, la condition diasporique appelle à des recompositions et à des ajustements permanents entre des cultures, des traditions, des valeurs, des modèles identificatoires complémentaires ou concurrents. La spécificité du fait diasporique tient précisément à la façon dont les groupes et les individus concernés évaluent et intègrent, après les avoir recomposés, les éléments culturels hétérogènes dont ils disposent, pour produire en fin de compte une entité originale qui n'est ni la reprise fidèle du modèle importé, ni l'acceptation aveugle des modèles proposés par les sociétés-hôtes. C'est ce travail de sélection, de recomposition, de réélaboration qui permet aux groupes et aux individus de mettre en œuvre des dynamiques sociales novatrices et créatrices. Ce qui les autorise à attendre des sociétés-hôtes un effort de compréhension et surtout de... patience.

Cela étant, la dimension religieuse du fait diasporique ne se limite pas au registre des croyances et des pratiques. Elle induit aussi d'autres effets et assume d'autres fonctions.

Autant qu'une histoire ou une légende fondatrice, toute religion a sa géographie propre, ses inscriptions territoriales, ses itinéraires et ses aires de diffusion, ses hauts-lieux, ses « lieux saints », ses espaces sacralisés, fixés par l'histoire, la tradition, la mémoire : Jérusalem, Babylone, Nazareth, Médine, La Mecque, Rome, autant de noms qui, à un titre ou à un autre, convoquent la mémoire religieuse et dessinent une carte religieuse du monde.

L'établissement de minorités religieuses hors des espaces historiquement ou traditionnellement considérés comme les leurs (*l'erezt israel* des juifs ; le *dar es salam* des musulmans, etc.), interpellent les politiques autant que les experts religieux et les fidèles eux-mêmes :

- cette dé-territorialisation/reterritorialisation du religieux liée au fait diasporique oblige les politiques à prendre acte de l'élargissement de la palette du pluralisme religieux dans leurs pays respectifs en même temps que du fait que le religieux n'importe pas *que* du religieux avec lui, mais *aussi* de l'ethnique et du politique ; ce qui l'oblige à apporter des réponses aux besoins ainsi créés, ainsi qu'aux réactions que suscitent ces autres manières de vivre la religion ;

- Régine Azria -

- elle oblige les experts religieux des jeunes diasporas à intégrer cette donnée nouvelle que constitue pour eux l'expérience diasporique et à en tirer des conséquences doctrinales et/ou rituelles ;
- elle oblige les fidèles enfin à se ménager de nouveaux espaces dans les lieux de leur dispersion, à en faire reconnaître non seulement la nécessité mais aussi la légitimité par les autorités et les populations-hôtes (cf. le débat sur la construction des mosquées en Europe).

Nous nous trouvons donc bien ici face à une relation multilatérale où chaque groupe d'acteurs se voit attribuer un rôle spécifique.

Il est clair que les diasporas, ou tout au moins certaines d'entre elles, réintroduisent dans les sociétés sécularisées d'Europe une dimension communautaire du religieux à laquelle la plupart de ces sociétés ont renoncé pour elles-mêmes mais vis-à-vis desquelles elles sont appelées à se prononcer s'agissant de groupes minoritaires qu'elles hébergent et dont elles ont la charge. Car il est tout aussi clair que pour les groupes en question et ceux de leurs membres qui se perçoivent comme diasporiques, le religieux diasporique est investi d'une triple fonction qui, le plus souvent, a disparu du paysage religieux autochtone : une fonction communautaire ; une fonction identitaire ; une fonction légitimante.

Le religieux diasporique agrège en effet autour de lui et de ses lieux de culte, des activités diverses : philanthropiques, éducatives, culturelles, voire politiques, qui visent à toucher les catégories de publics les plus larges possibles parmi la population diasporique concernée : les jeunes et les adultes, les couches populaires et les intellectuels, les pratiquants et les laïcs ; qui visent à multiplier les occasions de sociabilité, aux fins d'entretenir et de renforcer le sentiment d'appartenance, la conscience communautaire.

Qui plus est, en intégrant le fidèle dans une « lignée croyante », le religieux inscrit celui-ci dans une histoire, un passé, une origine. Ce faisant, il lui donne une consistance et une épaisseur dans le temps et l'espace. Ce faisant il lui restitue sa dignité, en même temps qu'une légitimité, là où il se trouve.

Enfin, autochtone ou diasporique, le religieux use à peu près partout, dans l'aire occidentale tout au moins, du même langage. Il fait appel à des notions universelles accessibles à tous : le Bien, le Mal, le salut, l'homme, le divin. Il met par conséquent tous les acteurs religieux, quelle que soit leur religion, sur un pied d'égalité. Ce qu'a bien saisi le pape Jean-Paul II, et qui l'a montré en organisant la rencontre d'Assise.

À travers son langage propre, les notions qu'il véhicule, les rites, les modes de vie, les calendriers et les divers modes de rapport au temps qu'il propose ou impose, le religieux ouvre un espace de sens, de gestes, d'être au monde/à soi et aux autres, qui transcende l'espace physique et les distances. Ce faisant il permet d'être partout chez soi, *y compris* hors de chez soi.

Cela étant, le religieux n'est pas seul à offrir aux groupes diasporiques cette possibilité de dépassement de leurs conditions objectives. La technologie moderne produit des effets du même ordre. En mettant des moyens de communication et de circulation performants à la portée de tous, elle a aboli le temps et les distances. Moyennant quoi, les sociétés se sont décloisonnées et les modes de déplacements individuels ou collectifs se sont démultipliés. De fait, la bipolarité conceptuelle et idéologique entre centre et diasporas, ici et ailleurs, qui structurait traditionnellement le fait diasporique, n'existe plus, sauf exception. De nos jours, les aller-retour, les visites, les voyages d'affaire, les séjours répétés au pays ou à l'étranger, sont monnaie courante. Qui plus est, les nouveaux moyens de communication à distance permettent aux diasporas d'étendre, d'intensifier, de renforcer leurs réseaux, voire de constituer des « communautés virtuelles et/ou à distance » unies par la seule magie de la technique. Ce faisant, la condition diasporique s'en trouve dédramatisée, la notion d'exil relativisée, l'idée du retour désabsolutisée et désutopisée.

Conclusions

1) L'approche en termes de diaspora opère un déplacement du regard. Elle s'attache à saisir les logiques des acteurs plutôt que celle des institutions ; elle prend acte de la présence de ces nouveaux acteurs collectifs qui, leurs devoirs civiques étant reconnus et acceptés par eux, font valoir leur droit, et la légitimité de ce droit, d'être de plusieurs lieux, de plusieurs mémoires, de plusieurs fidélités à la fois ; elle prend acte du fait que des groupes et des individus s'inscrivent dans des processus de références, d'identifications, d'appartenances *plurielles*, à partir de registres eux-mêmes pluriels où l'ethnique et le religieux se trouvent engagés au même titre que le politique et le civique. Questions : comment intégrer ce type de fonctionnement pluri-référentiel et à plusieurs niveaux dans le cadre européen, c'est-à-dire dans un espace qui, à bien des égards, continue à se penser et à se représenter comme stable et homogène et à considérer les références identitaires des hommes et des femmes qui y vivent et y circulent comme fixes et exclusives ?

- Régine Azria -

2) La présence de ces nouveaux acteurs collectifs pose, sous une forme renouvelée, à nos sociétés démocratiques et sécularisées, la question de la légitimité, de la place, de la fonction du religieux, notamment d'un religieux communautaire et identitaire dans la cité. Or, nous savons qu'au sein de l'Europe, cette question ne fait pas l'objet d'un consensus quant aux réponses qui lui sont apportées ; la France notamment manifeste de fortes réserves, en raison de sa tradition laïque et jacobine, encore profondément ancrée dans les mentalités.

3) Néanmoins, le *fait diasporique* est devenu un phénomène quasi-universel de notre époque. On ne compte plus aujourd'hui les diasporas dans les centre-villes et les périphéries urbaines, en Europe et hors d'Europe. Leur présence et leur multiplication dans les espaces de l'Union européenne nous obligent à repenser à frais nouveaux les cadres politiques à l'intérieur desquels l'Europe moderne s'est construite, à savoir l'État et la nation, de même que ceux à partir desquels elle envisage son avenir, fédération ou région.

Le fait diasporique appelle les pays de l'Union européenne qui accueillent ces hommes et ces femmes venus d'ailleurs et qui désirent y vivre, à ajuster leurs conceptions de la citoyenneté, de l'intégration, du pluralisme, voire de la laïcité, à cette nouvelle réalité du monde. Il appelle à intégrer dans une même réflexion et dans une prise en compte globale le souci éthique et démocratique inscrit dans la déclaration des droits de l'homme, dans les principes de laquelle l'Europe se reconnaît, la diversité socio-culturelle et religieuse de fait de cette Europe, les évolutions démographiques liées à la circulation des personnes, tant à l'intérieur de l'espace Schengen, qu'entre cet espace et le reste du monde.

RELIGION ET ETHNICITÉ DANS DES CONTEXTES MULTICULTURELS

Albert Bastenier *

Jusqu'à il y a peu, la religion était profondément liée à la socialisation précoce des individus. Elle s'enracinait pour une large part dans le registre des émotions et des affects de leur socialisation initiale et familiale. Elle était aussi, pour la même raison, étroitement mêlée à ce qui agrège d'une manière quasiment co-naturelle les individus à leur groupe d'appartenance primaire : à leur identité culturelle. Bien trop mêlée d'ailleurs à cette identité, que l'on peut aussi appeler leur identité ethnique, pour qu'il soit possible d'établir une distinction analytique pertinente entre les deux.

J'ai dit toutefois « jusqu'à il y a peu », parce que, en Europe tout au moins, les choses sont occupées à changer. On sait en effet que la crise actuelle des appartenances religieuses est, pour une part non négligeable, une crise liée à la non-transmission intergénérationnelle de la religion. Que le délitement des appartenances religieuses s'explique, pour partie tout au moins, par le fait que nombre de parents, et surtout de femmes et de jeunes mères, ont abandonné leur rôle traditionnel de transmettrices des imprégnations initiales, de catéchistes primordiales de leurs enfants.

Les choses sont donc en train de changer. Mais jusqu'à il y a peu, la religion était une chose intimement identitaire, mêlée aux racines et à la culture au point que l'obédience religieuse se révélait ultérieurement capable de perdurer bien au-delà de toute démarche explicitement religieuse des individus. Et c'est d'ailleurs ce qui permet de comprendre le sens du phénomène éminemment contemporain de la « croyance sans appartenance » si bien mis en lumière par Grace Davie¹¹³. Plus que jamais aujourd'hui les affirmations religieuses de soi peuvent n'être que culturelles

(*) Albert Bastenier est professeur d'anthropologie et de sociologie à l'université catholique de Louvain.

(113) Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, Blackwell, Oxford, 1994.

- Albert Bastenier -

et les conduites religieuses ont la possibilité de se vivre librement et ailleurs que sous la voûte régulatrice des Églises.

Aujourd'hui, pour un grand nombre d'individus, la religion est toujours une réalité intimement et originairement identitaire. Car ils n'appartiennent pas encore aux générations vierges de l'imprégnation religieuse infantile dont j'ai parlé. C'est pourquoi on peut considérer que, autour de nous, la religion fait encore partie des identités enfouies dans les tréfonds de la socialisation primaire de beaucoup de gens. Et, dans notre continent, ceci est particulièrement vrai évidemment pour les individus transplantés par le phénomène migratoire, pour les expatriés de l'émigration chez lesquels la religion joue toujours le rôle si bien décrit par Henrich Heine qui disait qu'elle est une « patrie portative ». Mais, compte tenu des évolutions en cours, on peut prévoir que cela sera de plus en plus vrai, au-delà du monde des immigrés au sens classique du terme, pour un grand nombre d'Européens happés par l'impulsion décisive du marché et les flux d'une mondialisation qui ne concerne évidemment pas que la mobilité transnationale des capitaux et la délocalisation des entreprises, mais qui concerne également les personnes.

Ceci ouvre une piste de réflexion sur les nouveaux rapports qu'entreprendront vraisemblablement dans l'avenir la religion et l'identité culturelle (ou l'ethnicité) dans les contextes sociaux en voie de multiculturalisation. Étant entendu que l'identité ou l'ethnicité dont nous parlons ici ne doit pas être comprise seulement comme celle des minoritaires (les « autres »), mais aussi comme celle des majoritaires.

À cet égard, on pourrait commencer par dire que la mondialisation, en tant que facteur constitutif de notre modernité, promet encore de beaux jours à la religion. Ceci, d'une part, parce qu'en tant qu'ingrédient intime de l'ethnicité, elle retrouve de la fonctionnalité dans les situations d'expatriation ou d'hétérogénéité culturelle. Et, d'autre part, parce que la modernisation que nous apporte la mondialisation présente des caractéristiques culturelles presque aux antipodes de celles qui nous avaient été annoncées. Ce que l'on observe, en effet, c'est que le nouveau cosmopolitisme lié à la mondialisation, inédit en ce qu'il devient un phénomène de masse, dote les identités culturelles et ethniques d'une valence sociale qu'elles avaient perdues (ou qu'on leur avait fait perdre) depuis deux ou trois siècles. Si bien que, ethniquement parlant, on peut dire que les sociétés modernes ne sont pas (ou plus) homogènes et que c'est même en cela qu'elles se distinguent des tribus qui, elles, pouvaient l'être.

Jusqu'à l'aube des années soixante-dix, il y a trente ans à peine, l'immense majorité des études sur le changement social concluaient généralement au déclin progressif et constant des différences culturelles

dans le monde. Ces différences, essentiellement liées à la subjectivité des individus disait-on, étaient vues comme n'ayant pas les moyens de s'opposer à la modernisation de la planète comprise comme une extension indéfinie d'un mode de vie inspiré principalement par les sciences, les technologies et la logique économique capitaliste qui en fait son commerce. Ce que J. Habermas appelle la « colonisation du quotidien » paraissait devoir être notre lot à tous et nous étions promis à ingurgiter tous la même mixture culturelle qui allait faire disparaître tous les particularismes, y compris religieux, devenus inutiles sinon nuisibles.

Ceci revenait en somme à admettre que la quasi-totalité de l'action humaine était passée aux mains des agents exécuteurs du programme de la rationalité instrumentale. Or, au cours des trente dernières années, une autre tendance a commencé à se révéler active un peu partout dans le monde qui donne à penser que l'évolution sera un peu plus complexe que prévue. Certes, le processus d'acculturation moderne continue à produire le dépérissement de nombreuses différences culturelles. Et certes aussi, l'utilitarisme dominant de la culture moderne n'a pas disparu. Mais, contrairement aux attentes les mieux établies, une intensification d'autres expressions culturelles, dont celle notamment des identités ethniques, a commencé à s'introduire dans la vie sociale. Les chantres de la modernité n'ont voulu le plus souvent y voir qu'une malheureuse régression vers la « peste communautaire » (M. Rodinson). Pourtant, selon nous, malgré les fanatismes qu'elle peut nourrir, l'importance prise par les identités ethniques est l'une des expressions contemporaines parmi les plus significatives et les plus fortes qui affirment le refus de voir la modernisation du monde n'être envisagée que comme son homogénéisation autour des principes exclusifs de la rationalité instrumentale. Le développement des identités ethniques témoigne de ce qu'un grand nombre de nos contemporains n'acceptent pas que la société soit conçue comme une collection d'individus reliés entre eux par les seuls liens économiques du marché.

C'est à partir de là que ceux qui se préoccupent des questions religieuses sont aujourd'hui invités à réfléchir à nouveaux frais. Il y a une valence sociale nouvelle que le cours de la globalisation instrumentale du monde confère aux identités culturelles ou ethniques. Et il y a un enveloppement réciproque entre la question des identités et celle de la religion. La tâche est d'approfondir la compréhension que l'on peut avoir de la place et du rôle de la religion soit comme « sanctuaire subversif », soit comme « patrie portative » et zone de repli en face et en réaction au type de monde qui se profile actuellement avec la mondialisation. Et ceci, bien entendu, dans le cadre complexe de la construction des appartenances au sein de la culture démocratique des sociétés modernes qui ne sont plus

- Albert Bastenier -

homogènes, qui n'ont plus de toit culturel unifié et qui sont parvenues, pourrait-on dire, à la fin du monoculturalisme.

Or, le monoculturalisme et le monothéisme sont d'une certaine manière deux compères qui se sont historiquement appuyés l'un sur l'autre. D'où une nouvelle question : qu'advient-il du monothéisme comme système d'idéation et d'institutionnalisation du religieux dans un contexte où le monoculturalisme entre en crise ? Il y a là une nouvelle situation qui se crée et dont, selon nous, la « croyance sans appartenance » n'est que l'une des premières expressions publiques.

La modernité, en ce qu'elle hétérogénéise bien plus qu'elle n'homogénéise culturellement la société, transforme le rapport de chacun avec la religion. Celle-ci se désinstitutionnalise parce qu'elle se subjectivise et, en même temps sans doute, se démonothéise. Si cette hypothèse est exacte, cela impliquerait une potentielle transformation considérable du panorama religieux européen. Mais à l'inverse de ce que l'on postule souvent, les référents ethniques et religieux ne devraient plus nécessairement être pensés comme des reliquats du passé, mais plutôt comme des produits culturels de la modernisation que celle-ci continue d'entraîner dans son sillage.

Mais dans quels termes faut-il parler de cette transformation ? À ce propos, il faut bien reconnaître que la réflexion sociologique s'exprime dans des essais sur la recomposition du champ religieux qui demeurent largement impressionnistes.

Deux choses pourtant paraissent d'ores et déjà établies. Tout d'abord, qu'il n'y aura pas de réenchantement ou de désécularisation du monde, au sens où les institutions religieuses récupérerait quelque chose de leur puissance sociale perdue. La valence sociale nouvelle que la mondialisation confère aux identités ethniques et l'enveloppement mutuel entre l'ethnique et le religieux ne doivent donc pas être conçus comme orientés vers la restauration de l'équilibre ancien entre les termes de l'équation théologique-politique. Par ailleurs, la liberté d'expression publique des consciences individuelles, y compris en matière religieuse, est un acquis de la modernité désormais irréversible. Cet acquis ne signifie pas que nos contemporains soient advenus à une maturité supérieure en la matière. Ils demeurent au contraire très souvent extrêmement émotifs, conformistes et grégaires. Les affects occupent donc toujours une grande place dans la détermination de leurs conduites religieuses. Mais le contexte de la culture démocratique dans lequel ils vivent est celui d'une autonomie publique des consciences individuelles et cela rend désormais impensable qu'ils en reviennent à des conduites religieuses prescrites au nom d'arguments de facture purement transcendante. Ceci, évidemment, pose et posera de plus en plus de

problèmes tant aux autorités religieuses que politiques puisque, d'une part, l'individu moderne se vit comme émancipé vis-à-vis de toute tutelle religieuse qui tente de s'imposer à lui par la force d'une révélation ou d'une tradition, et puisque, d'autre part, l'enveloppement mutuel de l'ethnique et du religieux réintroduit de la religion dans le forum de l'espace public et du débat politique qui croyait s'en être débarrassé par la laïcisation.

Mais ces deux certitudes laissent néanmoins entièrement ouverte la question de ce que sera à terme la forme englobante des conduites religieuses. On veut parler ici du dispositif institutionnel d'encadrement de ces conduites. Car du point de vue sociologique, on doit évidemment demeurer sceptique à l'égard du discours qui ne voit d'avenir au religieux que sous une forme subjectivée et désinstitutionnalisée. Malgré toutes ses transformations, le religieux demeure un puissant ressort de certaines conduites sociales et il se prête encore à des mobilisations politiques qu'aucune société ne songerait vraiment à ne plus réguler.

À l'égard de cette exigence de régulation contemporaine de la religion, il faut toutefois de nouveau constater que le discours sociologique ne dit pas grand chose de véritablement élaboré. Dès lors, pour conclure, on pourrait formuler à l'égard de la situation religieuse en Europe un diagnostic analogue à celui que l'on formule parfois au sujet de la situation des États nationaux bien en mal aujourd'hui de capter les allégeances et les loyautés patriotiques de leurs ressortissants.

Les religions instituées ou ecclésiastisées sont, comme les États nationaux, des formes sociales englobantes qui se veulent régulatrices de la vie collective. Mais elles sont vraisemblablement parvenues à une phase de leur histoire dont on pourrait dire qu'elle est actuellement celle de leur « dépérissement sans dépassement ». Elles continuent donc d'être le cadre qui est chargé nominalement de la gestion du religieux, mais elles ne font manifestement plus la preuve d'une réelle capacité à en orienter les développements. Ceux-ci sont happés par les nouvelles dynamiques de la culture et des identités ethniques. Ainsi, de la même façon que l'on assiste à la fin des « sociétés nationales », ¹¹⁴ il est possible que l'on assiste à la fin

(114) En parlant de la « fin des sociétés nationales », on ne prétend évidemment pas que l'on s'acheminerait aujourd'hui vers une sorte d'internationalisme qui abolirait la réalité des États. On souligne plutôt qu'une dissociation de plus en plus sensible s'observe entre, d'une part, les contenus économiques et sociaux de l'appartenance des individus à l'espace étatique et, d'autre part, les contenus culturels et affectuels de cette appartenance. Les divers ingrédients constitutifs initiaux de l'État national ont donc été bouleversés et l'association de leurs vertus n'existe plus comme telle. La vie sociale continue d'avoir lieu *dans* des espaces politiques nationaux, mais ce n'est néanmoins plus *par* les vertus mobilisatrices de ces espaces que la vie sociale prend forme.

- Albert Bastenier -

des « religions ecclésiales ». Une figure historique de la religion est en train de passer et nous ne savons pas vers quelle nouvelle configuration des choses nous nous dirigeons. À cet égard, on ne saurait mieux qualifier la situation actuelle qu'en reprenant la formule d'E. Troeltsch qui disait que la religion est désormais en vadrouille.

LES FORMES DE COOPÉRATION DES ORGANISATIONS ET ACTEURS RELIGIEUX EN EUROPE ENTRE OECUMÉNISMES ET QUÊTES IDENTITAIRES

Jean-Paul Willaime *

Introduction

Les acteurs religieux n'ont pas attendu la création de l'Union européenne pour circuler et nouer des liens d'un pays à l'autre de l'Europe. Outre les liens tissés à travers les pèlerinages (comme celui menant à Saint-Jacques-de-Compostelle à partir du XI^e siècle), on peut citer des jumelages très anciens tel celui qui lie la ville de Paderborn en Allemagne et la ville du Mans en France : le patron de Paderborn n'est autre que Saint Liboire, ancien évêque du Mans dont les reliques furent transportées à Paderborn en 836. À part quelques interruptions – notamment durant les guerres franco-allemandes – les relations entre les diocèses de Paderborn et du Mans furent maintenues à travers les siècles et jusqu'à aujourd'hui. Ainsi, en 1999, une délégation catholique française conduite par l'évêque du Mans ne manqua-t-elle pas de participer à la commémoration du douze centième anniversaire du diocèse de Paderborn fondé à l'occasion de la rencontre du pape Léon III et de Charlemagne en 799. Aujourd'hui, de nombreux jumelages activent des relations transfrontalières entre des paroisses catholiques et protestantes de France et d'autres pays d'Europe, ces relations entre paroisses s'inscrivant le plus souvent dans le cadre des jumelages entre communes. On pourrait aussi parler des liens tissés entre les pays et les régions de l'Europe protestante à partir du XVI^e siècle et

(*) Jean-Paul Willaime est directeur d'études à l'École pratique des hautes études (EPHE) et directeur adjoint du Groupe de sociologie des religions et de la laïcité (GSRL-IRESO).

- Jean-Paul Willaime -

évoquer notamment l'Europe du refuge huguenot après la révocation de l'édit de Nantes en 1685. Mais si les différentes confessions chrétiennes ont bien favorisé, au cours de l'histoire, des dynamiques d'eupéanisation, elles ont aussi renforcé les nationalismes. La géographie religieuse de l'Europe est aussi une géographie politique et il ne faut jamais oublier que l'Europe est la terre des déchirures du christianisme et des guerres confessionnelles. L'œcuménisme chrétien est donc un enjeu important dans la construction de l'Europe. L'eupéanisation, c'est aussi la réconciliation des différentes confessions chrétiennes et l'intégration de différentes mémoires religieuses de l'Europe, en particulier de ses mémoires catholique romaine, protestante et orthodoxe à côté de ses mémoires juive et musulmane.

En réalité, on peut à la fois soutenir que la religion est un facteur favorable ou, au contraire, qu'elle est un facteur défavorable à l'intégration européenne. En effet, s'il est incontestable que les efforts entrepris du côté politique pour renforcer l'unité européenne et la concrétiser dans des institutions comme la Commission de Bruxelles et le Parlement de Strasbourg incitent les religions à se rapprocher pour apporter leur pierre à cette vaste entreprise, il est non moins incontestable que la construction même de l'Europe réactive aussi des tensions interreligieuses et interconfessionnelles. La construction de l'Europe est œcuménogène au sens où elle vient renforcer un certain nombre de collaborations interconfessionnelles entre les différentes Églises chrétiennes. Mais elle engendre aussi des processus de reconfectionnalisations.

1. L'Europe comme vecteur d'œcuménisme

Il ne faut certes pas survaloriser le poids du facteur religieux dans les transformations actuelles de l'Europe. Mais s'agissant des processus de renforcement de l'unité européenne à travers le Conseil de l'Europe ou l'Europe des Quinze, il est frappant de constater combien ces processus sont religieusement valorisés de la part des Églises et acteurs chrétiens. Dans ces processus, les chrétiens tendent à voir une évolution globalement positive qui surmonte les divisions nationalistes et idéologiques du passé au profit d'une collaboration entre les peuples d'Europe. Ils y voient aussi une interpellation : si l'unification de l'Europe progresse dans les secteurs économiques, culturels, politiques et sociaux, qu'en est-il au plan des religions, plus particulièrement des christianismes ? Ainsi l'Europe active-t-elle, en milieu chrétien, le mouvement œcuménique.

Cela se traduit notamment par les assemblées communes que tiennent régulièrement le *Conseil des conférences épiscopales d'Europe* (CCEE)

créé en 1971 et la *Conférence des Églises européennes* (KEK selon les initiales allemandes), le premier organisme représentant les évêchés catholiques romains et le second représentant les autres Églises chrétiennes (anglicanes, orthodoxes, protestantes) de tous les pays d'Europe. La KEK fut fondée en janvier 1959 à Nyborg (Danemark) lors d'une rencontre rassemblant 61 représentants de 52 Églises d'Europe de l'Ouest et de l'Est qui eut pour thème : « La chrétienté européenne dans le monde sécularisé d'aujourd'hui »¹¹⁵. Elle réunit périodiquement des assemblées plénières. La quatrième conférence, en 1964, eut lieu sur un paquebot dans les eaux internationales au large du Danemark car les délégués d'Églises d'Europe de l'Est n'avaient pas obtenu de visas pour se rendre à l'Ouest : on ne pouvait mieux signifier le rôle de pont joué par la KEK entre des Églises séparées par le rideau de fer. La KEK participa activement au processus de la *Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe* qui aboutit aux accords d'Helsinki du 31 juillet 1975 ; plusieurs des propositions qu'elle fit furent intégrées dans les documents finaux de la CSCE¹¹⁶. Tout en ayant au centre de ses préoccupations les relations Est-Ouest et la détente en Europe, la KEK eut toujours le souci des relations Nord-Sud en dénonçant le piège d'une Europe forteresse de pays riches qui oublierait les solidarités nécessaires avec les pays moins développés.

Depuis 1964, des observateurs catholiques participent aux assemblées de la KEK. Le vis-à-vis catholique de la KEK est le CCEE. Ces deux instances ayant formé un comité mixte permanent en 1972 organisèrent régulièrement des rencontres œcuméniques. La première s'est tenue en France à Chantilly en 1978 : pour la première fois, des représentants de toutes les Églises chrétiennes présentes en Europe se trouvaient rassemblés. En 1991, une rencontre commune à la KEK et au CCEE a eu lieu à Saint-Jacques-de-Compostelle (Espagne). C'est à l'invitation conjointe de la KEK et du CCEE qu'eurent également lieu les rassemblements œcuméniques de Bâle (en 1989 sur le thème « Paix, justice et sauvegarde de la création ») et de Graz (en 1997 sur le thème « Réconciliation, don de Dieu, source de vie nouvelle). En Irlande du Nord, KEK et CCEE ont financé des projets visant à pacifier les relations catholico-protestantes. Les rassemblements européens, notamment de jeunes, qui ont régulièrement lieu à Taizé (en Bourgogne, en France) ou

(115) Cf. *Die europäische Christenheit in der heutigen säkularisierten Welt*, Nyborg 1959, Vorträge und Berichte, Zurich/Francfort-sur-le-Main, Gotthelf Verlag, 1960.

(116) Cf. *Paix en Europe : le rôle des Églises*, rapport du colloque de 1973 sur « La consolidation de la paix en Europe : la contribution spécifique des Églises », Genève, Conférence des Églises européennes, *Cahier n° 6*, 1974. *La Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe et les Églises*, matériel d'étude pour usage dans les églises et les paroisses. Rapport d'un colloque à Buckow, RDA, 27-31 octobre 1975, Genève, Conférence des Églises européennes, *Cahier n° 7*, 1976.

- Jean-Paul Willaime -

dans telle ou telle ville d'Europe (33 000 jeunes à Paris en 1989, 80 000 à Prague en 1991, 100 000 à Vienne en 1992, 100 000 à nouveau à Paris en 1994) manifestent une certaine européanisation de la conscience religieuse. À l'échelon de l'Union européenne, les Églises chrétiennes agissent à travers la COMECE (*Commission des épiscopats auprès de la Communauté européenne*) créée en 1980 et l'EECCS (Ecumenical European Commission for Church and Society) devenue en 1997 la Commission Église et Société de la KEK. Le fait que le prix Robert-Schuman, qui récompense tous les deux ans une personnalité connue pour son activité en faveur de l'unité européenne, ait été décerné à des personnalités religieuses (au cardinal Poupard en 1988 et au frère Roger de Taizé en 1992), montre que la contribution d'Églises ou de mouvements religieux à la construction de l'unité européenne est reconnue. Évêques et pasteurs remarquent que, face à un processus d'unification économique et socio-politique qui est en train de se faire, les Églises chrétiennes apparaissent divisées et offrent un contre-témoignage. Travailler à l'unité du christianisme représente donc selon eux, la contribution des Églises chrétiennes à la construction européenne.

La rencontre œcuménique européenne de Strasbourg des 17-22 avril 2001, qui rassembla 200 cardinaux, archevêques, métropolitains, présidents d'Églises... et une centaine de jeunes représentatifs de différents pays et confessions, est un bel exemple de cette valorisation chrétienne de la construction européenne. Principal événement de cette rencontre : le document intitulé *Charta Oecumenica. Lignes directrices en vue d'une collaboration croissante entre les Églises en Europe* signé le 22 avril 2001 par Mgr Jérémie Caligiorgis, métropolitain du patriarcat de Constantinople, président de la KEK (127 Églises orthodoxes, protestantes, anglicanes) et par le cardinal Miloslav Vlk, archevêque de Prague, président du CCEE (qui rassemble 34 conférences épiscopales). Dans cette charte qui n'a « aucun caractère magistériel, dogmatique ou canonique », les représentants ecclésiastiques s'engagent « à éviter une concurrence dommageable », à agir en sorte « que toute personne puisse choisir son engagement religieux et ecclésial dans la liberté de conscience » et ne soit « empêché de se convertir selon sa libre décision » ; ils déclarent « s'opposer à toute forme de nationalisme qui conduit à l'oppression de minorités nationales » et à toutes « les tentatives d'abuser de la religion et de l'Église à des fins ethniques et nationalistes ». Ces responsables ecclésiastiques ont enfin déclaré vouloir « combattre toutes les formes d'antisémitisme et d'antijudaïsme dans l'Église et la société », nouer des relations d'estime avec les populations musulmanes, et tout faire pour éviter une nouvelle coupure entre « l'Europe de l'Ouest intégrée » et « l'Est désintégré ».

Au-delà de ces rencontres officielles, les villes frontalières sont propices à des échanges entre les populations dans le domaine religieux comme dans d'autres domaines. Un grand rassemblement œcuménique transfrontalier a ainsi eu lieu à Strasbourg le lundi 12 juin 2001, lundi de Pentecôte. Sur le thème « Avec le Christ, franchir les frontières. *Mit Christus, Grenzen überschreiten* », un office à la cathédrale de Strasbourg rassembla les représentants des Églises catholiques et protestantes non seulement de France et d'Allemagne, mais aussi de Suisse et du Luxembourg. Le verset central d'Actes 2, relatant l'événement de la première Pentecôte : « Tous, tant juifs que prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons annoncer dans nos langues les merveilles de Dieu » fut à cette occasion lu en huit langues. Des collaborations s'effectuent également au-delà des frontières. En 1999, un pasteur a par exemple été mis à la disposition d'un consistoire de l'Église luthérienne d'Alsace-Moselle par l'Église protestante d'Allemagne (Église Rhénane) pour un ministère de « cure d'âme transfrontalière » (*Grenzüberschreitende Seelsorge*) ; il accompagne notamment les résidents allemands en France dans le secteur de Forbach.

L'Europe est aussi l'occasion d'œcuménismes sectoriels, d'ordre géographique ou d'ordre confessionnel. D'ordre géographique où l'on peut vérifier qu'au plan religieux, le clivage entre l'Europe du Nord et l'Europe du Sud se fait également sentir : ainsi constate-t-on, d'une part, des rapprochements entre les Églises luthériennes et anglicanes dans l'Europe du Nord (Déclaration de Porvoo en 1992) et, d'autre part, des rencontres spécifiques entre les Églises protestantes des pays latins (*Conférence des Églises protestantes des pays latins d'Europe*). D'ordre confessionnel avec des œcuménismes bilatéraux catholico-orthodoxes, catholico-protestants, protestants-orthodoxes ou des œcuménismes intra-orthodoxes ou intra-protestant (luthéro-réformés d'une part, évangélique d'autre part). Chaque monde confessionnel dessine son Europe et se met au diapason de cet espace. Synode européen des évêques catholiques à Rome en décembre 1991, Assemblée protestante européenne de Budapest, 1992, Europe évangélique autour des prédications télédiffusées de Billy Graham, Europe catholique à travers les voyages du pape et divers pèlerinages. Chaque confession chrétienne se fait son Europe en relisant l'histoire européenne au filtre de sa tradition et en convoquant ses figures emblématiques. Si l'histoire religieuse de l'Europe est de plus en plus déconfessionnalisée au niveau de l'histoire savante, elle l'est moins dans les consciences religieuses. En travaillant, sur une base internationale, à la rédaction d'ouvrages d'histoire européenne, en confrontant, comme cela se fait à l'échelle franco-allemande, les manuels d'histoire utilisés dans chaque pays, les dimensions religieuses de l'histoire européenne ne pourront qu'en être mieux traitées, les biais nationaux et confessionnels s'en trouvant limités et contrôlés. La

- Jean-Paul Willaime -

construction de l'Europe, parce qu'elle engage une européanisation de la mémoire, y compris religieuse, est confrontée aux mémoires religieuses différenciées de l'Europe.

La collaboration même des Églises à la réflexion sur les problèmes européens contribue à intensifier les relations interconfessionnelles. Cette collaboration s'effectue tout particulièrement à travers la cellule de prospective, un service de la Commission européenne créé en 1989 et placé sous l'autorité du président de cette Commission. Le conseiller en chef de cette cellule, Jérôme Vignon, informe régulièrement les Églises sur différents aspects de l'intégration européenne. En juillet 1993, des représentants de l'EECCS et de la COMECE ont par exemple constitué, avec des députés européens, un groupe de travail sur le chômage et la pauvreté chargé d'étudier la possibilité, pour les Églises, d'organiser des assises sur ces questions. On note aussi des initiatives telles que l'organisation, par les catholiques, protestants et anglicans, de déjeuners-débats trimestriels entre les députés de l'assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe (exemple : le 27 janvier 1994 sur le thème « Églises, nationalités et minorités » avec Jozsef Bràtinka, chef de la délégation parlementaire hongroise).

Depuis 1991, des rencontres informelles sont organisées entre la présidence de la Commission et les représentants des religions et des humanismes. « *L'idée*, écrit un chargé de mission à la cellule de prospective de la Commission européenne,¹¹⁷ *était de créer autour des responsables de la Commission un genre de conseil informel d'hommes et de femmes de spiritualité et agissant comme une conscience éthique et spirituelle européenne* ». La Commission européenne est allée plus loin en organisant en 1995 à Tolède une rencontre associant des représentants de l'ensemble des traditions religieuses et philosophiques du pourtour méditerranéen (chrétiens, juifs, musulmans, humanistes). « *Il s'agissait pour la Commission*, écrit Jacques Santer dans la *Préface* de l'ouvrage publiant les textes de cette rencontre,¹¹⁸ *d'apporter une modeste contribution à la poursuite du dialogue interreligieux qui constitue en soi une condition essentielle de la réconciliation des peuples* ». Loin de réduire la religion à un phénomène purement privé, les acteurs de la construction européenne ont donc, au plus haut niveau, pris en compte l'importance géopolitique des religions. Dans son discours du 14 septembre 1998 devant l'EECCS, Jacques Santer mentionne le patronage accordé par la Commission européenne à l'initiative

(117) Luyckx (M.) : « Débats et conclusions », in *Les religions méditerranéennes : islam, judaïsme et christianisme. Un dialogue en marche*, Rennes/Luxembourg, Éditions Apogée/Office des Publications officielles des Communautés européennes, 1998, p. 41.

(118) Santer (J.) : « Préface », in *Les religions méditerranéennes : islam, judaïsme, christianisme. Un dialogue en marche*, op. cit., p. 3.

« Une âme pour l'Europe - Éthique et spiritualité ». « Réclamer "Une âme pour l'Europe", précise-t-il, revient également à formuler le souhait de voir les instances religieuses et philosophiques apporter elles aussi leur contribution et leurs réponses aux questions qui surgissent dans la vie de chacun et touchent à l'identité de chaque individu. Les Églises, en particulier, sont donc invitées à donner une interprétation et un sens à la construction européenne ».

L'europanisation encourage d'autant plus l'œcuménisme que les Européens sont devenus moins sensibles aux différenciations confessionnelles. Pierre Bréchon, analysant les données relatives aux jeunes (18-29 ans) des enquêtes européennes sur les valeurs, affirme que « l'analyse fine des données confirme l'hypothèse d'un effacement progressif des identités confessionnelles. Protestants et catholiques sont de moins en moins différents les uns des autres ; c'est une éthique chrétienne indifférenciée qui, de plus en plus, oppose les protestants et les catholiques aux sans religion »¹¹⁹. Il confirme ainsi ce qu'avait déjà noté Jan Kerkhofs qui, à partir d'une comparaison systématique des positions morales des catholiques et des protestants dans les enquêtes européennes, concluait que les orientations des chrétiens d'Europe occidentale apparaissaient beaucoup plus homogènes que ce qu'on pouvait imaginer en raison de la longue histoire des tensions catholico-protestantes : « La majorité des chrétiens évoluent dans la même direction : individualisme plus grand, sécularisation plus grande, plus de tolérance et, pour un certain nombre de thèmes, plus de permissivité »¹²⁰.

La conscience religieuse contemporaine, qui s'est émancipée des encadrements institutionnels et des enceintes confessionnelles, s'est en même temps ouverte au pluralisme. Comme le montrent les résultats du sondage CSA de 1994¹²¹ selon lesquels 16 % seulement des Français de 18 ans et plus sont d'accord avec la proposition : « Il n'y a qu'une seule religion qui soit vraie », 71 % estiment que « de nos jours, chacun doit définir lui-même sa religion indépendamment des Églises ». C'est à un réaménagement du rapport à la vérité que l'on assiste, un réaménagement qui va dans le sens d'un rapport non exclusif à une tradition et d'une ouverture à d'autres apports à partir de l'expérience même des individus et de leurs aspirations. Une telle évolution se manifeste clairement dans

(119) Bréchon (P.) : in *Cultures jeunes et religions en Europe* (sous la direction de Roland J. Campiche), Paris, Cerf, 1997, p. 78.

(120) Kerkhofs (J.) : « Catholics and Protestants in Europe : Different Ethical Views ? », *Ethical Perspectives* 1, 1994, n° 3, p. 127.

(121) Sondage Institut CSA-Le Monde, *La Vie, Le Forum des communautés chrétiennes, L'Actualité religieuse dans le monde*, 1994.

- Jean-Paul Willaime -

l'attitude vis-à-vis des mariages mixtes. Selon le sondage CSA/*Actualité des Religions* des 29-30 novembre 2000,¹²² 82 % des Français (76 % des catholiques pratiquants réguliers) approuveraient leur fils ou leur fille si celui-ci ou celle-ci leur annonçait son intention de se marier avec une personne d'une autre religion. Si cette dernière est chrétienne, c'est même 94 % des opinions qui se déclarent favorables à une telle union (66 % s'il s'agit d'une personne de religion musulmane). Le mariage intrachrétien ne pose plus de problèmes et le temps est révolu où un mariage mixte catholico-protestant était considéré comme une véritable trahison de part et d'autre.

2. L'Europe comme génératrice de tensions confessionnelles

Mais les rencontres et collaborations chrétiennes à l'échelle européenne ne sont pas aussi sans soulever des tensions où l'on voit s'opposer des visions confessionnelles différentes et de l'Europe et du rôle des Églises en son sein¹²³. La façon même de dire l'identité civilisationnelle de l'Europe et de rendre compte de son histoire suscite certaines tensions. Les protestants aiment ainsi souligner, surtout dans les pays à catholicisme majoritaire, que le christianisme ne se réduit pas au catholicisme romain (même si celui-ci est légèrement majoritaire avec 53 % de la population dans l'Europe des Quinze) et que l'Europe ne peut être identifiée purement et simplement au christianisme. La tendance qu'a pu avoir Jean-Paul II à valoriser, dans la façon de concevoir l'histoire de l'Europe, le premier millénaire (notamment le monachisme médiéval) au détriment du second millénaire (l'époque de la Renaissance, de la Réforme et des Lumières) a soulevé diverses contestations, tant du côté protestant que du côté catholique lui-même. Ainsi le jésuite Paul Valadier invitait-il son Église, dans un article retentissant du journal *Le Monde* le 25 décembre 1991, à « *une conversion intellectuelle et spirituelle importante* » pour qu'elle délaisse ce « *discours nostalgique* » qui valorise le modèle évangéliste du premier millénaire et donne à croire « *qu'à l'aube du troisième millénaire on pourrait reproduire*

(122) *Actualité des religions* n° 23, janvier 2001, « Le regard des Français sur les mariages interreligieux », p. 54-55.

(123) Sur le catholicisme, l'œcuménisme et l'Europe, cf. « L'ambivalence œcuménique de Jean-Paul II. Entre la restauration catholique et la promotion des dialogues », dans René Luneau et Patrick Michel, *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 191-224. Sur le protestantisme, cf. le chapitre IX : « Le protestantisme au défi de l'Europe » de notre ouvrage *La précarité protestante, Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992.

l'entreprise passée et viser une chrétienté unie qu'en réalité l'histoire n'a jamais connue ». Paul Valadier poursuivait avec clairvoyance :

« De toute évidence, l'Europe actuelle n'a plus grand chose à voir avec celle du premier millénaire. La mémoire, qu'on aime beaucoup évoquer sous prétexte de nous rappeler à nos racines, est d'ailleurs étonnamment sélective quand elle exalte l'Europe en s'aventurant jusqu'au XII^e siècle et en omettant ce qui (a) fait l'Europe actuelle : l'affirmation de la subjectivité libre, le développement de la raison critique, la progressive mise en place de l'éthique démocratique, la séparation de l'État et des Églises, l'affermissement des rationalités scientifiques diverses, autant de traits, entre quelques autres, qui expliquent l'exceptionnelle fécondité de l'Europe ».

En s'exprimant ainsi le théologien jésuite consonait avec l'orientation des positions prises par l'Assemblée protestante européenne qui, à Budapest en mars 1992, réunissait les Églises réformées et luthériennes d'Europe. Cette Assemblée déclara notamment :

« Les Églises sont pour le moins prêtes à reconnaître expressément que les « Lumières » ont permis le déploiement de valeurs essentielles qui ont leur fondement dans l'Évangile. Ces valeurs sont par exemple : la culture de la libre parole, la critique du simple argument de la tradition, la libération d'aliénation qu'on a soi-même provoquées ou que d'autres vous imposent, l'esprit de dialogue et de tolérance face à ceux qui pensent différemment, le oui à l'État sécularisé. L'Évangile de Jésus-Christ libère. Les Églises doivent approuver le processus de sécularisation dans la mesure où ce dernier libère les femmes et les hommes des préjugés et des tabous. (...).

Les Églises ayant le souci de la véritable liberté, elles ne peuvent pas annoncer l'Évangile de manière autoritaire. Tout en étant persuadées de la vérité de l'Évangile, elles gagneront à ne pas donner l'impression de disposer de la vérité. Elles reconnaîtront au contraire la liberté de l'homme sécularisé et le rencontreront en étant ouvertes au dialogue. »

Dans la vision européenne de Jean-Paul II, l'Europe des saints occupe une grande place. Or, cette Europe de la sainteté soulève aussi des difficultés œcuméniques. Non seulement parce qu'elle représente une mémoire presque exclusivement catholique, mais aussi parce qu'elle promeut des figures dont la mémoire peut être douloureuse pour les autres confessions. Ainsi, la canonisation du prêtre Jan Sarkander (1576-1620) et l'invitation faite aux protestants de considérer Sarkander comme « patron de la réconciliation œcuménique » fut-elle très mal reçue de la part des protestants tchèques pour qui Sarkander a été « un précurseur de la recatholicisation forcée des protestants tchèques ». Tensions également en

- Jean-Paul Willaime -

Slovaquie suite à la canonisation le 2 juillet 1995 de trois prêtres tués par des calvinistes en 1619. Pays charnière entre Europe occidentale et Europe orientale, entre les rites latin et byzantin, la Slovaquie est aussi le théâtre du conflit entre l'Église orthodoxe et l'Église gréco-catholique (catholique de rite byzantin) : Mgr Nicolaï, l'évêque orthodoxe de Slovaquie, a ainsi boycotté la rencontre interconfessionnelle autour du pape le 1^{er} juillet 1995 à Bratislava. La béatification, le 3 octobre 1998 du cardinal Alojzije Stepinac (1898-1960) a blessé la conscience orthodoxe serbe. Quant à la canonisation de la juive convertie Edith Stein, elle a blessé la conscience des juifs. Ces tensions montrent qu'il y a encore des efforts à accomplir pour pleinement réconcilier les différentes mémoires religieuses de l'Europe. La construction de l'Europe passe non seulement par l'intégration des diverses mémoires nationales, mais aussi par l'intégration de différentes mémoires religieuses. L'Europe, c'est aussi l'eupéanisation de la mémoire, la construction d'une vision historique acceptable par tous les pays et les confessions.

Malgré le succès de rassemblements œcuméniques comme ceux de Bâle en mai 1989 (rassemblement qui, avant la chute du mur de Berlin, réunit des représentants de toutes les Églises chrétiennes d'Europe de l'Ouest comme de l'Est) et de Graz (en juin 1997), en dépit des collaborations entre le CCEE et la KEK, l'Europe suscite donc des tensions œcuméniques entre catholicisme et protestantisme comme entre catholicisme et orthodoxie. Même si le pape slave qu'est Jean-Paul II privilégie l'Europe catholico-orthodoxe, même si un travail œcuménique important se poursuit entre les traditions catholique romaine et orthodoxe, les relations catholico-orthodoxes sont marquées par de vives tensions. L'effondrement du communisme a tout d'abord réactivé le problème des Églises « uniates » (catholiques de rite byzantin) et l'affectation d'édifices culturels à l'un ou l'autre culte a provoqué de très vives tensions. Les orthodoxes critiquent aussi bien la création de nouveaux diocèses catholiques en Russie et les activités qu'y déploient les jésuites que les menées d'évangélistes protestants américains. Le rideau de fer « protégeait » le monde orthodoxe russe des influences occidentales. Sa suppression, en ouvrant les espaces de l'Europe orientale aux échanges économiques, culturels et religieux, génère aussi bien des réactions de protectionnisme spirituel du côté de l'orthodoxie que des tentatives d'implantation du côté catholique et protestant. Les réaménagements des frontières socio-politiques engendrent aussi des bouleversements dans les frontières spirituelles et avivent la concurrence entre les groupes religieux. La construction de l'Europe met également en jeu la façon dont États et religions conçoivent leurs rapports, en particulier la façon dont les traditions religieuses intègrent ou non l'ethos individualiste des sociétés modernes.

Le christianisme orthodoxe est particulièrement ambivalent face à l'unification européenne. A priori, cela peut surprendre car le christianisme orthodoxe peut se prévaloir d'être beaucoup plus européen que le catholicisme romain et le protestantisme. Le catholicisme, tout en ayant sa capitale à Rome, est en effet beaucoup plus mondial qu'euro-péen, d'autant plus que son centre de gravité démographique s'est déplacé dans l'hémisphère sud. Quant au protestantisme, même si ses sources sont en Europe, il s'est particulièrement développé dans le monde anglo-saxon et, pour ce qui est de sa version pentecôtiste, en Amérique latine. Comparativement, le christianisme orthodoxe est resté beaucoup plus européen en demeurant la religion dominante de l'Europe orientale grecque et slave. C'est d'ailleurs parce que l'orthodoxie s'identifie avec l'Europe orientale et l'héritage de l'empire byzantin que le processus d'unification européenne conduit par les pays catholiques et protestants de l'Europe de l'Ouest n'est pas évident pour elle. En mai 2001, le voyage de Jean-Paul II en Grèce a été fraîchement accueilli par l'Église orthodoxe de ce pays. De fait, les orthodoxes grecs sont assez ambivalents par rapport à l'Europe de l'Union européenne. Certains, parmi les ecclésiastiques et les intellectuels, voient dans l'intégration européenne un risque de dissolution de l'identité orthodoxe, l'Europe étant ici identifiée à « la civilisation matérialiste anglo-saxonne » et au libéralisme¹²⁴. Selon des déclarations d'évêques orthodoxes grecs, l'Union européenne serait un danger pour la Grèce et sa culture. Dans cette perspective, l'insistance de Jean-Paul II sur les deux poumons, occidental et oriental, de l'Europe, son souci d'y intégrer le christianisme oriental participent d'un enjeu important de la construction de l'Europe qui a des incidences tant religieuses que politiques : soit cette construction s'oriente vers un renforcement d'une unification de l'Europe occidentale, soit elle s'élargit délibérément à l'Europe orientale. Dans chacun des cas, l'imaginaire européen ne sera pas le même.

Mais les orthodoxes ne sont pas les seuls à manifester certaines réticences par rapport à l'unification européenne. Des pasteurs protestants des pays du Nord ont aussi tendance à voir dans l'Europe de Bruxelles la main de Rome, réactivant la peur protestante d'une « Europe vaticane », peur qui s'était manifestée au moment de la formation du Marché commun dominée par les partis politiques de démocratie chrétienne et des figures catholiques (Adenauer, de Gasperi, Schuman). En Irlande du Nord, l'extrémiste protestant Ian Paisley, très antioécuménique, diabolise l'Europe

(124) Cf. Makrides (V.) : « Le rôle de l'orthodoxie dans la formation de l'antieuropéanisme et l'antioccidentalisme grecs », in Vincent Gilbert et Willaime Jean-Paul eds., *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1993, p. 103-116.

- Jean-Paul Willaime -

de Bruxelles. En Grande-Bretagne, comme l'a montré Grace Davie,¹²⁵ anglicans d'Angleterre et presbytériens écossais n'ont pas le même point de vue sur l'Europe : l'anglicanisme regarde plus vers d'autres continents que vers l'Europe alors que les calvinistes écossais ont, historiquement, des affinités spirituelles avec le continent (les Écossais peuvent aussi trouver quelque intérêt à jouer Bruxelles contre Londres).

(125) Davie (G.) : « Les Églises Britanniques et l'Europe », in Vincent Gilbert et Willaime Jean-Paul éd., 1993, *op. cit.*, p. 333-341.

3. La réinvention ultramoderne des identités confessionnelles ¹²⁶

Face à la perte d'influence du christianisme dans les populations des pays d'Europe, face à la forte déchristianisation des jeunes, les querelles intrachrétiennes risquent d'apparaître dérisoires et de plus en plus incompréhensibles. Analysant la dernière enquête sur la religion effectuée en France, celle de l'ISSP en 1998,¹²⁷ Pierre Bréchon constate que l'affirmation selon laquelle « on ne trouve la vérité que dans une seule religion » ne recueille que 6 % des opinions alors que l'affirmation : « on trouve des vérités fondamentales dans beaucoup de religions » en recueille 52 %. En 1952, rappelle Yves Lambert,¹²⁸ c'était 50 % des Français qui affirmaient ne trouver « la vérité que dans une seule religion » (15 % en 1981). Ces chiffres attestent l'évolution considérable des mentalités : on est passé d'une attitude religieuse exclusive à une attitude religieuse inclusive, d'une difficulté à admettre le pluralisme religieux à des attitudes valorisant ce pluralisme, au moins jusqu'à un certain point. En ce sens, on peut dire que l'exclusivisme de la vérité chrétienne exprimée dans la déclaration *Dominus Jesus*¹²⁹ est en complet porte-à-faux par rapport à l'opinion dominante actuelle en Europe.

Selon les enquêtes *Valeurs* analysées par Yves Lambert, alors que 74 % des Français disaient appartenir à une religion en 1981 (dont 71 % au catholicisme), ce n'était plus le cas que de 58 % en 1999 (dont 53 % au catholicisme), ce qui, en 18 ans, représente une variation relative de 21 %

(126) Nous reprenons ici quelques éléments d'une étude intitulée « L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme ? » publiée dans *Recherches de Science Religieuse*, tome 89, avril-juin 2001, n° 2, p. 177-204.

(127) Bréchon (P.) : « Les attitudes religieuses en France : quelles recompositions en cours ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 109, janv.-mars 2000, p. 11-30. Cf. également de Pierre Bréchon, « L'évolution du religieux », in *Futuribles*, janvier 2001, n° 260, p. 39-48.

(128) Lambert (Y.) : « Religion : développement du hors piste et de la randonnée », chapitre 7 de *Les valeurs des Français. Évolutions de 1980 à 2000* (sous la direction de Pierre Bréchon), Paris, Armand Colin, 2000, p. 132. Cf. également d'Yves Lambert, « Le devenir de la religion en Occident. Réflexion sociologique sur les croyances et les pratiques », in *Futuribles*, janvier 2001, n° 260, p. 23-38.

(129) *Déclaration Dominus Jesus sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église* de la Congrégation pour la doctrine de la foi du 6 août 2000, Paris, Bayard Éditions/Centurion-Cerf-Fleurus-Mame, 2000. Cf. notamment la note 56 de la page 25 : « Contraire à la signification authentique du texte conciliaire est donc l'interprétation qui tire de la formule *subsistit in* la thèse que l'unique Église du Christ pourrait aussi subsister dans des Églises et communautés ecclésiales non catholiques ».

- Jean-Paul Willaime -

pour la déclaration générale d'appartenance et de 25 % pour la déclaration d'appartenance au catholicisme. Avec 43 % seulement des 18-29 ans disant appartenir au catholicisme en 1999 (contre 55 % en 1981), on vérifie le fait que l'appartenance au christianisme devient un phénomène minoritaire dans un certain nombre de pays d'Europe. Selon l'enquête ISSP de 1998, le pourcentage de déclaration de « sans religion » dépasse les 50 % parmi les 18-29 ans dans trois pays d'Europe : la Grande-Bretagne (72 %), les Pays-Bas (71 %), la France (58 %).

Quant aux différences confessionnelles, elles ne sont plus socialement perçues et comprises. Même si les chrétiens des différentes confessions connaissent les différences les plus visibles entre leurs traditions, ils les considèrent comme assez secondaires, la conscience de partager l'essentiel l'emportant nettement sur l'identité confessionnelle. Le fait que catholiques et protestants se différencient de moins en moins dans leur comportement accentue ce sentiment que la différence confessionnelle est une différence marginale qui ne mérite guère qu'on s'y arrête. Nombre de chrétiens catholiques et protestants vivent, non seulement dans une ère postchrétienne, mais aussi dans une ère postœcuménique. Les différences confessionnelles ne sont plus forcément ressenties comme une gêne, elles sont au contraire valorisées dans le cadre d'une appréciation positive des différentes traditions à travers lesquelles le christianisme s'exprime. Les critiques de plus en plus ouvertes exprimées par les catholiques eux-mêmes sur différents aspects du catholicisme accentuent ce sentiment d'une forte proximité du vécu religieux des uns et des autres et nourrit une connivence certaine entre catholiques et protestants. Yves Bizeul, dans une récente étude, résume fort bien la situation : « *L'objectif poursuivi n'est plus la réunification des Églises, mais, de manière plus pragmatique, une meilleure coordination de leurs activités au sein d'une "diversité réconciliée"*,¹³⁰ autrement dit, ce qui est à l'ordre du jour, c'est « *une stratégie de "coexistence pacifique"* »¹³¹. L'œcuménisation du vécu religieux n'est pas incompatible avec une pluralité pacifiée et valorisée : c'est d'ailleurs sur fond d'homogénéisation qu'émerge le souci identitaire et diverses formes de reconfessionnalisation.

Quant au développement des dialogues interreligieux et à l'importance géopolitique et civilisationnelle prise par ces dialogues à l'heure de la mondialisation économique et médiatique, ils diminuent incontestablement l'impact de l'œcuménisme chrétien, même si celui-ci garde une importance socio-politique en Europe à travers tout ce qui concerne les relations avec

(130) Bizeul (Y.) : « Les stratégies œcuméniques dans un contexte de globalisation », in *La globalisation du religieux* (sous la direction de Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion et Kathy Rousselet), Paris, L'Harmattan, 2001, p. 206.

(131) *Ibid.*, p. 197.

l'orthodoxie. L'importance prise par l'islam dans les pays d'Europe occidentale et le problème des minorités chrétiennes en pays musulmans, le défi que représente le prosélytisme actif de divers mouvements religieux chrétiens et non-chrétiens, l'intérêt manifesté par nos contemporains pour certains aspects des spiritualités orientales, autant de phénomènes qui relativisent l'œcuménisme intrachrétien. Celui-ci s'en trouve dévalorisé et minoré, d'autant plus s'il ne nourrit plus des conflits ethnico-religieux que les sociétés concernées et leurs responsables politiques souhaitent désamorcer. En Europe, à part le conflit à la profondeur historique ancienne d'Irlande du Nord, la différence catholico-protestante n'est plus socialement et politiquement gênante. Il n'en va pas de même avec l'orthodoxie car la chute des régimes communistes réactive la vieille fracture culturelle et religieuse entre le christianisme occidental et le christianisme oriental, le processus d'élargissement de l'Europe redonnant une dimension géopolitique incontestable aux relations œcuméniques avec l'orthodoxie. De fait, l'Union européenne se préoccupe plus de promouvoir les relations entre christianisme, islam et judaïsme étant donné les implications sociales et politiques évidentes de ces rapprochements. Comparativement et si l'on excepte l'Irlande du Nord, l'œcuménisme catholico-protestant apparaît politiquement amorphe, socialement superflu et culturellement obsolète.

Mais, paradoxe, l'œcuménicité du vécu religieux n'empêche pas de fortes tendances à la reconfessionnalisation. Celle-ci n'est pas l'apanage des intégristes catholiques, des fondamentalistes protestants ou orthodoxes et ce serait une erreur de penser que seules les franges extrémistes des différentes confessions s'inscrivent dans des logiques de reconfessionnalisation. Les tendances à la reconfessionnalisation, c'est-à-dire à la recatholicisation du catholicisme, à la reprotéstantisation du protestantisme et à la réorthodoxisation de l'orthodoxie, traversent en réalité chaque Église et même chaque fidèle. Une certaine ambivalence œcuménique est observable dans chaque confession chrétienne,¹³² la reconfessionnalisation d'une Église nourrissant celles des autres. Selon l'historien Étienne Fouilloux, on peut « *analyser l'évolution du monde chrétien durant les deux décennies écoulées, la dernière surtout, en termes d'inversion du processus de convergence qui a permis le rapprochement décisif des années soixante. Tout semble se passer comme si, dans*

(132) Nous l'avons analysé pour le catholicisme dans notre étude : « L'ambivalence œcuménique de Jean-Paul II. Entre la restauration catholique et la promotion des dialogues », in *Tous les chemins ne mènent plus à Rome* (sous la direction de René Luneau et Patrick Michel), Paris, Albin Michel, 1995, p. 191-224. Cette ambivalence n'est pas une duplicité, elle est structurelle. On pourrait de même analyser l'ambivalence œcuménique des Églises protestantes qui, tout en étant largement ouvertes aux dialogues œcuméniques, travaillent ardemment à la valorisation et promotion de l'identité protestante.

- Jean-Paul Willaime -

chacune des trois grandes branches de la chrétienté disjointe, le nouveau contexte entraînait un retour actualisé, aux tentations particularistes du XIX^e siècle et des débuts du XX^e : nationale, sinon nationaliste, pour l'orthodoxie orientale ; tout à la fois libérale et fondamentaliste pour l'anglo-protestantisme ; triomphaliste et romanisante pour le catholicisme »¹³³. La façon dont s'est déroulée la commémoration de 2 000 ans de christianisme confirme cette analyse. Une telle commémoration aurait pu être l'occasion de rassemblements œcuméniques d'envergure manifestant clairement le fait que les confessions chrétiennes entraient dans le nouveau millénaire avec leur « diversité réconciliée ». Or, malgré les intentions proclamées et quelques manifestations œcuméniques, il n'en a rien été et l'histoire retiendra que le seuil du troisième millénaire aura été fortement marqué par la reconfessionnalisation du christianisme. En ce sens, ce qui s'est passé autour des 2 000 ans de christianisme apparaît emblématique du tournant qui est en train de s'opérer avec la fin d'un certain œcuménisme et la recomposition ultramoderne des identités sur fond d'œcuménicité du vécu religieux chrétien.

Il suffit de passer en revue les événements majeurs de l'actualité chrétienne de l'année 2000 pour se rendre compte que cette année symbolique fut dominée par des affirmations identitaires et des tensions interconfessionnelles. Loin d'avoir été un événement œcuménique, le Jubilé de l'an 2000, lancé par la bulle papale du 29 novembre 1998, fut surtout une autocélébration de l'Église romaine, la délivrance d'une indulgence plénière à l'occasion de ce Jubilé ayant particulièrement froissé les sensibilités protestantes¹³⁴. Il y eut certes des manifestations œcuméniques comme l'ouverture de la Porte sainte de la basilique de Saint-Paul-Hors-Les-Murs à Rome le 18 janvier 2000, mais même ce type de manifestations fut entaché par des tensions œcuméniques : au lieu de participer eux-mêmes à cette cérémonie le patriarche œcuménique Bartholomée I^{er} et le patriarche de Moscou Alexis II s'y sont faits représenter ; quant aux protestants italiens, très critiques à l'égard de la décision romaine d'accorder une indulgence à l'occasion de ce jubilé, ils boycottèrent cette cérémonie. Le 8 mai 1999, l'*Alliance Réformée mondiale*, par la voix de son secrétaire général, le dr. Milan Opocensky, s'était d'ailleurs retirée du Comité central pour le Grand Jubilé. L'incontestable réussite des XV^e *Journées mondiales de la Jeunesse* à Rome en août 2000 n'empêche pas de remarquer que la dimension œcuménique fut très faible. Ce type de rassemblements, parce

(133) Fouilloux (E.) : « Les voies incertaines de l'œcuménisme (1959-1999) », *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, Presses de Sciences Po, n° 66, avril-juin 2000, p. 141.

(134) Bühler (P.) : *Le protestantisme contre les indulgences. Pour un Jubilé de la Justification par la foi en l'an 2000*, Genève, Labor et Fides, 2000.

qu'il renforce la polarisation papale de la religiosité catholique, suscite d'ailleurs des réserves dans les autres confessions chrétiennes.

L'échec de la huitième rencontre de la Commission catholique-orthodoxe de dialogue (Baltimore, 19 juillet 2000) qui portait sur les « implications ecclésiologiques et canoniques de l'uniatisme »¹³⁵ témoigne des difficultés réelles dans les relations catholico-orthodoxes malgré l'accord de Balamand de 1993. On connaît également l'opposition de l'Église orthodoxe russe à un voyage du pape à Moscou. L'orthodoxie a d'ailleurs marqué « ses » 2 000 ans de christianisme par une série de célébrations et de rencontres qui se sont déroulées du 4 au 7 janvier 2000 à Jérusalem et à Bethléem en présence de douze des quatorze primats des Églises orthodoxes territoriales canoniquement reconnues par l'ensemble de l'orthodoxie et en présence de plusieurs chefs d'État ou de leurs représentants des pays de tradition orthodoxe. Rappelons que de vives tensions existent aussi entre l'orthodoxie et le protestantisme au sein du COE, les Églises orthodoxes de Géorgie et de Bulgarie ayant quitté le COE respectivement en 1997 et 1998. Les orthodoxes, en particulier l'Église orthodoxe de Russie, souhaitent que le COE ne prenne plus ses décisions selon la majorité, mais que les décisions soient prises par consensus et qu'un comité réunisse à parité orthodoxes et non-orthodoxes (cf. la réunion du Comité central du COE à Postdam les 29 janvier-6 février 2001).

L'année 2000, c'est aussi, le 3 septembre 2000, la double béatification de Pie IX, le père des dogmes de l'infaillibilité pontificale et de l'Immaculée conception de la Vierge Marie, l'auteur du Syllabus (1864), et de Jean XXIII, le pape du Concile Vatican II et de l'ouverture œcuménique. On ne pouvait mieux signifier la dimension double du positionnement catholique : ouverture œcuménique et intransigeantisme romain, double positionnement que vint confirmer le document *Dominus Jesus* affirmant que seule l'Église romaine incarnait « l'unique Église du Christ ». L'émoi suscité par ce texte fut grand parmi les protestants d'Europe. Le président de la *Fédération luthérienne mondiale*, l'évêque allemand Christian Krause, tout en disant sa conviction que l'avenir de l'Église ne pouvait être qu'œcuménique, n'en a pas moins déclaré que l'assertion selon laquelle l'Église catholique est la seule Église du Christ n'est pas compatible avec « l'esprit d'Augsbourg » qui caractérisait la signature de la déclaration conjointe luthéro-catholique sur la Doctrine de la justification le 31 octobre 1999 (*FLM Informations* n° 203, décembre 2000, p. 12). L'*Alliance Réformée mondiale*, qui avait envisagé d'annuler la rencontre de la Commission mixte internationale de dialogue entre elle-même et l'Église catholique qui s'est malgré tout tenue en

(135) Cf. Commission catholique-orthodoxe de dialogue, huitième session (Baltimore, 19 juillet 2000), in *Istina*, XLV, juillet-septembre 2000, n° 3, p. 285-291.

- Jean-Paul Willaime -

septembre 2000 au Vatican, n'en a pas moins reconnu que la publication de ce document avait affecté « le climat spirituel du dialogue ».

Le fait majeur cependant est moins les vives réactions que *Dominus Jesus* a suscitées en milieu protestant, mais les vives réactions qu'il a suscitées en milieu catholique même. Des théologiens catholiques (cf. la déclaration de 53 théologiens catholiques belges déplorant « le ton et le contenu du document romain »), des évêques,¹³⁶ des prêtres ont tenu à marquer leur distance et à exprimer, avec la prudence qui s'imposait pour certains, leur réprobation. « *En Allemagne, a déclaré l'évêque luthérienne Maria Jepsen, la déclaration Dominus Jesus a renforcé l'engagement œcuménique de nombreux catholiques qui ne sont pas d'accord avec le document de Rome. En somme, pour de nombreux catholiques de la base, nous, luthériens, sommes à tous les points de vue une "Église sœur"* » (*FLM Informations* n° 203, décembre 2000, p. 11). Beaucoup expliquent la publication de *Dominus Jesus* à partir des tensions internes à la Curie romaine et le cloisonnement des organismes de la Curie, en particulier entre la Congrégation pour la doctrine de la foi et le Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens. Ces éléments interviennent incontestablement : l'Église catholique, comme toute grande institution et comme toute Église, n'échappe pas à des luttes de tendances. Mais cette publication peut aussi être l'occasion de s'interroger sur la question de savoir si le XXI^e siècle sera autant œcuménique que le XX^e. Rien n'est moins sûr car, à bien des égards, l'on peut penser que le tournant du millénaire marque précisément la fin d'un certain œcuménisme. Pourquoi ? Parce l'œcuménisme fut un projet moderne et qu'il pourrait être emporté avec la radicalisation que représente l'ultramodernité. Dans notre terminologie, si la modernité, c'est le mouvement porté par les certitudes modernistes, c'est-à-dire une modernité conquérante ayant démythologisé les traditions au nom du futur, l'ultramodernité, c'est le mouvement plus les incertitudes de la modernité désenchantée, c'est-à-dire une modernité aboutie ayant démythologisé aussi bien les traditions que les utopies. Le temps de l'ultramodernité, c'est le présent.

Alors que, dans un premier temps, la modernité, ce fut le mouvement plus la certitude – le changement accompli au nom de la croyance missionnaire au progrès –, aujourd'hui, la modernité, c'est beaucoup plus, comme le dit Georges Balandier,¹³⁷ « *le mouvement, plus l'incertitude* » ou, comme l'a très bien vu le jésuite Paul Valadier, « *la crise instituée* »¹³⁸.

(136) Cf. par exemple la réaction de Mgr Armand Le Bourgeois, ancien évêque d'Autun, dans le courrier des lecteurs de l'hebdomadaire protestant *Réforme* des 28 septembre-4 octobre 2000.

(137) Cf. Balandier (G.) : *Le dédale. Pour en finir avec le XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1994.

(138) Valadier (P.) : *L'Église en procès*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p.49.

C'est précisément cette évolution de la certitude moderniste à l'incertitude ultramoderne qui apparaît caractéristique de l'état présent de la modernité.

Dans l'ultramodernité, il n'y a plus de sacré, tout est passé au crible de l'examen critique, non seulement les traditions religieuses et les coutumes, mais aussi les idéologies politiques, le développement de la science, la croissance économique, les idéaux de changements, voire l'idée même de changement. Parce que l'ultramodernité déploie la réflexivité moderne dans tous les domaines, elle engendre, au plan des mentalités, ce que nous avons appelé une « laïcité culturelle », ¹³⁹ une situation où les individus déboulonnent tous les magistères de leur aura sacré et pratiquent un libre examen systématique. L'ultramodernité, c'est toujours la modernité, mais la modernité désenchantée, problématisée, autorelativée. Une modernité qui subit le contrecoup de la réflexivité systématique qu'elle a enclenchée : celle-ci n'épargne rien, pas même les enchantements qu'elle a pu produire dans sa phase conquérante (phase que l'on peut qualifier de moderniste). Laïcisation de la laïcité, critique du scientisme et désutopisation du politique manifestent cette démythologisation de la modernité.

Dans la situation ultramoderne, le religieux est beaucoup moins structuré socialement et culturellement. Pris entre la mondialisation et l'individualisation, ces *pays symboliques* que sont les religions voient leurs frontières érodées et devenir floues : l'identité religieuse des individus est beaucoup plus incertaine et flottante. Nous sommes à l'heure des syncrétismes, du mélange des traditions : les frontières symboliques sont devenues très poreuses et les individus sont exposés à toute sorte d'offres. C'est dans une telle situation que se développent aussi bien des demandes identitaires du côté des individus que des recentrages identitaires de la part des institutions. Il ne s'agit pas seulement des réactions traditionalistes qui cherchent à conjurer l'anomie en réactivant l'orthodoxie propre à chaque tradition et en fournissant une identité religieuse stricte et forte à leurs adeptes. Il s'agit d'un mouvement de fond où la différence culturelle se réaffirme face à la « McDonaldisation » culturelle et au totalitarisme mou des sociétés. Un mouvement de fond qui, comme l'a bien vu Yves Lambert, se traduit par une évolution générale « *vers un modèle que l'on pourrait appeler la "sécularisation pluraliste" : un modèle dans lequel la religion ne doit pas exercer d'emprise sur la vie sociale mais peut jouer pleinement son rôle en tant que ressource spirituelle, éthique, culturelle ou même politique au sens très large, dans le respect des autonomies individuelles et du pluralisme* »

(139) Jean-Paul Willaime, « La laïcité culturelle. Un patrimoine commun à l'Europe ? », in *Projet* n° 240, 1994-1995, p. 7-15.

- Jean-Paul Willaime -

démocratique ». ¹⁴⁰

Dans une société sécularisée et pluraliste, il y a une sorte de plus-value sociale accordée aux groupes minoritaires qui incarnent une différence culturelle quelle que soit la nature de cette différence d'ailleurs. Comme si la société globale se nourrissait de ces différences et que celui qui est dans le *mainstream* se trouvait banalisé et devenait insignifiant. Face à la « McDonaldisation » culturelle, il est devenu chic d'incarner sa différence alors qu'elle tendait à être taxée de « retard culturel » dans une période de modernité triomphante. Dans un environnement pluraliste, aussi bien du côté des groupes majoritaires que des groupes minoritaires, le religieux se recompose sous la forme de sous-cultures identifiables et ayant un aspect contre-culturel plus ou moins prononcé selon les contextes.

L'œcuménisme fut porté par un mouvement culturel général poussant à la résorption des différences culturelles et ce, d'autant plus qu'elles avaient été associées à des conflits et qu'elles avaient nourri des cloisonnements ethnico-religieux se traduisant par la diabolisation des mariages mixtes. En régime de modernité, l'œcuménisme a été en congruence avec le processus de dissolution du pouvoir socialement structurant des cultures confessionnelles. En ce sens, on peut dire que l'œcuménisme a partie liée avec la sécularisation, avec la sécularisation en train de se faire.

Dans une situation de sécularisation accomplie, il en va autrement. Autant l'affirmation des différences confessionnelles pouvait paraître ringarde et obsolète dans une modernité triomphante, autant elle tend à reprendre de la légitimité culturelle en ultramodernité. Dans l'ultramodernité, il est chic d'affirmer sa différence et d'afficher son identité. Les relations confessionnelles n'échappent pas à la règle. Mais cela ne signifie pas que l'on revienne à une situation antérieure. En effet, les différences confessionnelles ne sont plus considérées comme exclusives l'une par rapport à l'autre, elles ne représentent plus des enceintes dans lesquelles on s'enferme et ont perdu leur pouvoir séparateur. Les uns et les autres se sentent dès lors d'autant plus libres de les reformuler et de les réaffirmer dans le cadre d'une diversité relativement réconciliée. Elles constituent des pôles d'identification pour des individus qui, de toutes façons, se sont émancipés des tutelles cléricales et où les institutions religieuses n'ont effectivement plus grand pouvoir dans et sur la société. Cette configuration socio-religieuse dessine une nouvelle donne caractérisée par l'œcuménicité du vécu religieux et la réactivation des identités. C'est en ce sens que nous disons que l'ultramodernité signe bien la fin d'un certain œcuménisme.

(140) Lambert (Y.): « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », in *Sociétés Contemporaines*, n° 37, 2000, p. 32.

- Les formes de coopération des organisations et acteurs religieux... -

Dans le domaine religieux comme dans d'autres domaines, on réinvente les différences et on valorise leur coexistence pacifiée.

Conclusions : l'eupéanisation de la mémoire et la nécessaire tension entre le politique et le religieux

Pour avancer dans la voie de l'intégration, l'Europe doit intégrer sa diversité philosophique et religieuse et définir, à son échelle, un mode de traitement des faits religieux compatible avec les principes de sociétés démocratiques caractérisées, entre autres, par l'indépendance réciproque des pouvoirs politiques et religieux. Que ce soit au niveau factuel ou au niveau des orientations religieuses elles-mêmes, l'intégration européenne repose à nouveau frais la question des rapports entre religions, État et société civile, ce qui revient à dire qu'elle met en jeu la question de la laïcité ¹⁴¹. D'une façon ou d'une autre, l'imaginaire européen doit intégrer les divers héritages politiques et religieux de l'Europe. L'importance prise, dans la construction européenne, par la thématique des droits de l'homme et par les principes constitutifs des démocraties pluralistes (État de droit, séparation des pouvoirs, libertés individuelles, reconnaissance des minorités...) témoigne de l'émergence d'un certain œcuménisme politique et religieux des droits de l'homme ainsi que du développement de ce que nous avons appelé une laïcité culturelle ¹⁴² que les consciences religieuses ne sont pas les dernières à revendiquer. Mais si un travail de réécriture de l'histoire politique et religieuse de l'Europe est effectivement entamé, il faut aussi reconnaître que la mémoire ne s'élargit pas à de nouvelles dimensions en un jour. L'eupéanisation des mémoires intégrant sans les exclure la diversité des mémoires particulières des nations et des religions est un processus long et difficile. Si les liens entre religion et politique peuvent renforcer la clôture des mémoires et durcir les frontières, ils peuvent aussi faire éclater ces clôtures temporelles et spatiales, le religieux pouvant intervenir comme critique permanente de la clôture politique et le politique comme critique permanente de la clôture religieuse. En participant à l'Europe en train de se faire les acteurs religieux peuvent contribuer, tout en favorisant la nécessaire interconnaissance des hommes, à entretenir cette inépuisable tension entre le religieux et le politique qui est consubstantielle à la démocratie.

(141) Dierkens (A.) (éd.) : *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1994.

(142) Par laïcité culturelle, nous entendons une laïcité au plan des représentations et des attitudes, une laïcité qui tout en prônant une indépendance réciproque du religieux et du politique, une valorisation de l'autonomie individuelle et une critique à l'égard de tous les magistères d'où qu'ils viennent, ne se traduit pas forcément par une laïcité institutionnelle et idéologique telle qu'elle existe en France. Cf. notre étude : « La laïcité culturelle. Un patrimoine commun à l'Europe ? », *Projet* n° 240, hiver 1994-1995, p.7-15.

LA COMMUNAUTÉ DE TAIZÉ : MATURATION D'UN HAUT-LIEU CHRÉTIEN DE SOCIALISATION EUROPÉENNE

Fabien Gaulué *

Je voudrais, au préalable, apporter une précision afin de ne pas décevoir : mon propos ne s'inscrit pas dans une visée prospective, ni même, pour l'essentiel, dans une approche sociologique de la période la plus immédiatement contemporaine. En effet, depuis deux ans et demi, mes recherches s'attachent plus particulièrement au renouveau communautaire protestant d'expression française et c'est dans cette perspective que j'ai été conduit à appréhender l'évolution de la communauté de Taizé, depuis ses premiers balbutiements jusqu'à sa pérennisation comme haut-lieu européen de socialisation chrétienne. Je le précise d'autant plus que si le début de mon propos se hasarde du côté de l'observation sociologique, il ne s'y attarde pas. Ceci étant dit, il me semble qu'il n'est pas indifférent, pour mieux comprendre l'adéquation remarquable de ce dispositif pastoral avec les aspirations juvéniles les plus actuelles, d'envisager le processus de maturation au terme duquel cette sympathie profonde a pu éclore.

La « communauté de Taizé » jouit depuis quelques décennies d'une réputation mondiale, d'abord acquise pendant le pontificat de Jean XXIII (1958-1963) en tant que haut-lieu de l'œcuménisme, puis, après le concile Vatican II (1962-1965), comme centre européen de pastorale des jeunes. C'est en effet à la fin des années soixante que ces « frères de l'Unité » déjà largement popularisés par les médias nationaux connurent un succès de fréquentation renouvelé à travers l'aménagement aux abords de leur prieuré d'une structure d'accueil de masse, destinée à dispenser à une population

(*) Fabien Gaulué est doctorant à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS).

juvénile majoritairement comprise entre 16 et 24 ans, un programme hebdomadaire permanent d'enseignement catéchistique et de recueillement

- Fabien Gaulué -

spirituel. La communauté rassemble ainsi tout au long de l'année dans le village clunisien qui lui a donné son nom, jusqu'à 6 000 adolescents européens par semaine et entre Noël et le Jour de l'An de 70 000 à 110 000 « pèlerins » au cœur d'une mégapole européenne (en décembre dernier le rassemblement a eu lieu à Barcelone, cette année il se tiendra à Budapest). On comprendra aisément que devant pareille consécration populaire, les personnalités du monde ecclésial ne se soient pas tenues en reste : pour prendre une date butoir symbolique, depuis la visite éclair du Pape le 5 octobre 1986 à l'occasion de son séjour dans la région lyonnaise, frère Roger, fondateur et prieur de la communauté, accueillit en avril 1989 les responsables de la Fédération Protestante de France, en août 1990 le pasteur Emilio Castro, secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises (rassemblant 311 Églises soit 450 millions de fidèles) et en septembre le cardinal Decourtray, primat des Gaules ; deux ans plus tard, c'est au tour de l'archevêque de Canterbury, Mgr Carey, accompagné de mille jeunes anglicans¹⁴³ et pour clore une liste que nous sommes bien loin d'épuiser, en avril 1994, l'ensemble de l'épiscopat luthérien de Suède.

Et pourtant, pour qui n'aurait connaissance de l'expérience de Taizé qu'à travers une description objective de ce qui s'y passe, il est probable que l'extraordinaire attraction juvénile que suscite cette communauté ne lui apparaîtrait que plus obscure. Car en somme, présenté grossièrement, le programme taizéen ne propose rien d'autre que la participation aux trois temps de prière commune des moines, entrecoupée de temps d'enseignement et de discussion autour de passages bibliques. Et si l'on s'attache au dispositif d'accueil, là encore ce centre n'a que l'agrément que l'on peut consentir à un immense campement de tentes et de baraques, équipé de façon relativement rudimentaire, pour ne rien dire des repas spartiates auxquels on n'accède qu'en emboîtant le pas à une immense file d'attente. Si l'on ajoute que les séjours y sont généralement prévus pour une semaine entière, que l'emploi du temps quotidien y est relativement dense et que les escapades dans la campagne alentour n'y sont pas encouragées, on peut légitimement se demander par quel miracle des milliers de lycéens et d'étudiants viennent précisément là, se dépayser, fût-ce le temps de courtes vacances, de leur ordinaire de cantines collectives et de contraintes scolaires. À considérer à présent le peu d'engouement – pour employer un euphémisme – des jeunes chrétiens à l'égard des rendez-vous dominicaux, on peut là encore s'étonner que la perspective d'une cure monastique à haute dose soit a priori de nature à les séduire. Ce

(143) Sa visite sera l'objet en 1994 d'une sorte de brûlot intitulé *Spiritual Journey (Pilgrimage to Taizé with Young People)* dans lequel il affirme notamment qu'à Taizé « les idéaux chrétiens, rendus obscurs dans tant de nos Églises, sont vécus dans la conviction et la joie ».

qui nous conduit assez logiquement à cette question : comment en vient-on à franchir pour la première fois l'éperon rocheux de cette minuscule localité bourguignonne, au faite de laquelle cette communauté pas tout à fait comme les autres a élu domicile depuis maintenant soixante ans ?

Si dans l'Europe contemporaine, les chemins qui conduisent à Taizé ne manquent pas, de la rumeur lointaine d'une étape spirituelle incontournable à l'encouragement de parents en leur temps déjà épris de cette petite colline, on peut pourtant avancer qu'aujourd'hui encore, au moins pour la France, c'est à travers les réseaux de socialisation chrétienne, mouvements ou plus généralement aumôneries, qu'on reçoit les premiers échos de cette destination manifestement très recommandable. L'autorité naturelle des aumôniers et des animateurs pastoraux n'est donc sans doute pas hors de cause dans le succès remporté par ce haut-lieu. Mais cette capacité de persuasion peut-elle réellement suffire à drainer là, à elle seule, une foule aussi hétéroclite de jeunes dont une proportion non négligeable ne s'identifie que de façon très approximative à sa confession d'origine, pour autant qu'il y en ait une ? En réalité, quelle que soit la considération qu'on leur accorde, il est une forme d'invitation qui emporte l'adhésion de façon autrement plus décisive que celle de ces aînés : il s'agit du témoignage des pairs. Encore convient-il de savoir de quelle manière un adolescent peut parvenir à en convaincre un autre, probablement tout autant empanaché d'indépendance que lui, à le rejoindre dans une équipée aussi douteuse. Pour autant que je puisse en juger, l'entraînement opère à deux niveaux. Le premier qui est de l'ordre du discours est pourtant immédiatement confronté à la défiance spontanée de cette génération vis-à-vis de toute forme d'embrigadement dans ce qui pourrait s'apparenter à un système hétéronome de sens (parti ; syndicat ; confession ; etc.). C'est un fait avéré en effet que cette population, tout spécialement, perçoit toute forme de militantisme comme introduisant un artifice de nature à gravement compromettre l'authenticité d'une relation. Les jeunes taizéens, qui ne se distinguent pas de leurs camarades sur ce point ne s'y trompent pas et le type de témoignage qu'ils sont généralement enclins de produire atteste plus qu'il ne réfute cet état de fait. S'ils recourent éventuellement à des éléments d'ambiance, au nombre desquels le caractère cosmopolite du lieu et l'atmosphère propice à la rencontre tiennent une place de choix, la tonalité globale de leur propos se résume bien souvent en une manifestation d'enthousiasme présentée en ces termes : « *C'est extraordinaire, il faut que tu viennes, impossible de comprendre autrement !* ». Si l'on pourrait être tenté de distinguer dans cette injonction abrupte une perte totale de discernement résultant précisément d'une forme pernicieuse d'endoctrinement, le caractère minimaliste de cet argument, ne s'encomrant pas de discours « importés » mais affichant un épanouissement personnel incontestable, suscite généralement, pour le

- Fabien Gaulué -

moins, une certaine attention. Mais il va de soi qu'il prend encore une toute autre dimension lorsque plutôt que de se présenter sur le mode du témoignage immédiat, il répond à une question explicitement posée sur la nature de l'expérience vécue. Or, qu'elle soit inconsciente ou affectée à dessein, la connivence patente et parfois totalement improbable entre les membres d'un groupe ayant tenté l'aventure appelle inmanquablement leur entourage, chrétien ou non, à ce type d'interrogation. Il est dès lors plus confortable de décliner dans le détail les divers aspects de leur séjour et si leur interlocuteur leur paraît disponible à ce genre de considération, d'aborder la pratique des offices qui en réalité constitue rétrospectivement – exception faite d'éventuelles aventures de cœurs – le moment le plus intense de leur séjour. Au-delà des modifications plus ou moins perceptibles et éphémères de leur comportement – enthousiasme ; chants ; ferveur spirituelle ; rejet de la société de consommation ; tenue d'une correspondance internationale ; etc. – la boutique des frères offre aux pèlerins la possibilité d'acquérir toutes sortes de pendentifs comme autant de signes distinctifs qui tissent entre eux hors de Taizé une communauté invisible, et constituent, le cas échéant, une occasion de communiquer leurs impressions en éveillant sur eux la curiosité d'un tiers. Là encore, la nature de ces objets, généralement choisis en vertu de la signification spirituelle qui leur est affectée mais dont le sens reste ésotérique pour les non-initiés, correspond on ne peut mieux au caractère flottant et modulable des identités juvéniles. Ainsi, d'une quantité de pictogrammes auxquels est associé un court verset biblique ou d'idéogrammes grecs et asiatiques exprimant entre autres valeurs universelles la paix, l'espérance, la confiance, l'amitié, le chemin, il est permis à leurs détenteurs soit de révéler le sens et l'origine du pendentif, soit de ne faire valoir que ses seules qualités esthétiques. Il en va de même d'un caillou blanc référant à un passage de l'Apocalypse, d'une croix copte éthiopienne et à plus forte raison encore de la croix de Taizé qui remporte sans doute le plus de succès et semble symboliser une hybridation judicieuse entre la colombe de la paix et la croix chrétienne.

Sans doute, sur l'évocation de cet élan juvénile, la tentation est-elle grande de franchir à notre tour le seuil du haut-lieu pour y glaner par nous même quelques éléments de compréhension. Mais plutôt que de mettre à jour cette mystérieuse attraction à contre-pied de la désaffection croissante des institutions religieuses et abondamment commentée dans les médias confessionnels et nationaux à travers le recours répété à l'expression « *phénomène de Taizé* », un détour par l'histoire nous semble indiqué. Or si l'on porte son regard au-delà de la période de pastorale de masse, initiée quelques années avant 1968, il apparaît bien vite que Taizé n'a pas attendu cette orientation privilégiée en direction de la jeunesse pour échapper aux catégories d'analyse traditionnelles. Ainsi, lorsqu'en 1947 le jeune

hebdomadaire *Réforme* révélant à son lectorat cette communauté récente titra sur deux pages « *un monastère protestant* », il pouvait être sûr que l'évocation d'un tel amalgame, à la fois improbable et contre-nature, ne manquerait certainement pas de faire sensation. L'invocation d'un texte encore peu connu de Luther, *De votis monasticis*, en appont des articles très favorables du philosophe Paul Ricoeur, de l'écrivain Raoul Stephan et du pasteur Maurice Sweeting – personnalités protestantes qui se révéleront des amis très fidèles de la communauté – n'était probablement pas de trop pour prévenir la défiance, voire l'aversion originelle du protestantisme contre le monachisme, à laquelle le maître de Wittenberg, lui-même moine défroqué du couvent des augustins de Erfurt, avait précisément apporté des arguments théologiques longtemps tenus pour décisifs.

Puiser à la source la plus lointaine de cette aventure nous incline à remonter au cœur de l'été 1939 alors que par le jeu d'alliances frontales, l'Europe était sur le point de basculer à nouveau de divisions intestines vers une guerre globale. « *Les nations et les peuples du monde vont se séparant, les Églises vont se rapprochant... En temps de guerre, de conflit ou de persécution, nous travaillerons à nous encourager mutuellement et à maintenir intacte notre unité chrétienne.* » Prononcé à Amsterdam à l'occasion de la *Conférence mondiale de la jeunesse chrétienne*, ce mot d'ordre opposant judicieusement les affres d'un nationalisme exacerbé – avec en ligne de mire le paganisme conquérant que constituait le national-socialisme – aux perspectives ouvertes par le mouvement œcuménique en phase de structuration marqua d'une empreinte décisive les engagements de bon nombre de ses 1 500 auditeurs, militants protestants de tous les continents. Sur la liste des membres de ce rassemblement historique, parmi la délégation helvétique, figure un jeune étudiant en théologie, représentant de la *Fédération des sociétés missionnaires de jeunesse* du nom de Roger Schutz. Quelques mois plus tard, devenu président de l'*Association chrétienne des étudiants* de Lausanne, ce jeune Vaudois soucieux de prévenir les méfaits de l'individualisme protestant rassembla quelques camarades au sein d'une *Communauté des intellectuels chrétiens* articulant dans un esprit d'émulation collective et autour d'une règle spirituelle commune, travail intellectuel et vie chrétienne. À l'automne 1940, animé de préoccupations humanitaires et d'une vocation plus radicale qu'il nourrissait déjà secrètement, il acquit en France grâce à un don financier providentiel, un vaste domaine situé quelques kilomètres au sud de la ligne de démarcation où les jeunes intellectuels protestants pourraient venir se retremper dans une atmosphère de discipline et de recueillement spirituel. Finalement seul à occuper régulièrement ce qu'on appela alors la « maison de Taizé », il mit à profit les deux années qui suivirent pour mûrir et éprouver ses desseins, accueillant quelques retraitants, hébergeant les réfugiés qui frappaient à sa porte et travaillant à sa thèse de fin d'étude qu'il

- Fabien Gaulué -

entendit consacrer à *l'idéal monacal jusqu'à Saint Benoît et sa conformité avec l'Évangile*. Inquiété à plusieurs reprises par une police spéciale suspectant à bon droit ses activités clandestines et finalement contraint de rester en Suisse après l'invasion de la zone sud par les troupes allemandes, Roger Schutz mit cette période de repli à profit pour parfaire la structuration de son groupe, rapidement rebaptisé « *communauté de Cluny* » en référence à la prestigieuse abbaye bénédictine à proximité de laquelle se trouve la gentilhommière de Taizé. Désormais les clunisiens étaient répartis en deux groupes étroitement coordonnés, d'une part, la « Grande communauté » rassemblant autour de la même règle initiale et de la réalisation d'une somme de la pensée protestante, étudiants et jeunes professionnels, et la « communauté résidente » d'autre part, où de jeunes étudiants aspirant également à plus d'absolu s'engageaient annuellement en vertu d'une vocation particulière et exceptionnelle à la pauvreté, au célibat et à l'obéissance. Mais si en formulant en 1940 son projet de *communauté des intellectuels chrétiens*, Roger Schutz s'inscrivait pleinement dans l'idéal communautaire de son temps, en revanche l'accent monastique, même édulcoré, du programme qu'il fit paraître en novembre 1942 dans les deux principaux organes protestants de Lausanne et de Genève où il recrutait l'essentiel de ses membres, résonnait aux oreilles d'un protestantisme sourcilieux, au mieux comme une extravagance, au pire comme une provocation. On ne s'étonnera donc pas outre mesure que dans la cité de Calvin, la rédaction de *La Vie Protestante*, au contraire de son homologue de *Réforme* cinq ans plus tard, plutôt que de reproduire en titre le nom adopté par cet étrange phalanstère préféra prévenir ses lecteurs des profondes réserves qu'elle éprouvait au sujet de cet emprunt nominal pour le moins équivoque au patrimoine monastique – et par conséquent catholique – qu'incarnait par excellence la cité phare de l'Europe bénédictine.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître de prime abord, il me semble qu'il n'est pas indifférent de s'arrêter à cette étape critique de l'existence de Taizé, pour prendre la mesure de certaines des conditions requises à l'émergence et la pérennisation de cet étrange phalanstère alors encore en gestation.

En définitive, à quoi avons-nous affaire en cette fin d'année 1942 ?

Premièrement : un étudiant protestant animé d'une vocation religieuse très hétérodoxe, disposant d'une force de persuasion suffisante pour rassembler un groupe de sympathisants autour de son projet et recevoir une somme substantielle indispensable à sa mise en œuvre ; deuxièmement : une trentaine d'étudiants romands tout au plus, qui dans une Suisse enclavée au beau milieu du troisième Reich triomphant désirent inscrire leur travail intellectuel dans une piété fervente, notamment

manifestée par un zèle liturgique d'expression catholicisante ; troisièmement : deux ou trois étudiants convaincus de partager avec l'animateur du groupe la même vocation à une vie communautaire radicale s'apparentant aux formes de vie religieuse catholique.

Rien en principe qu'une institution ecclésiastique confrontée à l'émergence encore embryonnaire d'une « hérésie » ne soit susceptible, au moyen d'une dissuasion argumentée ou autoritaire, d'enrayer ou pour le moins de canaliser¹⁴⁴. Pourtant si les moments de frictions auront tendance à se développer au fil des années, les clunisiens ne se virent pas opposé de la part des autorités institutionnelles genevoises, un front uni et intransigeant¹⁴⁵.

Il est possible qu'on ne prit pas spontanément au sérieux les potentialités de pérennité d'un tel avatar, et que, non sans une certaine condescendance, on préférât d'autant moins brimer cet accès d'enthousiasme juvénile qu'il touchait quelques étudiants en théologie de valeur et que son impertinence, se rapprochant de celle d'autres associations étudiantes telles la *Société de Belles-Lettres*, avait vocation à rentrer dans le rang sitôt acquise une situation professionnelle. En outre, à Genève, les succès remportés par l'activisme prosélyte redoutable du théologien néothomiste Charles Journet et le charisme pastoral de l'aumônier des étudiants catholiques Edmond Chavaz, dont on s'inquiétait à ce même moment de lui trouver un vis-à-vis protestant, justifiait qu'on témoignât plus qu'à l'accoutumée d'une paternelle bienveillance à l'égard des aspirations propres à cette nouvelle génération.

Un autre élément nous incline à ne pas majorer l'intrépidité apparente du manifeste publié en novembre 1942, à savoir : le parrainage public non négligeable que lui apportèrent d'une part le pasteur très respecté de la cathédrale Saint-Pierre, Jean de Saussure, à travers une prédication

(144) Comme l'Église de Genève s'employait à le faire vis-à-vis de mouvements de jeunesse de tendance fascisante et d'audience nettement plus populaire, dont elle reprit à cette même époque le contrôle avant leur extinction quelques années plus tard.

(145) À tel point que lorsqu'en décembre 1942 la paroisse de la cathédrale Saint-Pierre demanda à la Commission exécutive de l'Église nationale de Genève si la communauté de Cluny était considérée « comme un groupe de protestants réformés faisant parti de l'Église ou comme une secte », la Compagnie des Pasteurs lui fit savoir que sans se prononcer définitivement sur la nature du mouvement, elle lui recommandait de poursuivre l'accueil offert à ses cultes quotidiens, moyennant un contrôle de leur conformité liturgique et pour une période probatoire d'un an, qui lui fut d'ailleurs volontiers renouvelée l'année suivante. Rappelant « son désir formel de les voir renoncer au titre de Cluny » la Compagnie déclara qu'il n'était pas opportun de « décourager de jeunes hommes qui se réclament de notre tradition et qu'anime un désir évident de progrès spirituel et de consécration. »

- Fabien Gaulué -

radiodiffusée sur la « signification religieuse de la vie communautaire » et d'autre part le théologien indépendant Franz Leenhardt dans un article paru une semaine après celui des clunisiens afin de prévenir les critiques les plus attendues¹⁴⁶. Il est permis de dire que l'envergure de ces deux personnalités très différentes, membres depuis 1931 d'un groupe de travail théologique totalement informel de sept pasteurs unis par une solide amitié et qui tous occuperont des postes en vue, que ce soit à la Faculté ou dans la direction de l'Église,¹⁴⁷ tendait à neutraliser toute perspective d'opposition brutale.

Retenons simplement pour l'instant qu'une combinaison de facteurs, conjoncturels (la guerre ; le prosélytisme romain), culturels (les renouveaux du protestantisme), personnels (le charisme d'un *leader* ; les « parrainages »), permit à « Cluny » de franchir sans trop d'encombre ce premier barrage institutionnel auquel elle s'exposait avant de prendre contact avec l'Église réformée de France, nouvelle autorité de tutelle officieuse, dès son retour à Taizé à l'automne 1944.

À nouveau, mais cette fois sur vingt ans, la dynamique taizéenne propre, que ce soit au plan interne de sa maturation communautaire ou sur le plan externe de ses initiatives œcuméniques allait entrer de plus en plus fortement en contradiction avec la doctrine et la discipline de l'ERF¹⁴⁸. Ce processus conduisit insensiblement Taizé à se désolidariser de cette sphère devenue trop étroite et à laquelle elle ne fut jamais organiquement liée, en faveur de la Fédération protestante de France dont elle intégra le Conseil

(146) « L'esprit communautaire est-il contraire aux principes de la Réforme ? », dans *La Vie Protestante* ; « La Communauté de Cluny », dans *Le Semeur Vaudois*, novembre 1942.

(147) On retiendra surtout le professeur d'histoire ecclésiastique Jacques Courvoisier, président du Consistoire en 1942, Max Dominicé directeur de *La Vie Protestante* et neveu par alliance de la future mère supérieure de Grandchamp, qui deviendra secrétaire général de l'Église nationale de Genève (1959 - ?) ; également : Pierre Maury, président de l'ERF entre 1950 et 1953, Willem Vissert'Hooff, secrétaire général de la Fédération des associations chrétiennes étudiantes (FUACE) de 1931 à 1938 puis du Conseil œcuménique des Églises (COE) jusqu'en 1966 et le professeur Henri d'Espine, président de la Fédération des Églises suisses en 1954.

(148) Ainsi, l'autonomie et la multiplication de contacts de plus en plus cordiaux avec les autorités catholiques locales (Mgr Lebrun et le cardinal Gerlier), une série d'audiences confidentielles à partir de 1948 auprès de la Curie romaine et du pape, l'apparition du statut de frères profès à partir de Pâques 1949, la proclamation du caractère multi-dénominationnel et international de la communauté, la question posée entre 1954 et 1958 des conflits d'autorité possibles entre le prieur et l'Église consacrant au sujet des frères pasteurs, l'organisation discrète – pour ne pas dire secrète – en 1960 et 1961 de colloques réunissant des évêques et une soixantaine de pasteurs et enfin la participation et les déclarations très médiatiques des frères Roger et Max au Concile Vatican II en qualité d'hôtes, constituèrent autant de points de contentieux d'inégales gravités.

via sa participation active au Département de recherche communautaire fondé en 1963. À partir de 1975, cette participation institutionnelle s'est transformée en une collaboration informelle afin de pleinement affirmer le caractère désormais sociologiquement œcuménique de la communauté, depuis l'autorisation accordée en 1969 par le président de la Conférence épiscopale de France – le cardinal Marty – d'accueillir en son sein des frères catholiques. Dès avant cette prise de distance marquée, en 1971, les déclarations de frère Roger en faveur du célibat des prêtres et d'un ministère universel du pape dans la perspective de l'Unité des chrétiens avaient déjà été interprétées dans de larges milieux protestants comme une marque ultime d'émancipation doctrinale.

Dans le même temps, les années soixante constituèrent pour les frères une période d'activités intenses et surtout suffisamment spectaculaires pour assurer leur avènement dans la presse nationale européenne. À cet égard, la pose en 1961 sur le plateau de Taizé de la première pierre d'une vaste Église dite « de la Réconciliation », et plus encore son inauguration en 1962, l'une et l'autre en présence de nombreux notables ecclésiastiques et politiques, devaient permettre à la communauté de dépasser les réseaux d'information strictement confessionnels pour accéder à une couverture médiatique grand public qu'elle ne devait désormais plus quitter. Mais les prodromes de cette consécration n'allèrent pas sans susciter parmi le protestantisme français l'amertume du fait accompli, qu'exprimèrent en octobre 1960 certains délégués de l'assemblée de Montbéliard, parfois désabusés de ne plus désormais découvrir les initiatives taizéennes les plus remarquables que par voie de presse. En effet, quelques semaines plus tôt, un communiqué, paru notamment dans *Le Monde*, révélait la tenue en septembre 1960, sur la colline bourguignonne, d'un colloque œcuménique présenté comme historique, qui, après une tentative voisine mais peu fructueuse en 1959, réussit la gageure de réunir autour du thème de « l'évangélisation de la paroisse et du monde », pas moins de huit évêques et une soixantaine de pasteurs. Ce franchissement d'un seuil dans la capacité taizéenne d'accéder au devant de la scène œcuménique, fut confirmé non seulement par la reconduction toujours autonome d'un semblable colloque l'année suivante, mais encore, dans la foulée de la première édition, par l'accueil d'une rencontre tout aussi exceptionnelle à ce niveau de responsabilité, entre le pasteur Marc Boegner, célèbre président de la Fédération protestante de France, et le cardinal Gerlier, primat des Gaules, l'un comme l'autre influents soutiens de la communauté. Ces trois événements devaient à la fois manifester publiquement l'ampleur du travail souterrain accompli dans les contacts avec les instances catholiques et annoncer l'invitation comme hôtes entre 1962 et 1965 de frère Roger et du sous-prieur et théologien frère Max Thurian, aux quatre sessions du Concile Vatican II. À nouveau, cette expérience allait leur permettre de tisser un

- Fabien Gaulué -

réseau d'amitiés épiscopales à travers le monde et de conforter leur familiarité de l'appareil romain dont ils obtenaient déjà annuellement depuis 1948 des audiences confidentielles auprès de la Curie et du Souverain pontife. Par ailleurs, ce contexte fut mis à profit pour coordonner de vastes opérations œcuméniques humanitaires en faveur des pays du Sud, animer des retraites ou sessions toujours plus nombreuses en direction des clercs, des foyers mixtes, de mouvements divers, et faire évoluer les camps ou chantiers de jeunesse protestants lancés à Taizé dans la moitié des années cinquante vers une expérimentation modeste et non mixte de pastorale œcuménique en collaboration avec des prêtres et aumôniers. Ainsi, le « Centre de rencontre » bâti dans le village voisin de Cormatin en 1959 et animé par les frères dans le but de « former des hommes qui s'attachent [aux] problèmes de notre temps et exploitent les possibilités constructives de la sociologie contemporaine », comme l'Église de la Réconciliation, édifiée par un mouvement de jeunesse allemand soucieux de poser des signes de repentance après l'horreur du nazisme, n'eurent pas longtemps à attendre pour connaître une affluence considérable. À la faveur d'un esprit conciliaire d'ouverture, ce succès populaire offrit encore l'occasion à la communauté d'accueillir alentour en vue d'une participation à la gestion logistique et spirituelle de ce désormais haut-lieu de l'œcuménisme, une maison franciscaine, un petit centre monastique orthodoxe, quelques sœurs de diverses congrégations catholiques et de la Communauté protestante de Grandchamp, pour quelques années encore sa branche féminine.

La question mériterait d'être posée de savoir si l'aboutissement auquel on est en droit de penser que Taizé est aujourd'hui parvenu à travers sa définition de « communauté œcuménique d'essence monastique » d'une part et son expérience de centre européen de sensibilisation biblique et de recueillement spirituel d'autre part s'apparente à un accomplissement, pleinement fidèle à la vision originelle de son fondateur ou s'il est la résultante d'un parcours aléatoire et inattendu. En fait, la communauté recourt à l'une ou l'autre de ces analyses selon qu'elle envisage sa vocation existentielle, considérée comme pleinement conforme à l'inspiration fondatrice, ou son ministère pastoral, correspondant cette fois à ses yeux à la gestion d'un état de fait. L'intérêt d'une telle lecture est patent : d'une part elle conforte la stature prophétique du prier, d'autre part, elle établit la validation populaire de l'entreprise, et par conséquent divine, étant entendu que « l'Esprit souffle où il veut ». Se peut-il alors que dans un contexte où l'œcuménisme intra-protestant constituait encore une gageure, que le pari quasi-insolent d'instaurer au sein de la Réforme une expression cénobitique ait pu dès le principe se doubler d'une visée supraconfessionnelle ? À défaut de l'avoir explicitement pensé en ces termes et quand bien même cette utopie qui n'intervint que dans un second temps traversa des périodes de doute et de recul, il est probable, en effet, que le prier eut précocement,

dès les années quarante, l'intuition de cette « communauté œcuménique d'essence monastique », « parabole de communion » dont la légitimité au côté des diverses institutions ecclésiastiques apparaît aujourd'hui, vu de loin, comme allant de soi. En tout état de cause, le profond ancrage œcuménique de cette entreprise dès l'origine ne fait quant à lui aucun doute. Ainsi, ayant eu le 2 mars 1941 un second entretien avec Roger Schutz, l'abbé Couturier, grand pionnier de l'œcuménisme et animateur depuis Lyon d'un vaste réseau interconfessionnel d'intercession en faveur de l'Unité baptisé « Monastère invisible » pouvait affirmer : « *Une partie de ce que je rêvais s'accomplit. C'est chez mes frères protestants que commence ce "Monastère réel" que je voudrais voir aussi exister chez nous, catholiques.* » Cette satisfaction rejoignait une espérance exprimée six mois plus tôt, soit avant son premier contact clunisien, à la même correspondante, qui n'était autre que la fondatrice de Grandchamp : « *Je pressens que le premier "Monastère réel de l'unité chrétienne", tel que je le pense, sera protestant.* » Oblat séculier depuis 1933 du monastère bénédictin d'Amay-sur-Meuse présenté dans son programme fondateur de 1925 comme une *Œuvre monastique pour l'union des Églises* et qui ne fut pas indifférente à sa propre vocation œcuménique, l'abbé parlait ici en connaissance de cause, sachant pertinemment par quelles épreuves cette tentative de monastère catholique de l'unité chrétienne eut à passer. Gageons dès lors que son expérience de la conception romaine de l'œcuménisme, placé sous étroite surveillance et uniquement perçu par l'institution comme instrument du « grand retour », associé à une connaissance appréciable de l'ensemble des Églises chrétiennes et de leur capacité respective de tolérance et de sanction à l'égard d'initiatives innovantes et hardies du genre de celles qu'il entendait promouvoir, tendirent à alimenter cette prémonition accordant la primeur au protestantisme. Or s'il est avéré que, malgré de fortes tensions, ses initiatives hétérodoxes ne placèrent jamais sérieusement Taizé et son réseau de sympathie sous les menaces par l'ERF de prise de contrôle ou d'ostracisme qui n'était pas en son pouvoir, il fallut attendre le dernier jour du Concile Vatican II pour qu'un jeune catholique puisse fonder dans le hameau italien de Bose une communauté monastique comparable, qui, depuis 1968, avec la caution du cardinal Pellegrino, compte officiellement quelques frères et sœurs protestants et dispose néanmoins du statut très souple d'association de fidèles de droit diocésain.

En revanche, quel que soit l'engouement tangible des visiteurs, et notamment des jeunes, toujours plus nombreux à passer une journée ou quelques heures sur la colline, ce phénomène ne nous paraît pas pouvoir à lui seul justifier l'organisation à partir de 1966 de grands rassemblements annuels de quelques jours mobilisant de 1 000 à 2 000 adolescents. La conversion progressive de Taizé en un immense forum juvénile à laquelle

- Fabien Gaulué -

on assiste à partir de ces années nous semble en effet moins relever d'un vaste ralliement spontané auquel il aurait fallu faire face tant bien que mal, que d'une stratégie de reconquête d'une influence institutionnelle affaiblie, en vue de réactiver un élan œcuménique jugé gravement compromis. En effet, si le Concile tint également une place dans l'engagement de Taizé vers une pastorale de masse, il nous semble que ce rôle doit plutôt s'entendre dans une logique réactionnelle, tant du fait d'une certaine désillusion quant aux avancées œcuméniques déterminantes que le pontificat de Jean XXIII laissait espérer que de l'institutionnalisation de ce mouvement qui tout en consacrant son succès partiel risquait d'enrayer sa progression vers un aboutissement qu'on voulait encore croire imminent. Ce dernier aspect, manifesté par la création d'un Secrétariat romain pour l'Unité des chrétiens décliné au niveau national en commissions épiscopales devenant les vis-à-vis du Conseil œcuménique des Églises, des alliances ou fédérations protestantes et des diverses commissions de relations avec le catholicisme, eut tendance à marginaliser les groupes d'influences informels au sein desquels l'œcuménisme avait prospéré de façon très dynamique et parmi lesquels, nous l'avons déjà vu, Taizé tenait une place non négligeable. Au nombre de ces réseaux autorégulés, il convient de mentionner la cellule de rencontre interconfessionnelle annuelle fondée une fois de plus par l'abbé Couturier en 1942, dont le frère Max Thurian, présent avec frère Roger dès sa première session, assumait longtemps côté protestant une partie du recrutement et de la direction. Ayant comme principe initial de se retrouver pour quelques jours d'échanges théologiques alternativement dans un lieu de retraite réformé et à la Trappe des Dombes, ce groupe pionnier tint entre 1960 et 1970 ses colloques tous les deux ans à Cormatin puis à Taizé même, avant d'élire ensuite définitivement domicile aux Dombes. Or en 1966, la trentaine d'œcuménistes réunis sur la colline juste après le premier rassemblement international, où 1 200 jeunes vinrent définir « un œcuménisme pour aujourd'hui », se sentirent directement interpellés par la motion finale qui la veille de leur arrivée clôturait leur rencontre. L'appel lancé alors au nom de cette assemblée juvénile s'indignait notamment devant le refus de l'intercommunion que le cardinal Béa, président du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, venu tout spécialement de Rome, s'était pourtant efforcé de motiver devant elle. « *Nous sommes inquiets et déçus, avertissait leur manifeste, devant un œcuménisme qui devient trop institutionnel, qui perd son caractère dynamique de marche vers l'unité que nous voulons croire proche. (...) Liés par une vraie communion, (...) nous souffrons de ne pouvoir partager le pain de l'Eucharistie. (...) Et nous attendons des autorités et des théologiens de nos Églises, une nouvelle réflexion qui leur permette de nous donner une réponse positive.* » Contrariant son programme de travail, le « groupe des Dombes » adopta donc dès l'année suivante le thème de l'Eucharistie qu'il

reprit en 1971, pressé par la même impatience juvénile dont le frère Max se fit alors l'interprète, pour aboutir à la publication aux presses de Taizé d'un premier document d'accord intitulé : « *Vers une même foi eucharistique ?* ». Ainsi, si les doléances des assemblées taizéennes trouvèrent sur ce plan plus d'écho chez des théologiens « indépendants » que parmi les hauts responsables de la Curie romaine, il est certain que, singulièrement dans ces années de rébellion contre-institutionnelle, les revendications de la jeunesse, habilement canalisées et reformulées par les frères et toujours plus relayées par les médias à mesure que croissait le nombre des pèlerins, assuraient au prieur, considéré comme le porte-parole ou l'animateur de cette génération tumultueuse, l'écoute attentive de ses interlocuteurs ecclésiastiques.

En effet, entre temps, la jeunesse occidentale à laquelle une conjugaison de facteurs socioculturels – explosion scolaire ; émancipation familiale ; accession à la société de consommation ; communication de masse ; etc. – permit d'affirmer une culture autonome nettement démarquée, avait manifesté à travers les révoltes étudiantes de 1968 le net refus, par une proportion significative de cette classe d'âge, des valeurs de la société industrielle et bourgeoise. Dès lors, plutôt que de délaisser le monastère de Taizé comme relique d'un monde révolu, une bonne partie de ce mouvement de rupture devait au contraire y puiser une formidable source d'inspiration contre-culturelle. Entre autres, l'engagement radical de la communauté comme « signe de contradiction » exprimé à travers son orthopraxie œcuménique, comme ses initiatives solidaires en direction des pays du Sud, rejoignaient pleinement cette recherche d'une société alternative universelle où les frontières sociales et identitaires puissent se trouver définitivement abolies. Mais le fait le plus remarquable réside sans doute dans la manière dont frère Roger sut, dès la rencontre de 1966, actualiser ces aspirations encore diffuses, en proposant à la foule assemblée devant lui de concrétiser ses idéaux généreux à travers la création, je cite, « *de petites fraternités, composées de catholiques, d'orthodoxes et de protestants, où l'on partagerait vie et ressources, et où l'on vivrait d'avance une expérience communautaire, dans le but d'aller ensuite en Amérique latine, renforcer les fraternités qui aident des pays où tout est à faire.* » Cette invitation accueillie dans l'euphorie générale allait susciter dans l'année la fondation de 90 cellules plus ou moins permanentes, anticipant de deux années au moins la prolifération des communautés chrétiennes de base dont Danièle Hervieu-Léger a montré qu'elles étaient nées pour bon nombre d'entre elles du souci d'accomplir utopiquement à petite échelle les transformations religieuses et politiques radicales que Mai 1968 s'était révélé incapable d'imposer à l'ensemble de la société. Pourtant, en 1970, alors qu'un an plus tôt l'ex-prieur cistercien de l'abbaye bretonne de Boquen, dom Bernard Besret, s'était laissé emporté hors de la vie religieuse par la dynamique

- Fabien Gaulué -

réformiste du mouvement de laïcs radicaux, appelé « Communion de Boquen » dont il était à l'origine, le prier de Taizé adoptant résolument l'option contraire, décida d'interrompre l'expérience des fraternités, celles-ci étant devenues pour la plupart, après « la rupture » de 1968 et comme nombre de groupes informels constitués avant les « événements », des lieux de contestation. Cet abandon fut perçu par certains des sympathisants taizéens les plus politisés comme fixant la limite au-delà de laquelle Taizé ne cautionnerait pas leurs revendications contre-culturelles. C'est là toute l'ambiguïté qui allait lui être reprochée dans la presse par divers jeunes militants chrétiens notamment issus de la Cimade (intervenant auprès des réfugiés) ou de l'action catholique spécialisée (la JEC, le MRJC et la JOC) pour lesquels ces rassemblements se résumaient en une vaste entreprise de démobilisation politique. Mais, alors même que venant d'abolir les cellules taizéennes, il semblait effectivement désavouer toute dissidence tranchée, frère Roger eut encore le génie à Pâques 1970, devant 2 300 fidèles auxquels il avait promis l'année précédente « une joyeuse nouvelle », d'orienter leur vitalité militante vers de nouveaux horizons. C'est ainsi qu'il invita la jeunesse à s'inscrire désormais dans l'élan d'un « Concile des jeunes » qui tout en se dotant, à travers ses appels à la chrétienté et l'étendue planétaire de son champ d'action, d'une dimension mondiale que cette génération jugeait seule pertinente et légitime, n'en réaffirmait pas moins la centralité de Taizé comme instance coordinatrice d'un réseau international en gestation. Après quatre années de préparation ayant mené sur la colline un flot de plus en plus nourri de pèlerins, ce « Concile » allait encore y faire converger pour son ouverture officielle à la fin de l'été 1974 plus de 30 000 d'entre eux, auxquels s'associèrent volontiers un métropolitain, un évêque anglican, le secrétaire du Conseil œcuménique des Églises et cinq cardinaux dont les présidents des Secrétariats pour les non-croyants et pour l'Unité des chrétiens. Cette collaboration, magistralement mise en scène, des plus hauts dignitaires chrétiens, devait jeter sur Taizé de nouveaux soupçons, que Jean-Claude Barreau, stigmatisant des relations privilégiées avec l'Église catholique, exprima en ces termes en 1972 dans *Témoignage Chrétien* : « Alors que Boquen s'est décléricalisée et est devenue une communion de chrétiens, Taizé ne cesse de se "cléricaliser". » S'il est incontestable que frère Roger ne s'est jamais autant exposé médiatiquement sur le terrain politique qu'à partir des années soixante-dix, se rendant en URSS, en Chine, au Chili, en Afrique, en Inde d'où il adressait annuellement une lettre attentivement lue par la jeunesse « conciliaire », dénonçant les injustices et invitant chaque chrétien à prendre sa part de responsabilité, il est également certain qu'il n'a jamais prétendu faire autre chose que de poser des actes à portée symbolique destinés, au mieux, à inspirer quelques réformes politiques ou ecclésiastiques. Cette posture modérée nous indique sans doute le seuil que la communauté ne

peut franchir sans risquer de gravement compromettre son message fondamental et structurant *ad intra* et *ad extra*, d'un engagement religieux radical en faveur de l'Unité chrétienne dont elle veut anticiper par son existence même l'avènement. « Violence des pacifiques » en 1968, « Lutte et contemplation » en 1972, ces ouvrages du prier ainsi que les deux « Lettres au peuple de Dieu » puis les actes annuels du « Concile » rédigés avec une équipe intercontinentale de jeunes, qui tous serviront de mot d'ordre à de nombreux chrétiens pour poser des réalisations concrètes éclairent également sur le cadre et les modalités dans lesquels s'inscrit et se cantonne l'action encouragée. Dès lors, s'il connaîtra encore diverses inflexions et déclinaisons, ce mouvement lancé au tournant des années soixante, qui marque aussi un tournant pour la communauté, inaugure la période qui nous conduit jusqu'à aujourd'hui. Toutefois, à partir de 1980, le prier semblera encore évacuer l'ultime dimension potentiellement contestataire que représentait le fait de ne s'adresser qu'à la jeunesse, en mettant en veilleuse le « Concile des jeunes » pour le remplacer par un « pèlerinage de confiance sur la terre » à travers les métropoles européennes, ouvert en principe à toutes les générations. Mais au-delà de la question de la traduction dans les faits de cette ouverture transgénérationnelle, l'inquiétude – pour autant qu'elle ait sérieusement eu cours – des institutions ecclésiastiques ou politiques, quant à la plausibilité d'un appel à la transgression dont frère Roger serait à l'initiative, ne se pose probablement plus depuis déjà longtemps. Enfin, avec l'ouverture des frontières des pays de l'Est, 1989 apporte un nouveau souffle à ces rassemblements qui voient leur effectif doubler en passant de 40 000 à environ 80 000 pèlerins et la participation pour la première fois significative de jeunes orthodoxes. Ce nouveau succès consacre sans nul doute un patient travail de tissage de réseau discrètement instauré par les frères dès 1962 et jamais interrompu depuis. Ainsi, le grand rassemblement tenu à Wrocław en Pologne en décembre 1989 bientôt suivi par Prague en 1990 puis Budapest en 1991 avait été précédé deux ans auparavant par une première rencontre Est-Ouest à Lubliana en Yougoslavie et par une seconde quatre mois plus tôt à Pecs en Hongrie.

À considérer à présent ce fait peu contestable que l'attraction massive de Taizé s'origine entre 1966 et 1974, il convient immédiatement de constater que la jeunesse – avec toute la prudence qu'il faut accorder à cette catégorie très générique – a pour sa part sensiblement évolué au cours de ces trente dernières années. Dès lors, la congruence de Taizé avec les inflexions de cette génération renvoie-t-elle à l'incomparable souplesse de son système de socialisation, notamment perceptible dans la possibilité offerte à chaque pèlerin de choisir les activités collectives auxquelles il se révèle personnellement le plus sensible – groupe de partage ; groupe biblique ; groupe de travail ; groupe de silence. En outre, le dépaysement

- Fabien Gaulué -

liturgique offert par les trois offices quotidiens, au cours desquels une foule cosmopolite de quelques milliers de jeunes entonne, en chœur et en toutes langues, canons et *ostinato* sur un rythme méditatif, tient, à coup sûr, à travers l'émotion douce et fusionnelle qui en résulte, une place capitale dans l'enchantement enveloppant chaque retraite taizéenne. Mais plus généralement, il nous semble que la pérennité remarquable de ce succès soit essentiellement redevable de l'exceptionnelle variété des registres – spirituels, émotionnels, relationnels, éthiques, esthétiques, interculturels, festifs, etc. – dont dispose la matrice taizéenne pour emporter l'adhésion. Sans doute, cette diversité dont l'amalgame produit l'extrême densité de l'expérience pèlerine est-elle moins à l'origine la résultante d'un projet éducatif élaboré en vue de résultats attendus que l'optimisation d'un potentiel dont la communauté disposait dès les modestes lancements de sa pastorale des jeunes. Ceci étant dit, le programme comme l'espace d'accueil taizéen ne conservent pas, loin s'en faut, une expression figée au fil du temps. Et si les enquêtes de satisfaction de type sociologique semblent étrangères à l'esprit du lieu, les aménagements dont ils sont l'objet y relèvent bien moins du hasard ou de l'expérimentation aveugle que d'une attention très soignée à l'évolution des mœurs et idéaux juvéniles, éventuellement perceptible à l'occasion des entretiens avec un frère, individuellement offerts après l'office du soir ou collectivement avant les départs des groupes. Ainsi, il n'y a qu'à traverser annuellement la colline pour s'apercevoir que les infrastructures sont en perpétuel développement, substituant peu à peu, avec un constant souci d'esthétisme, des constructions en dur répondant aux normes de sécurité et d'hygiène et offrant un minimum de confort au gigantesque campement improvisé des débuts. Cette évolution se ressent également au niveau de l'emploi du temps qui s'est progressivement structuré autour d'une semaine totalement planifiée, jalonnant les activités quotidiennes – offices ; groupes d'échanges ; fête nocturne ; etc. – d'événements ponctuels – forum intercontinental de découverte des cultures chrétiennes du Sud ; rencontre régionale ou nationale permettant une coordination en réseau et une émulation entre les groupes ; prière autour de l'icône de la Croix chaque vendredi ; etc. De la même manière, la relative anarchie des années 1960-1970 favorisant les happenings de toutes sortes a peu à peu fait place à un système d'encadrement plus étroit, notamment à travers l'instauration de groupes bénévoles invitant dans la journée les retardataires ou récalcitrants à rejoindre leurs activités respectives et veillant après minuit au respect d'un couvre-feu théorique bien difficile à traduire dans les faits. Cette accentuation du contrôle des personnes, accompagnant une matérialisation toujours plus prononcée de l'espace et une organisation plus précise du temps traduit sans nul doute une évolution des attentes des jeunes, et tout au moins des pèlerins taizéens. Ceux-ci apparaissent en effet bien moins enclins à se considérer investis d'une mission historique de

subversion des valeurs et des structures établies par les générations antérieures que désireux d'exploiter au mieux un dispositif favorisant, en de multiples circonstances et sous leurs aspects les plus variés, la libre confrontation de l'infinie diversité de leurs expériences personnelles.

En ce qui concerne la Communauté, bien qu'elle conserve d'autres champs d'activités – petites fraternités de prières dans quelques pays du Sud, assistance discrète à quelques familles de réfugiés, etc. – cette dynamique nous semble pleinement traduire une spécialisation toujours plus marquée en direction de la pastorale des jeunes et une routinisation du charisme fondateur au terme d'une série d'évolutions relativement sensibles. Par ailleurs, la reconnaissance de ce dispositif taizéen comme haut-lieu chrétien de socialisation européenne vaut désormais au prier, depuis longtemps consacré *grande figure spirituelle du XX^e siècle* par les médias, de recevoir diverses distinctions honorifiques, comme autant de validations institutionnelles, dont le Prix UNESCO 1988 de l'éducation pour la paix ainsi que les prix Karlspreis 1989 et Robert-Schuman 1992 pour l'unité de l'Europe.

L'EUROPÉANISATION DU PAROISSIEN CATHOLIQUE

Olivier Bobineau *

Notre approche s'appuie sur des terrains diocésains et paroissiaux dans le cadre d'une comparaison franco-allemande. Depuis 1997, nous nous intéressons en effet au développement du tissu paroissial en milieu rural dans le département de la Mayenne et dans la Souabe bavaroise. Deux diocèses retiennent donc toute notre attention : celui de Laval et celui d'Augsbourg. Les entretiens avec des acteurs sociaux et religieux des deux territoires, les « filatures » d'acteurs spécifiques au quotidien sans oublier la participation à des manifestations publiques religieuses dans ces deux régions, nous permettent de dégager quelques éléments sur le développement du tissu paroissial. Ce dernier connaît un regain d'intérêt depuis les années quatre-vingt-dix, tant en France qu'en Allemagne.

À la lumière de nos enquêtes de terrain, il semble que la fin de la civilisation paroissiale constatée par Yves Lambert au début des années quatre-vingt en Bretagne, caractérisant l'époque moderne, laisse place aujourd'hui à une « culture de projet paroissial », caractérisant une étape nouvelle de la modernité. Cette « culture de projet paroissial » laisse toute sa place à la dimension internationale et en particulier aux échanges européens. Dans le contexte de restructuration des paroisses en Mayenne et celui d'approfondissement de pratiques paroissiales en Souabe bavaroise, le regard et l'intérêt portés à l'Europe par les paroissiens manifestent ainsi une volonté d'ouverture aux échanges culturels, religieux et financiers. Ils signifient de fait l'enracinement dans des dynamiques territoriales supranationales. À l'heure où les paroissiens affirment leurs pratiques spirituelles dans des territoires restreints, ils s'ouvrent également à de nouveaux horizons, européens en l'occurrence. Plus ils se « communautarisent »

- Olivier Bobineau -

(*) Olivier Bobineau est doctorant à l'Institut d'études politiques (IEP).
dans la paroisse, plus ils « s'europanisent » en quelque sorte. Le mouvement est à la fois infradiocésain et supranational.

Dès lors, quels sont les ressorts de ce mouvement ? Comment concrètement se passent les échanges entre les paroisses d'Europe ? Quels en sont les enjeux sociaux et économiques ? Quels obstacles institutionnels rencontrent ces paroisses ? Quelles sont les limites inhérentes au processus en cours d'europanisation de la paroisse ?

1. Les enjeux et modèles de développement inter-paroissiaux européens

1.1. La paroisse « hologramme » : un nouvel acteur européen

Le renouveau de la définition – et donc de l'identité – du paroissien

Il faut en effet noter que le Code de droit canon va connaître un bouleversement en 1983 et que la paroisse va être redéfinie à cette occasion. Précisément, le Canon 515 pose : « la paroisse est la communauté précise de fidèles, qui est constituée de manière stable dans l'Église particulière¹⁴⁹ et dont la charge pastorale est confiée au curé comme à son pasteur propre sous l'autorité de l'évêque diocésain ». Ainsi, le principe territorial, fondateur en 1917 de la culture paroissiale, est là au second plan et les principes premiers mis en évidence par ces définitions canoniques de 1983 sont au nombre de trois : d'une part, le principe communautaire est mis en évidence, c'est-à-dire qu'il ne s'agit plus seulement d'un prêtre, d'un territoire, mais d'une communauté de baptisés (on est là aussi dans l'héritage de Vatican II qui a constitué à ce titre une véritable révolution en changeant les articulations et les rapports entre prêtres et laïcs) ; d'autre part, le deuxième principe important est celui de la stabilité particulière : la paroisse est établie non pas comme un pèlerinage, un rassemblement occasionnel ou un regroupement associatif, mais de manière permanente au sein d'un diocèse ; enfin, il faut retenir le principe hiérarchique et là, nous avons affaire à une autorité particulière qui est celle de l'évêque.

Ces trois principes – pour reprendre une formule célèbre de l'évêque de Poitiers, Mgr Albert Rouet – changent les données de la paroisse. En effet,

(149) Par « Église particulière », il faut entendre ici le « diocèse ».

« autrefois on pouvait dire que la communauté tournait autour du prêtre, aujourd'hui, le prêtre tourne autour de la communauté », ce qui a des conséquences en termes de pratiques sociales.

Les « satellites de la paroisse » : les initiatives associatives et les marges de manœuvre des paroissiens

Appelés à s'investir et s'engager, les paroissiens développent, avec l'apport du prêtre, selon des thématiques transversales (solidarité, emploi, échanges européens, action humanitaire), ou au travers des problématiques centrées sur des publics (une population jeune ou un groupe de 25-45 ans), au sein de ces paroisses, un tissu associatif dynamique propre aux échanges européens et au développement de relations internationales. Des paroissiens de la périphérie de Laval animent par exemple une association de formation en direction de jeunes (âgés de 9 à 17 ans), lesquels sont invités à découvrir lors de séjours à l'étranger d'autres cultures, d'autres pratiques de la foi. En outre, lors de jumelages inter-paroissiaux, les paroissiens s'investissent dans l'accueil, la préparation, l'organisation et l'animation de ces rencontres d'autant plus que le prêtre leur laisse une grande marge de manœuvre. C'est l'occasion pour eux d'afficher et d'affirmer l'identité de leur paroisse et de signifier leur attachement à la citoyenneté européenne. Lors de telles rencontres, nous assistons aussi bien à des célébrations religieuses, à des journées festives qu'à des carrefours animés entre Français et Européens. Comme nous avons pu l'observer, des paroissiaux de différentes nationalités sont ainsi amenés à confronter leur point de vue sur la violence dans les écoles des paroisses jumelées ou sur l'interruption volontaire de grossesse, ou encore sur les solidarités et actions concrètes à mettre en place en direction des « sans domicile fixe ».

1.2. Les modèles de développement d'échanges européens inter-paroissiaux

Dans les modèles de développement qu'on a pu voir dans les jumelages entre paroisses (jumelage inter-paroissial infradiocésain et européen), il faut distinguer un premier modèle qui de fait repose sur une personne, sur l'initiative particulière d'un paroissien. Qu'il s'agisse d'un prêtre ou d'un laïc en formation ou d'un paroissien qui prend des contacts avec des chrétiens étrangers lors de Journées mondiales de la jeunesse, chacun peut faire bénéficier la paroisse de ses contacts privilégiés. Il peut proposer à l'équipe d'animation paroissiale de développer des relations avec telle personne de telle paroisse étrangère. Le processus, une fois engagé, peut aboutir à des échanges divers. Voici un exemple concret : le prêtre d'une paroisse

- Olivier Bobineau -

mayennaise lors de sa formation à Rome s'est lié d'amitié avec un prêtre autrichien. Progressivement, un jumelage avec la paroisse autrichienne s'établit. Celle-ci envoie même des fonds pour restaurer l'église française et soutenir les mouvements de jeunes rattachés à la paroisse mayennaise.

Un deuxième modèle repose sur le réseau politique et administratif. En ce cas, les paroissiens vont s'appuyer sur un ensemble de jumelages politiques et administratifs existant entre des communes, françaises et européennes. Par exemple, une paroisse rurale française, constituée de huit communes dont six sont jumelées avec des communes allemandes, échange tant sur les plans liturgique que culturel, économique et social : séjours des différentes chorales paroissiales, accueils de jeunes populations et de personnes handicapées, échanges culinaires, etc. La paroisse bénéficie en ce sens du réseau politique tissé par les communes jumelées sur le plan européen.

2. Les limites et obstacles au développement des échanges inter-paroissiaux

2.1. La paroisse : un court-circuit potentiel menaçant

Court-circuit interne

La paroisse peut en effet, dans certains cas, gêner des mouvements d'Église du fait de son dynamisme. Elle peut indisposer aussi le diocèse. Par exemple, la paroisse organise, dans le cadre d'un jubilé, une grande manifestation rassemblant 1 200 personnes (des Polonais, des Allemands, des Autrichiens, des Italiens...), tandis qu'en comparaison, la manifestation du jubilé du diocèse ne rassemble que 4 000 personnes. Les acteurs du diocèse et du pouvoir central peuvent trouver que cette paroisse fait « un peu trop de bruit ». Cela engendre des tensions et rivalités au sein d'un diocèse (que nous avons d'ailleurs constatées en terme symbolique : toutes les associations de la paroisse considérée n'apparaissent pas dans l'annuaire du diocèse).

Court-circuit externe

Il peut se créer des tensions avec le politique. Nous avons le cas d'une commune française rurale jumelée avec une commune italienne. Les Italiens arrivent en France, sont reçus par l'élu politique : déclarations, festivités, moment convivial d'échanges. Le problème est alors que les Italiens

souhaitent remercier vivement le prêtre parce qu'il participe également au jumelage et à la coopération européenne et internationale, au développement des échanges culturels. Mais le prêtre n'a pas été invité par l'élu politique local. Les membres de la communauté italienne réagissent aussitôt et exigent de rencontrer le prêtre et de faire une messe avec lui. L'élu politique souscrita finalement aux demandes de ses invités.

Il s'agit ici d'un problème de leadership de jumelage et des échanges culturels, d'autant plus important dans les communes rurales. Pourquoi ? Parce que l'échange culturel européen est un enjeu pour les communes rurales, non seulement pour l'agenda politique de l'élu, mais aussi sur le plan symbolique. Au-delà des compétitions de fleurs, des coopérations culinaires, des voyages touristiques qui se réalisent, les jumelages mettent en œuvre des acteurs qui se retrouvent autour de valeurs communes, de dispositifs de sens partagés, quelle que soit la nationalité. Dans ce cadre d'échanges européens, la paroisse peut jouer un rôle de médiateur et d'interlocuteur, mais peut être perçue comme concurrente du politique.

2.2. La paroisse : une communauté fragilisée et menacée

Les limites juridiques et canoniques

Nous savons que la paroisse se définit canoniquement et bénéficie à ce titre d'un statut. Mais en France, elle n'existe pas du point de vue de la République, de la loi civile. Il n'y a qu'une seule association reconnue, l'association diocésaine, selon les lois culturelles du début du siècle. Dès lors, s'il y a tension – et cela existe dans l'Église –, la paroisse n'ayant pas d'existence au regard des lois de la République, s'effacera devant le diocèse en cas de conflit. Nous connaissons des équipes d'animation paroissiale qui se sont opposées aux ingérences de l'évêque, lequel remettait en cause les orientations pastorales, notamment en matière de jumelages paroissiaux.

Les limites financières

La paroisse n'a pas de budget propre d'un point de vue juridique. Comment peut-elle dès lors gérer et développer ces échanges européens qui sont très coûteux ? La responsabilité principale relève malgré tout de l'évêque. Quand, à un moment donné, la paroisse veut inscrire dans sa ligne budgétaire « échanges européens », cela peut créer des difficultés et résistances de la part de l'évêché.

- Olivier Bobineau -

Au final, « la culture de projet paroissial » est aujourd'hui un terrain propice et un terreau fécond au développement d'échanges européens. Les paroissiens, les acteurs sociaux et culturels locaux impulsent ainsi « par le bas » une dynamique européenne de citoyenneté. Cette européanisation de la paroisse est toutefois peu prise en compte « par le haut », que cela soit les diocèses ruraux ou les organisations nationales ou européennes. À cet égard, il est frappant de noter que le Colloque européen des paroisses (CEP), se rassemblant tous les deux ans depuis 1961, n'a pas encore mis à l'ordre du jour de ses travaux les échanges entre les paroisses d'Europe. Même si le CEP, dans ses orientations, déclare officiellement qu'il « s'attache à apporter sa part dans la construction de l'Europe, visant à promouvoir un modèle de société bâti sur le respect mutuel, l'accueil réciproque et la volonté de se mettre à l'écoute de l'autre », il ne traite que de thématiques pastorales.

Il reste par conséquent un chantier à élaborer en matière de soutien, d'aide à la réflexion et de propositions au développement des échanges inter-paroissiaux. Dès lors, dans quelle mesure une réflexion gouvernementale peut-elle alimenter le débat et le développement d'échanges entre des citoyens européens investis dans les communautés-territoires que sont les paroisses ?

MUSULMANS ET POUVOIRS PUBLICS EN FRANCE : VERS UNE APPROCHE LIBÉRALE ?

Driss El Yazami *

L'existence en France d'un large consensus autour de l'idéal laïque, tant au niveau du principe que de sa traduction institutionnelle, n'empêche pourtant pas la résurgence périodique d'interrogations sur la capacité de résistance de *la laïcité à la française* face au nouveau paysage religieux du pays, marqué notamment par la sédentarisation de populations de culture musulmane. Et sans atteindre l'intensité médiatique de l'affaire du hidjab, d'autres débats traversent le mouvement laïque organisé ; à entendre certains laïques, on a en effet l'impression de vivre dans une forteresse assiégée, minée de l'intérieur par la montée des particularismes, confrontée à l'est de l'Europe aux crispations identitaires, menacée sur son flanc sud par l'islamisme et craignant la dilution de son exception historique par le processus d'unification européenne. C'est dans ce contexte que les pouvoirs publics ont dû élaborer progressivement une stratégie de gestion de la diversité religieuse, passant de l'ignorance du pluralisme croissant du pays à une approche libérale et fidèle nous semble-t-il, à la tradition laïque intégratrice. Cette vision ouverte est régulièrement contrariée par des facteurs endogènes et des évolutions externes qui ont pesé et vont peser pour longtemps encore, rendant toujours aléatoire la pacification des rapports entre croyants musulmans et pouvoirs publics.

Révolution iranienne, grèves de l'automobile, prises d'otages français au Moyen-Orient, attentats terroristes en France, affaires du foulard, affaire Rushdie..., l'émergence de l'islam en France s'est ainsi faite au rythme d'affaires qui ont laissé des traces durables. Leur traitement médiatique, disséqué par Jean-Robert Henry et Franck Frégosi « *se caractérise (...)* par

(*) Driss El Yazami est vice-président de la Ligue des droits de l'Homme.

l'entretien d'une thématique alarmiste, étroitement liée à la conjoncture proche-orientale (...). Par leur rapport immédiat au réel, écrivent les deux

- Driss El Yazami -

chercheurs, *les médias en général et la presse en particulier s'érigent aux yeux du public en principaux producteurs d'une vision du réel présentée comme celle du réel-vrai, mais qui fait une part considérable à la mobilisation des émotions* ». Cette inflation du traitement médiatique est l'occasion d'un véritable « *transfert des alarmes* » et des inquiétudes du Moyen-Orient – et depuis le début des années quatre-vingt-dix du Maghreb – vers l'hexagone et réactive des peurs et des méprises séculaires. La visibilité croissante de l'islam transplanté est ainsi perçue principalement au travers du prisme du « désordre » du monde musulman. Rien ne permet de penser que cette région du monde parviendra à courte échéance à résoudre les graves problèmes internes qui l'assaillent (sous-développement économique, injustices sociales flagrantes, corruption et autoritarisme politique, guerres civiles chroniques). Rien non plus ne laisse entrevoir une solution rapide et équitable des deux crises géopolitiques majeures de la région (la tragédie palestinienne et la crise du Golfe). Il est donc malheureusement fort probable que l'actualité internationale continuera de peser d'un certain poids sur les débats hexagonaux, souvent pour le pire.

Le débat sur l'islam de France est aussi à réinsérer dans le contexte général de réactivation du débat sur la laïcité, débat dans lequel cette religion et ses croyants désormais installés de manière définitive ne sont qu'un partenaire parmi d'autres et de loin le moins « puissant ». Ce « *regain de vitalité* » du débat est maintenant récurrent depuis le tournant de 1984 (mobilisations sur l'école et départ de M. Alain Savary) et nous sommes tentés de dire que la vivacité des interrogations sur le binôme islam-laïcité et sa tonalité le plus souvent polémique tiennent autant à la nature du second terme que du premier. Car si l'islam suscite légitimement des interrogations (*que veulent les Musulmans de France? Y a-t-il compatibilité entre leur foi et la tradition laïque française?...*), la laïcité est entrée elle-même en mouvement, mouvement qu'obscurcit la perception qu'ont de nombreux secteurs de la société française de ce patrimoine et de sa genèse. On pourrait presque parler d'un paradoxe français à propos de la laïcité. L'attachement profond et sincère de la société et de ses élites à cet héritage contraste dans certains milieux avec l'ignorance des méandres de la construction historique de la laïcité. Pacificatrice, elle est fréquemment perçue comme une idéologie de combat ; marquée du sceau du pluralisme, elle est souvent entendue comme rigide et sans esprit de compromis.

Fruit d'une évolution historique à cheval sur deux siècles – près de vingt ans entre les lois scolaires des années 1880 et la loi de séparation pour ne pas remonter jusqu'à la constitution civile du clergé –, le dispositif laïque français a montré d'incontestables vertus intégratrices. Non seulement parce qu'il a permis dès sa mise en place aux confessions minoritaires historiques de l'hexagone, le protestantisme et le judaïsme, de s'y insérer sans

difficultés particulières, mais aussi parce qu'il a facilement accueilli « la conversion » du catholicisme à sa philosophie et à ses dispositions institutionnelles. On sait que celle-ci ne s'est faite qu'au prix d'une douloureuse et lente évolution interne du catholicisme, aidée par les événements tragiques de l'histoire nationale : il faudra ainsi l'union sacrée qui se noue durant le premier conflit mondial entre les tenants des « deux France » pour effacer les traces durables de l'après 1905 et pour que « les culturelles » puissent être adoptées non sans déchirements durant les années vingt par les catholiques français.

Issu d'un compromis avec la religion dominante et d'un compromis interne au mouvement laïque lui-même, ce dispositif est marqué du sceau du pluralisme ; rien ne permet aujourd'hui de dire qu'il ne peut encore intégrer – nous parlons bien évidemment de l'aspect légal – de nouveaux partenaires. Encore faut-il, condition nécessaire mais non suffisante, leur laisser le temps de s'y acclimater, de le découvrir parfois tout simplement avant d'en maîtriser les logiques et les arcanes.

Ne reconnaissant plus aucun culte, la République se montre dans la pratique loin de l'imagerie de combat que certains laïques gardent de son histoire et se révèle, tant dans sa jurisprudence que dans ses actes publics, à la recherche quasi permanente de pacification et de compromis. Cet état d'esprit, comme nous le rappellent Jean Boussinesq, Jean Baubérot ou Jean-Marie Mayeur, avait déjà présidé à l'élaboration des divers articles de la loi de séparation, votés, on le sait, par des majorités différentes tant la diversité des points de vue au sein même de ses partisans est forte. C'est cette tradition qui a été de fait sollicitée lors de la première affaire du hidjab.

Ainsi perçu, le dispositif institutionnel laïque, que nous entendons, à la suite de Jean Boussinesq notamment, comme la somme des lois scolaires des années 1880, de la loi de séparation et de la jurisprudence, aurait pu en théorie accueillir sans difficultés particulières l'islam de France. Il en a été autrement parce que l'actualité internationale a pris en otage l'insertion de cette confession, que l'héritage laïque est l'objet de lectures restrictives, et qu'un principe républicain essentiel, l'égalité de traitement, a été parfois pris en défaut.

Les rapports entre les pouvoirs publics et les populations musulmanes sont ainsi tiraillés entre deux logiques.

D'une part, une logique de la méfiance, hantée par le désordre que ces populations peuvent « importer » sur le territoire national. Le rapport accablant de la Fédération internationale des ligues des droits de l'Homme, resté sans écho significatif en France, sur les pratiques de la quatorzième section dite anti-terroriste du Parquet, montre les dérives que peut générer

- Driss El Yazami -

cette attitude. Ce traitement sécuritaire, légitime tant qu'il ne s'affranchit pas des règles du droit, ne suffisant pas, les pouvoirs publics, surtout au niveau local, n'hésitent plus depuis la guerre du Golfe à faire appel aux « responsables religieux » pour contribuer à limiter les effets en France des crises internationales, risquant ainsi de « confessionnaliser » à outrance le débat public.

D'autre part, une approche libérale, consciente de la diversification croissante de la société et soucieuse d'appliquer aux nouvelles religions de l'hexagone les mêmes règles et de leur accorder les mêmes droits. Cette attitude a été progressivement élaborée au travers de rapports officiels (rapport Philippe Marchand à l'Assemblée nationale, rapports annuels de la Commission nationale consultative pour les droits de l'Homme, du Haut Conseil à l'intégration), tout comme elle a été confortée par les réflexions, souvent menées avec des mouvements et des personnalités musulmanes, par la Ligue de l'enseignement ou la Ligue française des droits de l'Homme.

Plusieurs autres facteurs interviennent pour renforcer l'une ou l'autre logique : l'interventionnisme de certains États étrangers (notamment le Maroc, l'Algérie, la Turquie et l'Arabie Saoudite) et le rythme de l'intégration sociale et politique des populations immigrées (et partant l'émergence plus ou moins accélérée de cadres aptes à négocier l'acclimatation de leurs religions). Il reste que l'attitude des pouvoirs publics sera décisive. On peut espérer que quelles que soient les turbulences, inévitables, cette attitude conjugue le respect du droit (de la laïcité en l'occurrence) et l'exigence d'égalité de traitement.

LES DYNAMIQUES EUROPÉENNES DE L'ISLAM DU LOCAL AU TRANSNATIONAL

Moussa Khedimellah *

Nikola Tietze **

Introduction

Avant de parler de l'islam en Europe, il n'est pas inutile de rappeler les pesanteurs historiques relatives à l'intégration de cette religion dans les systèmes institutionnels des différents pays européens. En effet, l'appréhension de l'islam se manifeste encore régulièrement – du fait de sa surmédiation¹⁵⁰ – à travers un « registre alarmiste » ou de la « pathologie sociale »¹⁵¹. Ceci génère « la perception diffuse de l'islam comme religion à part justifiant un traitement à part »¹⁵². G. Grandguillaume va plus loin en disant qu'il existe en France « une haine de l'islam » qu'il ne faut pas nier mais plutôt chercher à comprendre rationnellement, notamment à la lumière de l'histoire. J. Cesari constate également cette « islamophobie »¹⁵³ ambiante qui fait du musulman un membre suspect des sociétés européennes. Depuis la disparition progressive de la confrontation entre le bloc soviétique et l'occident capitaliste, la figure de l'islamiste – du musulman politisé ou terroriste – semble remplacer les anciens ennemis de la guerre froide. S'en est suivie une gestion locale de l'islam souvent arbitraire, qui a quelquefois débouché sur « des faits regrettables contrevenant au principe même de la

(*) Moussa Khedimellah est doctorant à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS).

(**) Nikola Tietze est collaboratrice scientifique au Hamburger Institut für Sozialforschung et au Centre d'analyse et d'intervention sociologiques (CADIS/EHESS).

(150) Cf. Hames (C.) : « La construction de l'islam en France : du côté de la presse », in *Archives en sciences sociales des religions* (ASSR), juillet-septembre 1989.

(151) Cf. Burgat (F.) : *L'islamisme en face*, La Découverte, 1996, p. 10.

(152) Cf. Frégosi (F.) : « Les problèmes d'organisation de la religion musulmane en France », in *Esprit*, n° 239, janvier 1998, p. 109-136.

(153) Cf. Cesari (J.) : *Être musulman en France aujourd'hui*, Hachette, 1997.

liberté de culte »¹⁵⁴ (mosquée rasée à Charvieux-Chavagnieux dans l'Isère, référendum municipal contre l'extension d'un lieu de culte musulman à Libreccourt). En même temps, au fur à mesure que les populations immigrées de confession musulmane se sont installées dans les sociétés européennes, des arrangements locaux et des ajustements institutionnels ont vu le jour. Il existe aujourd'hui des « mosquées-cathédrales » en Grande-Bretagne, en Allemagne, en France ou en Belgique. L'enseignement de l'islam est intégré dans les programmes scolaires anglais. Les musulmans belges ont acquis le statut d'une organisation confessionnelle reconnue (le Conseil représentatif des musulmans de Belgique). En Allemagne, des fédérations islamiques ont obtenu certains droits au nom de la liberté religieuse et de l'égalité entre les religions dans la République fédérale (par exemple l'enseignement de l'islam dans les écoles du *Land* Berlin). Cependant, la politisation de l'islam en dehors de l'Europe, la violence dans certains pays comme l'Algérie, l'Égypte et la Palestine, le terrorisme islamiste, ou encore l'héritage colonial dans certains pays, comme en France, ont entretenu la méfiance et la peur face aux pratiques musulmanes en Europe. C'est pourquoi la question de l'islam reste passionnelle et son intégration se heurte encore à des préjugés. L'islam est en effet trop souvent compris comme un ensemble monolithique, malgré les mille et une façons par lesquelles les musulmans en Europe s'y rattachent.

La présence de la religion musulmane est une donnée confessionnelle et socio-économique incontournable en Europe. La France détient le pourcentage de musulmans le plus important d'Europe avec environ 4 millions de personnes¹⁵⁵ de confession musulmane. Comparativement, il y a 3,2 millions de musulmans en Allemagne, 1 million en Angleterre et environ 600 000 en Italie. C'est approximativement le même schéma d'installation des immigrés musulmans qui a prévalu dans la plupart des pays européens. L'appel à la main-d'œuvre étrangère a conduit à l'installation des immigrés originaires de pays musulmans à partir des années soixante. L'islam de ces primo migrants est souvent routinier et traditionaliste et s'inscrit dans une période de discrétion religieuse.

À partir de la fin des années soixante-dix et surtout dans les années quatre-vingt avec la sédentarisation des familles de ces ouvriers étrangers en Europe, la pratique musulmane devient de plus en plus visible à travers

(154) Cf. Frégosi, *op. cit.*

(155) Source ministère de l'Intérieur et des Cultes.

la vie associative et économique des croyants.¹⁵⁶ Cette visibilité va devenir ensuite physico-vestimentaire à partir de la fin des années quatre-vingt avec l'apparition des foulards dits islamiques à l'école – et les affaires qui en découlent dans certains pays –, mais aussi les barbes ou l'aspect vestimentaire des jeunes hommes notamment ceux appartenant à certaines associations musulmanes telle que Foi et Pratique, appelée aussi Jama'a Tabligh.¹⁵⁷

Durant les années quatre-vingt-dix, la revendication citoyenne de mouvements islamiques souvent portée par une jeunesse musulmane qui possède la nationalité d'un des pays européens émerge dans l'espace public. La question de l'islam se noue, notamment en France, avec la dénonciation des inégalités sociales, de l'exclusion et de la discrimination.¹⁵⁸

Aujourd'hui, ces trois temps forts de l'histoire de l'intégration de l'islam en Europe se côtoient dans une complexité sans cesse croissante. Les musulmans d'Europe semblent d'ailleurs intégrer progressivement la volonté de se fédérer par des canaux divers qui manquent encore largement d'organisations reconnues (aussi bien au niveau institutionnel que par les populations musulmanes). Nous allons essayer de montrer que l'inscription dans l'espace européen équivaut à une inscription territoriale en Europe notamment via les descendants des primo migrants désormais de nationalité européenne. Cette inscription spatiale progressive se conjugue avec l'appropriation et l'intériorisation de valeurs comme l'autonomie individuelle et la liberté d'expression qui diversifie les formes de religiosité de moins en moins encadrées par des associations islamiques de l'immigration.¹⁵⁹ En même temps on constate l'émergence, au niveau de l'organisation de la religion, d'une concurrence entre les tendances dans l'islam et les affiliations potentielles aux pays d'origine. Se pose alors la question du contrôle institutionnel des pratiques islamiques dans cet espace européen.

(156) Le moment-clé pour la sédentarisation progressive des familles a été la fin du recrutement de la main-d'œuvre étrangère que les différents gouvernements européens ont réglementé dans la première moitié des années soixante-dix (par exemple en France 1974, en Allemagne 1973). La migration temporaire a été alors remplacée par l'immigration.

(157) Cf. Dassetto (F.) : « Visibilisation de l'Islam dans l'espace public », in Bastenier et Dassetto, *Immigration et nouveaux pluralismes*, De Boeck, Bruxelles, 1990, p. 179-208.

(158) Cf. Khosrokhavar (F.) : *L'Islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1998. Tietze (N.) : *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*, Hamburger Edition, Hambourg.

(159) Tietze (N.) : « L'islam turc de la diaspora en Allemagne : les forces des communautés imaginées », in *CEMOTI*, n° 30, 2000, p. 253-269.

Cette situation ne permet pas la présentation d'un islam européen, mais nous mène à développer quatre exemples qui illustrent les dynamiques européennes possibles à l'intérieur des différentes configurations de l'islam et qui sont observables à plusieurs niveaux de la vie sociale : une véritable coopération transfrontalière locale, un mouvement internationalisé (cas du Tabligh), des réseaux de relations entre des élites musulmanes et l'appropriation imaginaire de l'espace « Europe ».

1. L'islam transfrontalier et les dynamiques européennes d'un échange local : « le laboratoire de l'Europe » dans la zone des trois frontières

Une zone géographique au nord de la France illustre une dynamique religieuse européenne qui peut émerger à partir d'échanges économiques locaux. Des relations professionnelles se sont transformées en relations religieuses du fait du contact durable de musulmans venus travailler sur un même site mais originaires pour partie des villes de Longwy (France), Rodange (Grand-Duché du Luxembourg), Athus (Belgique). Sur cette zone dite « des trois frontières » – également en relation avec l'Allemagne –, va naître officiellement en 1985 le Pôle européen de développement (PED), soutenu par l'Union européenne et par le Fonds social européen (FSE). En effet, sur cette zone transfrontalière, un véritable « *laboratoire de l'Europe* »¹⁶⁰ est créé en 1985 par une instance franco-belgo-luxembourgeoise. Le PED matérialise une zone où les États collaborent étroitement. Initialement, cette zone d'Europe avant l'heure s'est mise en place afin de venir en aide à une région marquée par l'industrie métallurgique en difficulté et sinistrée économiquement au lendemain de la fermeture de grands foyers de main-d'œuvre. « *C'est une mise en commun des atouts de chacun pour la réussite de tous* », selon la formule de Jacques Delors. L'idée de base a été en effet de mutualiser les moyens des pays frontaliers pour venir en aide aux travailleurs et faciliter la venue d'entreprises sur la zone PED par des mesures attractives. Ainsi plusieurs entreprises d'envergure internationale viennent s'installer sur cette zone : citons Daewoo, Allied Signal, Eurostamp, Panifrance, Ferrero, etc. Les travailleurs venus de ces trois pays entretiennent ainsi des relations durables grâce à cette création originale.

(160) Selon la formule de Jacques Delors, alors président de la Commission européenne en visite sur la région en 1985 pour l'inauguration du PED.

La condition était pour les entreprises qui s'y implantent d'embaucher des quotas définis de populations françaises, belges et luxembourgeoises.¹⁶¹

C'est à partir de ces structures que les musulmans sont entrés en contact les uns avec les autres au départ. Ils ont tissé petit à petit des liens durables sur la zone des trois frontières via les entreprises du PED. Selon nos informateurs, la confrontation de ces musulmans de pays différents s'est approfondie depuis une décennie avec notamment le partage de pratiques religieuses lors des grands moments de la religion musulmane : jeûne du mois de Ramadan dans l'entreprise¹⁶² ou les fêtes (commémoration du sacrifice d'Abraham, fête de fin du mois du Ramadan), mais aussi les naissances, mariages et deuils leur permettant de connaître et de fréquenter alors les mêmes mosquées de part et d'autre des frontières : en Belgique, la mosquée de Virton, Arlon ; au Luxembourg, dans la mosquée de Mamer ou de Cappel en ; en France, la mosquée de Longwy et de Villerupt, Forbach ; et en Allemagne, celle de Trèves très récemment créée. Des échanges permanents entre les musulmans ne cessèrent ainsi de s'accroître.¹⁶³

Dans ces mosquées, les prêches du vendredi sont en plusieurs langues (français/arabe en France et arabe/serbo-croate/anglais au Luxembourg) du fait de l'auditoire de musulmans « européens » présent. Ces mosquées comptent chacune un imam (respectivement algérien et bosniaque) au charisme relativement important. Ces leaders charismatiques sont des courroies de transmission dynamiques entre les musulmans de la zone des trois frontières. Ils sont actuellement des personnes-ressources et des « centres de communication interne » de la communauté des musulmans en question.

En outre, des organisations associatives ou financières islamiques finissent de compléter ce panorama des dynamiques religieuses : l'Association islamique humanitaire luxembourgeoise dirigée uniquement par des femmes musulmanes en majorité converties, ou l'Association franco-palestinienne située en Belgique. Nous pouvons également citer la Banque islamique du Luxembourg, filiale d'un groupe de finance mondial

(161) Il existe d'ailleurs dix-huit PED en Europe et celui des trois frontières est l'un de ceux qui a eu le plus de retentissement à sa création. Un deuxième PED qui concerne la France se trouve entre la Lorraine, le Luxembourg et les deux *Länder* de la Sarre et de la Rhénanie-Palatinat (Allemagne).

(162) Car certaines entreprises permettent aux musulmans d'aménager un temps pour la rupture du jeûne durant les heures de travail (Ferrero en Belgique, Daewoo en France...).

(163) Les lieux de culte les plus dynamiques de cette zone en termes d'échanges religieux sont les mosquées de Villerupt en France et celle de Mamer au Luxembourg. Elles rassemblent des fidèles de nationalités et de classes sociales diverses.

appelé « *Islamic Takafol Company* » et spécialisé dans les assurances et investissements boursiers.¹⁶⁴ Dans cet organisme financier se côtoient des musulmans aisés de nationalités diverses de classes sociales élevées. À la mosquée de Mamer ou Cappelén, au Luxembourg, au moment des prières, ces musulmans rencontrent des ouvriers des entreprises installées dans les trois pays européens. Des liens se sont ainsi durablement établis entre ces personnes d'origines sociales distinctes fréquentant les mêmes mosquées en France, au Luxembourg, en Belgique et même en Allemagne. En ce sens, les échanges locaux ont également contribué à une mixité sociale plus grande grâce à la dynamique religieuse émergente.

Au niveau économique, le bilan du PED reste certes en-dessous des espérances. Mais ce laboratoire transfrontalier a eu des résultats inattendus dans la vie sociale et religieuse de ces pays.

2. La Jama'at-at-Tabligh : la dynamique transnationale d'une conception théologique particulière

La Jama'at-at-Tabligh wa da'wa,¹⁶⁵ appelée plus communément Tabligh, est un mouvement missionnaire transnational présent actuellement dans le monde entier. Né en Inde au début du siècle, ce mouvement s'est européenisé très tôt, puisque dès les années 1960/1970, il établit un centre européen en Angleterre. Ce groupe missionnaire musulman présente plusieurs intérêts par rapport aux dynamiques européennes de l'islam. La grande mobilité des prédicateurs de Tabligh dans l'espace européen joue en effet un rôle important pour l'élaboration d'une conscience transnationale parmi les membres de ce mouvement. Trois axes de l'organisation sont essentiels dans ce contexte. La structure de ce réseau montre en premier lieu son ambition de s'inscrire dans le champ européen et de fédérer toutes ses antennes nationales présentes dans les pays membres. La construction concentrique de Tabligh fait qu'entre toutes les filiales régionales, nationales et européennes, il y a des relais et des rouages de transmission, des liens réguliers via la *Shoura* (concertation) qui réunit chaque strate du mouvement afin d'échanger des renseignements et des informations diverses. Ces

(164) Ce groupe est présent dans les pays suivants : Suisse, États-Unis, Bahamas, Indonésie notamment. Un des dirigeants de cet organisme financier – M. Boulif – est également membre du Conseil représentatif des musulmans de Belgique.

(165) Que l'on peut traduire par Groupement pour la prédication ou Association du message ; cf. Gaborieau : « Tablighi Djamaat », in *Encyclopédie de l'Islam*, vol. X, 1998. Cf. aussi Khedimellah (M.) : « Le mouvement Tabligh en Moselle », in *Vers une anthropologie religieuse de la Lorraine*, Éditions Serpenoise, Metz, 2000.

rencontres/concertations sont organisées régulièrement par les militants de base et les responsables élus (*émirs*) du mouvement Tabligh.

Le *khourouge* (sortie missionnaire) mène de plus régulièrement les militants de base les plus zélés dans les grandes villes européennes comme Londres, Paris, Bruxelles, Milan, Barcelone ou encore Amsterdam ou Berlin. Chargés de missions de prédication temporaires dans les pays européens, ces militants acquièrent une conscience européenne et nouent souvent des relations durables avec des coreligionnaires d'autres pays européens (France-Belgique, France-Angleterre, France-Italie essentiellement).¹⁶⁶

À intervalle régulier, les *émirs* de chaque région organisent enfin au plan national et européen de grands rassemblements réunissant ces cadres avec les membres de base du mouvement de Tabligh (*ichtima*). Ces rassemblements participent de l'appropriation de l'espace européen, tout en forgeant une conscience européenne.¹⁶⁷

Le mouvement Tabligh qui s'est très tôt proclamé apolitique¹⁶⁸ a défini une stratégie théologique prioritaire, celle de la prédominance de la *umma* (la communauté des croyants). En cela, il a, dès ses origines, tenté de dépasser les clivages politiques ou nationaux. Il est ainsi en rupture avec les organisations nationales ou dominées par des origines culturelles. Dans le cas du Tabligh il existe donc une synergie entre les structures incitant à la mobilité (concertation transfrontalière – *shoura*, les sorties missionnaires en Europe – *khourouge*, les grands rassemblements – *ichtima*) qui ont conduit à une dynamique interne vers l'europanisation déjà amorcée par le processus de construction européenne dont le mouvement a tiré profit. De manière générale, la conception universaliste basée sur l'accentuation du concept de *umma* favorise la construction d'une communauté musulmane indépendante des frontières nationales et des classes sociales.¹⁶⁹

Ce processus d'europanisation a très tôt permis à cette association musulmane de prédication de dépasser les cadres nationaux en la dotant d'une sensibilité et d'une conscience religieuse orientée cependant

(166) Cf. Khedimellah (M.): « Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh. La dignité identitaire retrouvée par le puritanisme religieux ? », in *Revue Socio-anthropologique*, n° 10, 2^e semestre 2001, p. 5-18. Pour le cas hollandais cf. Waardenburg in Gerlorm & Lithman, *New Islamic Presence in western Europe*, Mansell, Londres, 1987.

(167) Ces rassemblements en Europe se sont par exemple tenus à Charleroi (Belgique) en 1984, à Dewsbury (Grande-Bretagne) en 1994, en Allemagne en 2000. Il y aura probablement un rassemblement en 2002 en France. Ces événements ne sont pas sans rappeler ceux de la communauté de Taizé ou des Journées mondiales de la jeunesse (JMJ) par leur aspect itinérant et transnational.

(168) Cf. Gaborieau, *op. cit.*

(169) Cf. Khedimellah (M.), 2001, *op. cit.*

strictement vers les fidèles musulmans. Le facteur de la mobilité dans l'espace européen est donc central puisque c'est surtout par lui que cette conscience européenne peut s'affirmer en permettant au groupe missionnaire d'établir des liens durables entre les musulmans d'Europe.

3. Élités musulmanes nationales : tentatives d'organisation et d'institutionnalisation d'un islam européen

Les leaders des diverses organisations islamiques nationales des pays membres de l'Union européenne tentent de se constituer comme un lobby de l'islam auprès des institutions européennes à partir des années quatre-vingt-dix¹⁷⁰ afin de se positionner comme une composante confessionnelle parmi d'autres dans l'Union, ou selon L. Kechat, recteur de la mosquée Adda'wa à Paris, « afin de représenter des musulmans appelés à vivre dans un espace public pluriel ». ¹⁷¹ Sur ce plan, il demeure difficile d'organiser un islam européen à l'instar des fédérations ecclésiastiques européennes comme par exemple la Conférence des Églises européennes (KEK), le Conseil des conférences épiscopales européennes (CCEE), ou encore des fédérations d'associations civiques. ¹⁷² À ce jour, il n'existe aucune structure musulmane identique à ces fédérations ecclésiastiques chrétiennes d'Europe mais les leaders religieux semblent actuellement prendre conscience de ce déficit et tentent d'y remédier. ¹⁷³ Selon L. Kechat, il y a la nécessité et l'« intérêt pour les musulmans de se projeter dans la maison Europe », argumentant que l'islam est déjà européen par sa réalité sociale. De même, la plus grande fédération d'organisations musulmanes de France (UOIF) est affiliée elle-même à la Fédération récente des organisations islamiques d'Europe (FOIE) basée en Angleterre et dont le président est M. Al Rawi. Ces constructions d'une représentation de l'islam européen vont de pair avec la tentative d'institutionnaliser l'islam en Europe, ce qui conduit entre autres à des réflexions théologiques originales et novatrices, comme le montre le développement du concept de « la maison du contrat » (*dâr al-ahd*). Ce dernier implique le dépassement de la dichotomie théologique entre « *dâr al-harb* » (espace de guerre) et « *dâr al-islâm* » (espace de

(170) Cf. Cesari (J.), *op. cit.*, et *Nouvelle Tribune* n° 18, octobre 1998, p. 88.

(171) Entretien avec L. Kechat, 12 septembre 1999.

(172) Comme par exemple le Forum des migrants de l'Union européenne qui d'ailleurs a fait sienne la revendication de la reconnaissance officielle de l'islam dans l'Union européenne.

(173) Cf. Fregosi (F.), *op. cit.* Un exemple représente la tentative du président du *Zentralrat der Muslime in Deutschland* (Conseil central des musulmans en Allemagne), celui de la mosquée de Barcelone en Espagne et enfin du recteur de la mosquée Adda'wa à Paris.

l'islam). Ces réflexions tentent de rendre compte de la réalité du pluralisme européen ainsi que des droits des citoyens musulmans dans les différents États membres de l'Union européenne. Le concept du juste milieu (Coran II, 143) est souvent mis en avant pour légitimer leur nouveau statut de minorité religieuse et justifier une croyance de la voie médiane refusant les attitudes extrêmes vis-à-vis des autres religions ou la contrainte vis-à-vis des coreligionnaires, promulguant ainsi des valeurs partagées de tolérance dans et avec les pays où ils vivent.

Alors que des réflexions théologiques novatrices émanent d'instances peu connues ou reconnues des musulmans d'Europe, les grands centres universitaires et théologiques du monde musulman restent pour l'instant la référence légitime concernant les avis religieux appelés Fatwas (l'université de La Mecque en Arabie Saoudite, celle de Al Azhar en Egypte notamment). Mais loin de ces centres prestigieux du monde musulman, d'autres interprétations théologiques tout aussi intéressantes ont été engagées par des intellectuels musulmans européens comme le médiatique T. Ramadan.¹⁷⁴ De même, T. Oubrou (président de l'Association des imams de France) tente de forger le concept de la « *shari'a de la minorité* »¹⁷⁵ en référence à la présence religieuse minoritaire de l'islam en Europe, ce qui conduit à des concepts religieux nécessairement nouveaux. Notons au passage le rôle transversal que jouent des personnages charismatiques comme T. Ramadan, dont la réputation a dépassé les frontières de la Suisse où il réside, des associations européennes diverses et variées auprès desquelles il donne régulièrement des cours de théologie musulmane (en Angleterre, Suisse, France, prochainement Belgique-Luxembourg). À côté de cela, un nombre de plus en plus important de leaders religieux musulmans, appuyés entre autre par une littérature abondante, font des efforts pour institutionnaliser et théoriser l'islam en donnant des avis religieux à partir de sites européens : c'est le cas notamment du Conseil européen de la Fatwa et de recherches théologiques qui est basé en Irlande et qui édite régulièrement les avis religieux de savants musulmans d'Europe sur des questions contemporaines notamment médicales (euthanasie, mères porteuses, etc.). Du côté allemand, il existe le projet de la création d'une chaire de théologie islamique à l'université de Hambourg. Les fédérations islamiques locales et les autorités publiques chargées de l'immigration souhaitent fonder des assises savantes pour un islam véritablement européen. Enfin, l'apparition des *Scouts musulmans d'Europe*, impulsée par l'Association *Terre d'Europe* fondée par des musulmans intellectuels (présidée par une femme). Tous ces développements sont la preuve d'une

(174) Cf. son ouvrage *Être musulman européen. Étude des sources islamiques à la lumière du contexte européen*, Tawhid, Lyon, 1999.

(175) Cf. Oubrou (T.) : « La charia de minorité », In *Islam de France*, 2001.

européanisation des élites musulmanes en Europe qui ne se cantonne pas à la création des organisations et des fédérations et doit continuer de passer par un renouvellement de la réflexion théologique.¹⁷⁶

4. Constructions des lieux de mémoire de l'islam européen : une appropriation de l'Europe par les générations nouvelles

Néanmoins, l'Europe ne se construit pas seulement par des organisations, des structures institutionnelles ou des échanges concrets mais doit s'appuyer sur une conscience européenne. Celle-ci se diffuse de plus en plus et se traduit par la volonté de mobilité des musulmans de base, non organisés en groupes associatifs ou institutionnels. L'Europe devient la source d'une découverte du quant-à-soi revendiqué simultanément comme musulman et européen. Le tourisme vers l'Andalousie qui se développe parmi les jeunes musulmans venus d'Angleterre, d'Italie, de France ou de Belgique pour admirer les vestiges d'une époque glorieuse de l'islam en Europe, est un exemple de cette élaboration d'une conscience européenne. Il s'agit ici de la construction d'un lieu de mémoire pour l'islam européen – une construction qui repose sur l'histoire (souvent traduite en mythe) – avec en arrière-plan le sentiment de renouer avec l'âge d'or de cette civilisation musulmane de l'Espagne andalouse. De même, les voyages pour visiter des grandes mosquées d'Europe, comme celle de Bruxelles,¹⁷⁷ de Londres ou encore de Paris ou Barcelone, les participations à des rassemblements et à des meetings religieux de grande envergure dans l'espace européen (comme celle du Bourget ou du Tabligh) contribuent également à forger des lieux de mémoire de l'islam européen. Il faut lire dans ces nouveaux lieux de mémoire un changement de la vision que les musulmans ont désormais d'eux-mêmes. La volonté d'inscrire la mémoire religieuse dans l'espace de l'Europe traduit en effet une rupture avec la conception de l'islamité qui est exclusivement ancrée dans les pays d'origine des parents, lieux souvent problématiques du fait de soucis économiques, sociaux ou d'atteintes à la démocratie qui peuvent y avoir cours. Mais cette rupture est traversée par une tension. Les pays d'origine lient ces musulmans avec l'ensemble du monde islamique qui représente la continuité de la tradition religieuse, tout en symbolisant la longue histoire de l'antagonisme avec l'Europe chrétienne. Il existe donc une sorte d'attraction-répulsion aussi

(176) Saint-Blancat (C.) : *L'islam de la diaspora*, Bayard Éditions, Paris.

(177) Cf. Panafit (L.) : *Quand le droit écrit l'Islam. L'intégration juridique de l'Islam en Belgique*, Bruxelles, Academia-Bruylant, 1999.

bien envers l'Europe que l'espace de la civilisation islamique qui est souvent difficile à gérer pour les croyants.

L'émergence d'une conscience européenne transforme la conception de l'islamité, telle que l'évoque un musulman strasbourgeois : « *Le troisième âge d'or de l'islam, il sera en Europe, il ne sera pas dans les pays islamiques chez nous. [...] dans tous les pays islamiques, actuellement, il y a de "la merde", comme on dit, il y a des guerres civiles, etc. ...Ici, c'est un pays d'expression. L'islam lui-même c'est l'expression par excellence en fin de compte, donc ça cohabite* ». Après le deuxième âge d'or de l'islam en Andalousie justement, l'Europe d'aujourd'hui est considérée comme l'espace propice pour le développement d'un autre islam qui se veut libre expression. Cette islamité se base désormais sur des valeurs comme l'autonomie individuelle, et se distancie d'une orthopraxie imposée par des traditions culturelles. En d'autres termes, l'islam et l'Europe se rejoignent par l'acceptation de valeurs communes et partagées dont les jeunes musulmans se sont faits les porte-drapeaux.

La mosquée centrale de Hambourg en Allemagne (affiliée au mouvement de Milli Görüş) souhaite organiser un voyage à Rome pour de jeunes musulmans de la communauté locale. L'explication officielle est la suivante « *nous voulons faire découvrir l'Europe à nos jeunes* ». Cependant, le choix de Rome n'est pas neutre (ils ne vont pas à Paris, Londres ou Bruxelles) ; il symbolise la volonté de ces musulmans de s'inscrire dans la pluralité confessionnelle de l'espace européen à égalité avec les autres confessions. La reconnaissance de l'altérité religieuse et de son histoire représente, pour ces musulmans hambourgeois, l'affirmation de soi à l'intérieur du pluralisme confessionnel et culturel de l'Europe. En cela, l'élaboration d'une conscience européenne peut se conjuguer avec la mise en valeur de la différence qui devient en quelque sorte une des caractéristiques de l'Europe.

Conclusion

Les exemples développés dans ce texte montrent la diversité des dynamiques européennes au sein de l'islam et révèlent différents registres sur lesquels cette religion s'europeanise. L'hétérogénéité du phénomène renvoie à deux caractéristiques dominantes qui se croisent et se renforcent mutuellement : l'individualisation du rapport à la tradition islamique et l'absence d'une régulation centralisée des pratiques musulmanes qui se traduit à son tour par un nombre croissant d'organisations et de fédérations islamiques au niveau européen.

Le processus de la construction européenne favorise l'échange et la mobilité des acteurs associatifs des communautés musulmanes et fait émerger des volontés de plus en plus affirmées de trouver une place pour l'islam dans la construction européenne, ouvrant par ailleurs un espace de droits supplémentaires pour l'exercice du culte. En utilisant les possibilités de l'unité politique transnationale et en y intervenant comme acteurs de la société civile, les musulmans deviennent des producteurs de l'Europe par leurs expressions propres et leur participation au pluralisme religieux. Cependant, ces échanges entre représentants des communautés des croyants ne conduisent pas forcément à l'harmonisation des pratiques et à la concertation sur des revendications, mais ouvrent, comme dans d'autres domaines de la vie sociale en Europe, les voies à une concurrence entre organisations pour le contrôle et la définition des pratiques ainsi que pour la prise en charge de la demande de l'islam au niveau européen.

La concurrence qui renforce la diversification des conceptions de l'islamité européenne peut représenter un élément productif et innovateur, notamment dans le domaine de la réflexion théologique. Mais elle empêche parallèlement une régulation plus centralisée des pratiques religieuses en Europe qui échappe déjà à une organisation unifiée dans la plupart des sociétés nationales. Dans cette perspective, la recherche d'une légitimité et d'une autorité, visible dans les différents espaces nationaux, se prolonge dans l'espace européen. L'absence d'instance régulatrice reconnue par les croyants et par les autorités politiques européennes comporte le risque que des conceptions de l'islam antagonistes aux valeurs de l'Union européenne trouvent plus facilement des adhérents parmi les musulmans. Une organisation ou une concertation des acteurs islamiques ne doit pas gommer les différences entre les tendances et les idées sur l'islam, mais définir et légitimer le cadre de la diversité des pratiques. Elle pourrait en effet dans cette perspective jouer un rôle de médiateur entre les croyants et les institutions nationales ou européennes, ce qui rendrait les dérives islamistes plus difficiles.

Néanmoins, l'individualisation du rapport à la tradition islamique rend l'organisation d'une ou plusieurs instances régulatrices de plus en plus complexe. En cela, la réalité sociale de l'islam en Europe ne se distingue en rien de celles du catholicisme ou du protestantisme. Malgré leur longue histoire d'institutionnalisation et de centralisation, ces traditions sont aussi confrontées à des phénomènes sectaires ou « intégralistes » qui mettent en cause le contrôle par l'institution religieuse. L'individualisme face aux préceptes islamiques et leur organisation ne se résume cependant pas à ce risque de dérives à la marge de la majorité des populations musulmanes, mais permet avant tout la conjugaison d'une subjectivité avec une religiosité fondée sur l'islam. En cela, l'appropriation des valeurs comme celles de la

mobilité, de l'autonomie individuelle ou de la liberté d'expression vont de pair avec l'europanisation de la description de soi comme musulman, ce qui engendre des constructions de lieux de mémoire religieuse sur le territoire européen et des compositions éthiques originales, comme par exemple le fait de combiner l'injonction religieuse de consommer de la viande hallal avec le souci pour une nourriture de qualité sanitaire élevée.¹⁷⁸ Sous cet angle de vue, « *les musulmans ne sont pas les ennemis de la modernité, mais ils en sont bien plutôt les produits* ». ¹⁷⁹ Ils deviennent porteurs parmi d'autres du pluralisme qui fonde l'Europe.

(178) Cf. Benkheira (M. H.): *Islam et interdit alimentaire : juguler l'animalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, et les débats sur religion et alimentation biologique, sans graisses animales, sans OGM, sans dioxine, etc. L'Union des Organisations islamiques a annoncé la naissance d'un nouveau certificat « Terroir du hallal » lors des rencontres annuelles du Bourget en 2001, en prenant en considération la triple exigence religieuse, sanitaire et gastronomique.

(179) Olivier Roy : « Quel Archaïsme ? », in *Autrement : Islam, le grand malentendu*, HS, n° 95, Paris, 1987, p. 207-213.

Conclusion

Mario Dehove *

Sans prétendre tirer une synthèse d'une réflexion riche et foisonnante, cette conclusion tente de dégager des textes qui précèdent et des discussions qu'ils ont suscitées lors du séminaire organisé en mai 2001 au Commissariat général du Plan quelques pistes d'analyse pour une réflexion d'ensemble sur la formation d'une société européenne en général.

1. Les paradoxes et énigmes de l'Europe des croyances religieuses

Ce séminaire a montré, d'abord, combien le panorama des croyances en Europe était contradictoire et énigmatique.

Un fait d'observation domine qui ne fait l'objet d'aucune contestation : toutes les enquêtes sociologiques confirment ce que Danièle Hervieu-Léger appelle « l'affaïssement des observances et le refus des prescriptions » : les Européens fréquentent de moins en moins les lieux de culte ; les appartenances religieuses se délitent ; la culture et l'habitus religieux se transmettent de moins en moins de génération en génération ; les pratiques, devenues plus flexibles et plus individualisées, ne s'inscrivent plus dans les cadres institutionnels traditionnels.

Ces évolutions se sont naturellement traduites par une crise institutionnelle profonde des grandes organisations religieuses européennes et de leur personnel spécialisé. Elles ont entraîné un effondrement des vocations et une dépopulation du corps sacerdotal qui, en retour, a précipité le déclin du sentiment et de la pratique religieux.

- Mario Dehove -

(*) Mario Dehove était chargé de mission auprès du Commissaire au Plan.

À ce point l'on pourrait conclure à la fin du religieux en Europe. Et aux deux questions posées à ce séminaire : la religion peut-elle contribuer à la construction d'une société européenne ? la construction européenne se traduit-elle par la constitution progressive de sociétés religieuses transfrontalières ? répondre par la négative. On serait ainsi naturellement amené à constater l'achèvement par la modernité de son œuvre de laïcisation et à chercher dans d'autres formes de croyances et dans d'autres modèles de pratiques les armatures symboliques possibles d'une éventuelle future société européenne. Et on observerait que si l'État-nation est né en Westphalie au milieu du XVII^e siècle des déchirures religieuses de l'Europe, et si ses frontières politiques actuelles restent encore marquées par cette fragmentation originelle, l'Union européenne ne saurait procéder d'une évolution inverse conduisant de l'intégration religieuse – ou des intégrations religieuses – à l'intégration même partielle des sociétés nationales.

Fin donc d'une illusion, de l'illusion religieuse ? On commettrait, en souscrivant à cette prophétie, une double erreur d'analyse.

La première serait d'identifier l'épuisement d'une certaine forme d'institutionnalisation du religieux à la fin du religieux lui-même. Parmi les pays de l'Union, la France pourrait être plus tentée que d'autres par cette assimilation tant la thématique de la laïcisation y est associée par l'État à la modernité, c'est-à-dire à la raison, au progrès et à la démocratie. Or, beaucoup de travaux de sociologie religieuse suggèrent que ce que l'on observe est plus le déploiement de nouvelles formes d'expression du sentiment religieux que sa dissipation définitive. Dieu n'est pas sorti des esprits des Européens. Ceux-ci continuent à faire référence au sacré, même si l'athéisme progresse, de façon d'ailleurs inégale selon les pays. Mais ces croyances prennent des formes tout à fait nouvelles : plus personnelles, plus relatives, plus mobiles, plus discrètes, moins ritualisées, elles s'opposent nettement aux formes rigides, immuables, collectives et publiques du passé.

La croyance religieuse s'inscrit ainsi, en un mot, dans un renouvellement du régime du symbolique, et ce renouvellement ne lui est pas propre.

Cette observation est d'une importance majeure pour l'Europe : d'une part, elle réintroduit la dimension symbolique dans le processus d'émergence d'une société européenne, c'est-à-dire les systèmes de croyance fondés sur d'autres principes que la raison, le calcul ou l'intérêt et faisant davantage appel à la passion, l'émotion et l'affection ; d'autre part, elle pose la question des rapports entre croyance (rationnelle et non rationnelle) et société sur une base nouvelle.

C'est cette nouveauté sociologique que résume bien la formule forgée par Grace Davie et citée à plusieurs reprises au cours du séminaire : « believing without belonging ». Or, elle renferme un premier paradoxe pour la question des relations entre croyances religieuses et société européenne. Si l'on observe bien une convergence des croyances en Europe, une certaine homogénéisation des pratiques, le mode de croire commun qui émerge est un mode « désociétisé » qui tend de moins en moins à faire lien entre les hommes. Les biens symboliques qui se forment sont en effet des biens de moins en moins échangeables, de plus en plus spécifiques à chaque individu. Les frontières religieuses intra-européennes s'affaissent bien comme les barrières commerciales se sont abaissées en leur temps, mais le religieux produit des biens symboliques qui contrairement aux biens matériels produits par l'économie font de moins en moins l'objet de commerce entre les hommes, par leur nature même. L'Europe dissoudrait donc la trame sociale et politique des sociétés nationales sans rien reconstituer d'équivalent à son échelle, ce que certains de ses critiques lui reprochent.

Sortir du paradoxe mis en évidence par la formule de Grace Davie implique d'admettre que le recul des grandes religions ne concerne que la seule dimension strictement communautaire du processus d'identification religieuse (les marques sociales et symboliques définissant les frontières du groupe religieux), sans que les autres dimensions, éthique, culturelle et émotionnelle, qui participent tout autant que la précédente aux liens entre croyance et société, aient subi la même érosion¹⁸⁰. C'est dans cette voie que se sont engagées toutes les contributions présentées dans cet ouvrage. Cette voie ouvre des perspectives nécessairement multiples dès lors que cette formule signifie non pas qu'il n'y a plus de relation entre croire et appartenir, mais que cette relation ne se suffit plus à elle-même, qu'elle n'a plus l'univocité qu'elle pouvait avoir auparavant.

La seconde erreur que l'on pourrait commettre consisterait à considérer que c'est la modernité en tant que telle qui serait à l'origine de ces évolutions. Ce serait méconnaître la dimension proprement européenne de cette métamorphose des régimes de croyance. Or celle-ci est attestée par les enquêtes internationales sur les croyances : dans les autres pays, même parmi les plus modernes, notamment aux États-Unis, les systèmes de croyances subissent sans doute des inflexions comparables, notamment dans les populations jeunes, mais elles n'ont pas l'ampleur de celles que l'on observe en Europe.

(180) Cette décomposition analytique du sentiment d'appartenance religieuse est empruntée à D. Hervieu-Léger (*Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999).

- Mario Dehove -

D'où un nouveau paradoxe : si cette évolution est l'œuvre de l'hypermodernisme – le modernisme retournant contre lui-même les armes de la critique et du doute – comme le suggère Jean-Paul Willaime, pourquoi se déploie-t-elle seulement en Europe et non pas dans d'autres pays qui n'ont rien à envier à l'Europe en matière de modernité ? À quoi tient cette singularité ? Et quelle est la place de l'intégration européenne dans ce processus compte tenu du fait, d'ailleurs, que cette évolution affecte aussi des pays européens qui ne sont pas membres de l'Union européenne ?

Cette question est d'autant plus pertinente que l'on observe du côté de l'islam – qui ne fait pas partie du socle judéo-chrétien mais qui est intimement lié à l'histoire politique récente de l'Europe – une même diversité de formes de religiosités, une même mosaïque d'expressions différentes d'un fonds religieux commun, sans que cet essaimage se traduise par l'éclatement pur et simple des cadres de la sociabilité communautaire. Au contraire même, cette diversité permet de structurer souplement les relations entre les autorités publiques et les familles, à travers le cadre associatif.

Les évolutions qui remodelent aujourd'hui les systèmes de croyances en Europe sont récentes. Leur principale conséquence, la plus visible en tout cas, est la crise des grandes institutions religieuses traditionnelles. Cette crise se manifeste d'abord par le desserrement de l'emprise qu'elles exerçaient sur les consciences et les corps. Elle se traduit aussi par le dépassement (relatif) des rivalités et des concurrences qui les opposaient : les grandes différences confessionnelles qui structuraient autrefois le champ religieux européen ne sont plus ni comprises ni perçues par les croyants. Ceux-ci veulent en effet inscrire leur foi dans des cadres à la fois plus souples et plus personnels. Cette évolution favorise l'émergence d'institutions de taille plus réduite qui, sans être des sectes, offrent des modalités de pratique et des formes de croyances collectives plus conformes aux attentes des croyants.

Mais l'influence du religieux sur les sociétés ne saurait se limiter à l'emprise actuelle et directe que les institutions exercent sur les pratiquants et les croyants. Par ce que Danièle Hervieu-Léger appelle le « travail civilisationnel » qu'ils opèrent dans la très longue durée, les religions et les systèmes de croyances continuent longtemps après leur déclin à imprégner et façonner les cultures et les différences culturelles. Ne serait-ce que parce que c'est dans leurs fonds symboliques lentement accumulés et façonnés que les nouvelles croyances puisent pour partie leurs matériaux de base.

D'où un dernier paradoxe des croyances en Europe : ce n'est pas parce que les grandes religions européennes subissent une crise profonde qu'à travers leur héritage et l'influence qu'elles exercent sur les nouvelles formes

de croyances et de sociabilité religieuse ou non religieuse, elles ne sont susceptibles d'influencer ni ne façonner encore de manière puissante, bien que sourde, le processus d'émergence d'une société européenne.

Une des grandes leçons que l'on peut tirer de ce séminaire est que l'avenir du religieux et plus généralement des croyances symboliques en Europe est très ouvert, et que l'on ne pourra appréhender son rôle futur que de façon hypothétique en identifiant les logiques des évolutions actuelles ou des expériences nouvelles qu'elles font naître.

Ainsi le registre du symbolique n'échappe pas à la grande loi de la construction européenne : ce qui émerge est inédit et ne se compare ni à ce qui préexistait dans les pays membres de l'Union, ni à ce que l'on peut observer dans d'autres pays, même très comparables. Il participe également du même risque : voir se défaire ce qui existe à l'échelle nationale sans que se recompose à l'échelle de l'Europe quelque chose d'équivalent, même dans des modalités nouvelles.

2. Quatre grandes lignes de déploiement possibles

Le champ religieux est donc soumis aujourd'hui en Europe à une crise majeure qui se traduit par le déclin rapide des grandes institutions religieuses du passé et la recomposition du sentiment religieux autour de nouveaux modèles.

Cette crise ne pourra être surmontée que par l'invention d'institutions religieuses adaptées aux nouvelles formes du sentiment religieux et d'expression des croyances, à partir de modèles complètement nouveaux ou inspirés de modèles anciens réactualisés.

Le séminaire a montré que l'on pouvait discerner dans l'expérience religieuse actuelle l'ébauche de quatre modèles possibles susceptibles de résoudre le conflit entre les formes nouvelles du croire et les grandes institutions religieuses traditionnelles : un nouvel œcuménisme, une redéfinition des domaines respectifs du monde matériel et de l'au-delà, le renouveau du pèlerinage et enfin l'extension du modèle diasporique. C'est dans ces quatre directions que le sentiment religieux nouveau tend à rechercher les formes institutionnelles de son accomplissement. Leur analyse est évidemment cruciale pour la compréhension de la place du religieux dans les sociétés européennes et dans l'éventuel processus de leur fusion dans une seule et même société européenne. Mais elle va sans doute bien au-delà du seul domaine religieux dans la mesure où certains de

- Mario Dehove -

ces modèles institutionnels, en totalité ou en partie, paraissent pouvoir être transposables dans d'autres champs de pratiques symboliques.

Car cette crise du religieux peut ne pas trouver d'issue dans le religieux et pour exister la société européenne, si elle doit exister un jour, devrait alors inventer d'autres armatures symboliques et culturelles que les religions.

2.1 L'œcuménisme ou le dialogue interconfessionnel

Une des premières hypothèses qu'il faut explorer est que la crise que subissent aujourd'hui les grandes institutions religieuses est transitoire, et que leur redressement dont on peut observer quelques signes va se confirmer et se renforcer. Dans cette perspective, on peut se demander si le lien très fort qui noue, en Europe, le politique et le religieux n'est pas susceptible de perdurer et même de se reformer pour redonner une charge et une valeur symboliques aux différences nationales, à l'intérieur de la trame commune constituée par le fonds commun judéo-chrétien. Dans son style politique propre, dans son modèle de relation de la religion à l'État, dans ses structures éthiques et symboliques spécifiques, chacune des sociétés européennes continuerait à porter au présent la marque de l'enracinement religieux qui lui est propre, selon l'expression de Danièle Hervieu-Léger.

La religion, sous une forme renouvelée, demeurerait ainsi une composante essentielle de la citoyenneté en Europe sous ses différentes formes et même sous la forme en apparence étrangère de la laïcité. Elle resterait au principe des différenciations européennes interreligieuses (l'Europe protestante opposée à l'Europe catholique distincte de l'Europe orthodoxe, judaïque et musulmane) et intrareligieuses (les différentes manières d'être catholiques ou protestants...). Et celles-ci demeureraient des ressorts essentiels de la dynamique culturelle et civilisationnelle du continent européen.

Il faudrait alors attendre sans doute peu de chose de la religion pour la formation d'une société européenne, sinon que par un dialogue interconfessionnel suffisamment intense, les protectionnismes religieux et spirituels qui se sont dans le passé opposés à cette intégration, soient progressivement désarmés. On observerait alors dans le domaine du religieux et du commerce des biens symboliques une évolution semblable à celle que l'on a pu constater dans d'autres domaines, notamment dans le domaine économique, à savoir la démocratisation des rivalités et la dépolitisation des enjeux par l'acceptation d'une concurrence pacifique et d'échanges loyaux, mais sans fusion des institutions nationales.

Jean-Paul Willaime, en montrant combien l'Europe est à la fois un facteur de tensions confessionnelles et un facteur d'œcuménisme, suggère que si la construction d'une société religieuse européenne ne dépendait que des grandes institutions traditionnelles un équilibre entre les croyances actuelles serait sans doute possible. Cet équilibre exigerait cependant un travail de mémoire placé sous le signe de l'identité européenne.

Aucun signe n'existe aujourd'hui qu'il est possible d'aller au-delà dans le cadre des grandes institutions actuelles. Le dialogue interconfessionnel a peu de chance de conduire à une dissolution progressive des frontières entre cultures et religions. L'Union européenne pousse pourtant dans ce sens, dans le but de combler le déficit spirituel d'une Europe marquée du sceau de l'économie et de la finance. Le projet « Une âme pour l'Europe » tendait à favoriser les échanges de vue et les discussions transconfessionnels et transnationaux sur le projet européen lui-même.

Mais comme le montrent Bérengère Massignon et Wojtek Kalinowski, les grandes institutions religieuses ne portent au projet communautaire qu'un intérêt récent même si les grands responsables de la démocratie chrétienne y ont joué dès le départ un rôle éminent. Les Églises se sont surtout attachées jusqu'à maintenant à accroître leur influence sur les grands choix politiques européens, en resserrant, de façon très traditionnelle, leurs liens inter-institutionnels souvent informels avec les institutions de l'Union et en accroissant leur présence à Bruxelles. Elles se constituent ainsi en ce que la science économique reconnaît comme des *issues networks* ou des « groupes de pression » capables de se rassembler autour d'un enjeu spécifique. Mais elles ne forment pas encore pleinement, à cause des divisions historiques et du caractère économique de l'intégration européenne, des *policy communities* ou des « sociétés morales » partageant une même vision du monde et entretenant des relations denses et stables visant à la construction d'une vision commune des enjeux, notamment européens.

Ce modèle suppose-t-il une « déterritorialisation » des collectivités religieuses de base ? L'Église catholique s'est engagée dans cette voie en 1983 avec la réforme de la paroisse qui met l'accent sur la communauté elle-même plutôt que sur le prêtre et sur la continuité de l'action plutôt que sur l'exercice sporadique du rite. Elle tend à banaliser la paroisse en lui donnant la forme d'une simple association afin que la « *communauté ne tourne plus autour du prêtre mais que le prêtre tourne autour de la communauté* ».

Mais cette réforme institutionnelle est lourde de dilemmes et de conflits, comme le rappelle Olivier Bobineau, et elle est loin d'avoir apporté la preuve qu'elle pouvait revitaliser la pratique religieuse des catholiques.

- Mario Dehove -

Demeurerait de toute façon, dans la perspective de ce renouveau des grandes institutions religieuses, la question de l'islam, et, dans le cadre de l'élargissement, de l'orthodoxie (dont tous les participants ont souligné l'importance pour l'Europe sans néanmoins aller au-delà). Seuls les catholiques, puis les protestants, ont, en effet, répondu aux appels de l'Union européenne.

2.2 Une nouvelle répartition entre les choses d'ici-bas et les promesses de l'au-delà

Deuxième possibilité : les évolutions des pratiques et des croyances que l'on observe en Europe pourraient témoigner d'un grand bouleversement de la place du religieux dans les sociétés européennes, comparable par sa profondeur et son ampleur à celui qui a marqué l'expulsion du transcendantal de la sphère publique à l'avènement de l'ère moderne. C'est la conjecture qu'explore avec précaution Danièle Hervieu-Léger.

Ces évolutions traduiraient moins un nouveau stade de la sécularisation que le déplacement de la frontière entre ce qu'elle appelle le domaine de l'intramondain et celui de l'extramondain, c'est-à-dire entre ce que la vie doit normalement apporter à chacun et ce qui n'est accessible, pour le croyant, que dans l'au-delà.

Ce déplacement serait d'abord dû à l'avènement d'une société rassasiée, définitivement débarrassée de la « peur de manquer ». Cette révolution de la réplétion élémentaire qui serait au fondement d'une nouvelle expérience de l'insécurité arracherait du territoire du divin un fragment essentiel de l'idéal de l'accomplissement et de l'aspiration au bonheur.

Il serait ensuite lié à la généralisation et à l'approfondissement de l'expérience démocratique au-delà de la sphère politique, et notamment dans la sphère familiale. L'affaiblissement des formes d'exercice traditionnelles de l'autorité au sein de l'institution dans laquelle la religion puisait ses formes d'expression symboliques les plus naturalisantes a en retour érodé par projection l'adhésion aux croyances qui s'exprimaient à travers elle.

Il serait enfin la conséquence de l'établissement d'un nouveau rapport à la nature induit lui-même par l'avènement de nouvelles sciences, comme la génomique, et de nouvelles techniques, comme le clonage. Insensiblement, l'idée que la nature peut être domestiquée céderait la place à l'idée qu'elle peut être réinventée, voire inventée. En repoussant encore plus loin les frontières du domaine de ce qui est permis aux hommes et en affaiblissant encore un peu plus la représentation d'une nature comme ordre, les progrès

du savoir provoqueraient un nouveau vacillement des processus par lesquels sont produits collectivement les grandes valeurs du sens commun – la doxa – et leur projection dans le religieux.

Cette perspective se heurte sans doute à quelques objections : le rapport à la nature qu'elle suppose est-il vraiment nouveau ? le sens de son évolution sonne-t-il la fin de l'illusion scientiste d'asservissement sans limite de la nature à la science plutôt que son accomplissement ?

Mais, elle a sans conteste le mérite d'ouvrir de nouveaux horizons à la réflexion sur la société européenne, et des horizons contrastés.

Cette thèse peut en effet signifier la fin du religieux *actif* en Europe. Ne demeurerait en effet des grandes religions que leurs empreintes culturelles et leurs traces civilisationnelles *invisibles* telles que l'expérience de l'autonomie et l'ambition de maîtriser la nature. Seraient-elles suffisantes pour distinguer l'Europe des autres socles civilisationnels ? Et notamment des États-Unis, car on voit mal pourquoi ceux-ci pourraient échapper à terme au même destin ? La société européenne ne risquerait-elle pas de se fondre dans une société sans frontières culturelles, universelle et agnostique ? Cette homogénéisation ne ferait-elle pas perdre à l'Europe l'humus fécond de sa diversité ?

Mais cette thèse peut aussi signifier, comme le suggère D. Hervieu-Léger, le retour de la violence culturelle au sein même de l'Europe, comme elle semble avoir fait déjà retour aux États-Unis. Cette violence pourrait être engendrée par le raidissement religieux d'une fraction de la société européenne prise de vertige devant le vide eschatologique et l'état d'incertitude spirituelle radicale que laisserait derrière elle cette progression de l'espace de la vie matérielle dans les anciennes terres de la vie après la mort promise par les grandes croyances religieuses.

De toute façon cette alternative – agnosticisme général ou nouveaux affrontements culturels – impliquera probablement un affaiblissement des barrières culturelles nationales favorable à l'intégration « sociétale » de l'Europe. Elle impliquera aussi la constitution à l'échelle des nations – et sans doute aussi de l'Europe – d'un nouvel espace public où pourront pleinement s'accomplir ces nouvelles identités religieuses et culturelles. Car l'individualisation des croyances culturelles et religieuses s'accompagne, là encore paradoxalement, d'une volonté croissante de les exprimer publiquement.

2.3 Les formes nouvelles d'une religiosité pèlerine

- Mario Dehove -

Autre hypothèse que l'on peut tirer du séminaire : le développement de formes de sociabilité religieuse chrétienne mobiles et modulables susceptibles de relayer les anciens modèles toujours offerts par les grandes institutions traditionnelles. Les succès des Journées mondiales de la Jeunesse et des grands pèlerinages historiques tels que ceux de Compostelle ou de Chartres témoignent de l'attrait qu'exerce à nouveau la figure du pèlerin sur les croyants et aussi les non croyants, notamment les jeunes. Et de ce point de vue, Taizé est un laboratoire. C'est là en effet comme Fabien Gaulué le montre que tente de se définir une stratégie innovante de reconquête des esprits et des corps par les grandes religions et de s'élaborer un compromis entre les attentes nouvelles des croyants, au premier rang desquelles celles des jeunes, et la préservation de ce qui est regardé comme l'essentiel du fonds et de la tradition chrétiens.

Si ce modèle exerce une attraction croissante, c'est d'abord parce qu'il offre les possibilités d'une identification religieuse, sinon conforme, du moins compatible avec les nouvelles aspirations juvéniles : rôle central de l'émotion, dépaysement liturgique, cosmopolitisme, renouvellement du système symbolique d'appartenance, variété des registres d'adhésion et d'expression de la foi, diversité des expériences personnelles et libre confrontation des croyances.

Mais c'est aussi parce qu'il parvient à canaliser ces attentes flottantes en les enserrant dans un maillage de règles strictes, en nombre limité, constituant le foyer de l'expérience chrétienne du sacré, et dont le respect est constitué comme un sceau d'authenticité : mode de vie dépouillé, respect de rythmes communs, participation aux trois temps de prière comme les moines, reconnaissance de l'office comme le moment le plus intense de la vie communautaire.

Mais ce modèle a aussi de nombreuses affinités électives avec l'expérience européenne. Son origine est liée au traumatisme de la Deuxième guerre mondiale. Il vise le retour à l'unité et le dépassement des frontières nationales et religieuses. Il expérimente le dépassement des barrières linguistiques par l'élaboration d'un rituel commun susceptible d'accueillir des émotions partagées. Il cultive le goût de la différence et la volonté de réconciliation. Il inscrit l'œcuménisme moins dans des accords formels et des équilibres institutionnels que dans une démarche dynamique et pragmatique visant à transgresser dans la pratique les frontières identitaires et à trouver un nouvel équilibre avec la tradition.

De façon générale, les formes organisées de la religiosité pèlerine qui prolifèrent aujourd'hui combinent efficacement le réemploi des ressources de la tradition chrétienne avec les formes individuelles et autovalidantes du croire des nouvelles générations de croyants.

2.4 Le modèle diasporique

Les grands flux migratoires de la fin du siècle dernier ont étendu et renouvelé la portée du fait diasporique en Europe, même si celui-ci demeure encore minoritaire. Algériens, Africains sub-sahariens, Turcs, Pakistanais..., à la fois dispersés et concentrés en France, Allemagne, Angleterre..., obligent l'Europe à s'interroger sur les implications multiples de cette réalité multiculturelle en son sein et sur la place des religions dans l'affirmation identitaire, la stabilisation et l'intégration de ces populations.

Chantal Saint-Blancat et Régine Azria suggèrent nombre d'hypothèses d'évolution future, de l'intégration pure – avec éventuellement des « *réveils identitaires* » sporadiques – à l'affirmation communautaire rigide. Toutes sont plausibles, tant sont forts et sont complexes les conflits matériels et symboliques dont le modèle diasporique est porteur. Modèle d'hybridation, la condition diasporique est loin d'être stable car c'est un processus éminemment dynamique. Elle peut être dissoute par la modernité et la construction européenne qui relativisent les oppositions fortes sur lesquelles elle repose. Elle peut au contraire se constituer en « *sanctuaire subversif* ».

Mais comme le montrent aussi ces contributions, le modèle diasporique intéresse l'Europe au-delà du destin en son sein de ces communautés d'origine extra européenne. L'Union européenne a en effet peut-être beaucoup à apprendre de ce modèle de construction identitaire pluriréférentiel complexe, nouant étroitement par les ressources de la symbolique des espaces (ici et ailleurs) et des temps (le présent et le passé) qui ne s'inscrivent pas dans la continuité historique et spatiale. Il peut être regardé comme un modèle intermédiaire de socialisation entre les deux modèles extrêmes (un économiste parlerait de « *solution en coin* ») que sont le pur nomadisme, qui ignore le territoire, et le modèle de l'État-nation, qui fait au contraire du territoire un référent dominant.

En effet, dans le modèle diasporique le groupe tire son unité d'une expérience commune de la dispersion et de la volonté de maintenir la mémoire vivante de sa propre continuité. Il doit faire coexister deux espaces d'appartenance et de socialisation. L'espace du lieu d'émigration qui est celui de l'intégration, et l'espace diasporique où se maintiennent les contacts interpersonnels avec le pays d'origine et les autres diasporas. Ce mouvement se réalise à la fois par la préservation de la mémoire de l'origine (ce que Régine Azria désigne par « l'ailleurs absent ») et par la constitution de la mémoire de la perte. Le ciment symbolique des sociétés

- Mario Dehove -

diasporiques est puisé dans un réservoir de croyances et de traditions alimenté à une source unique : origine commune, traumatisme commun, arrachement commun, menace commune. La diaspora est une communauté à part entière qui entrelace un système de valeurs et de croyances singulier avec un système de relations personnelles et de dispositifs de socialisation spécifiques.

Cette modalité de construction d'une identité composite et d'une continuité collective vivante et structurée dans un cadre transnational et pluriel est sans doute formellement un des modèles de dépassement des frontières communautaires nationales qui pourrait se révéler le plus prometteur pour la société européenne future, dans la perspective d'un développement des mouvements migratoires entre pays européens.

Reste qu'aujourd'hui, le modèle diasporique, principalement extra-européen, fait jouer un grand rôle à la religion commune dans l'élaboration de l'ailleurs absent.

S'il devait être une des composantes essentielles de l'armature de la société européenne du futur, devrait-il laisser une place aussi importante à la religion (ce qui pourrait signifier une reconfessionnalisation des sociétés européennes) ou bien pourrait-il se constituer de la même manière autour de croyances non religieuses ?

De toute façon devrait apparaître, à l'échelle de l'Union européenne, un cadre fédérateur, notamment symbolique, capable d'assurer la coexistence toujours problématique d'un système aussi divers et conflictuel de formes d'allégeances.

Postface

Jérôme Vignon *

Même convoquée un samedi, en dehors donc des heures ouvrables, cette rencontre des spécialistes des religions dans un des palais de la République, qui plus est sous l'œil comminatoire de la « Marseillaise », a quelque chose d'insolite. Car le lieu de cette réunion, au premier étage du Commissariat général du Plan, est dominé par une vaste représentation photographique de l'illustre sculpture de Rude, appelant aux armes les citoyens.

En cette salle, l'égérie républicaine illustre moins le sursaut révolutionnaire contre l'étranger que « l'ardente obligation », figure légendaire de la planification à la française évoquée par le général de Gaulle en personne, lorsque, de son style inimitable, il désignait ce qui, sans être autoritaire, sans avoir force légale, s'imposait néanmoins à la conscience commune au nom d'une vision partagée de l'avenir.

La République française, aujourd'hui encore réputée pour être le plus laïc des États européens, devrait-elle trouver dans l'inspiration religieuse la source d'une nouvelle ardente obligation ? Faudrait-il donc revenir sur deux siècles de patientes reconstitutions de l'identité nationale, construite à partir de l'idéal des Lumières c'est-à-dire délivrée de toute croyance particulière, matrice d'une citoyenneté ouverte à tous, sans distinction de races ni de religions ?

Tel n'était pas, à les entendre présenter leurs idées et leurs thèses, à les écouter s'expliquer et débattre, le point de vue des spécialistes des religions réunis par le Commissariat général du Plan de divers horizons français et

(*) Jérôme Vignon, Conseiller principal de la Commission européenne, a présidé le

- Jérôme Vignon -

séminaire au cours duquel les textes rassemblés dans ce texte ont été présentés et discutés.

européens. On aura d'ailleurs noté que le seul ecclésiastique présent s'est exprimé avec une netteté particulièrement rigoureuse, faisant l'apologie de la laïcité, comme manifestation publique de l'autonomie du pouvoir politique à l'égard de toute référence religieuse.

Alors de quoi s'agissait-il ? L'échange éclaire d'une certaine manière l'intention des initiateurs de la réunion. En rassemblant divers spécialistes, universitaires, notamment sociologues, des religions, en élargissant leur contribution à la dimension européenne, cet échange a permis d'observer et dans une certaine mesure de comprendre ce qu'il faut bien désigner comme *une vitalité persistante du fait religieux*, par-delà les apparences d'un déclin de la pratique religieuse, confirmée en Occident du moins par tous les tests statistiques.

Observer et, le cas échéant, interpréter les faits de société, telle a toujours été la démarche du Commissariat général du Plan, tout au moins à cette phase préliminaire si passionnante de l'auscultation qui précède le diagnostic.

Quel message se dégage de cette auscultation ? En le formalisant, on ne saurait faire abstraction d'un parti pris. Je dois donc confirmer le lien : c'est celui d'un croyant, d'un homme religieux. Ce qu'il m'a dès lors semblé entendre, ce n'est pas une dénonciation, ni une apologie de « l'influence contemporaine des religions sur la vie publique ». C'est plutôt une manière de les considérer – les religions – comme une ressource bien venue, dans le contexte présent de la modernité : confrontée à un progrès technologique à maints égards bouleversant ; aux prises avec une mobilité et un dépaysement croissants ; accompagnée d'un brassage culturel inégalé au cours du siècle passé, y compris dans le cas français. Dans ce contexte, les religions, notamment mais pas seulement monothéistes, constituent selon les experts une triple ressource, chez nous comme ailleurs :

- ressource culturelle répondant aux besoins de construction d'une identité, dont les racines permettent de vivre le changement ;
- ressource morale, répondant à un besoin de cohérence personnelle, dans une société où la multiplication des droits individuels sollicite les choix et stimule en ce sens l'autonomie, comme antidote aux conformismes d'un certain utilitarisme ambiant ;
- ressource éthique enfin, lorsque l'innovation technologique et le libéralisme économique obligent à poser des règles collectives dont les sources naturelles du droit n'offrent plus l'inspiration.

À dessein, j'utilise ce mot de ressources. Il me semble en effet fidèle à la discussion, à la fois neutre et ouvert, si ces deux qualificatifs peuvent coexister. Plus neutre en effet que les mots de « repère » avec sa connotation moralisante ou de « résistance », avec les aspects régressifs tels qu'on les a vu s'affirmer sur la scène mondiale le 11 septembre 2001. Ouvert néanmoins sur l'idée que le fait religieux, s'il était mieux reconnu, y compris dans une société aussi laïque que la société française, pourrait contribuer au renforcement de la cohésion sociale tout entière.

Ce qui nous semble neuf, en revanche, c'est la double qualité de ressource morale et de ressource éthique, attachée au fait religieux.

N'assistons-nous pas aujourd'hui à une forme de collusion objective entre un libéralisme économique privilégiant le court terme et s'en remettant à des mécanismes d'ajustements spontanés, et d'autre part une recherche utilitariste au plan individuel fondée sur l'idée que chacun est en droit de jouir de ce qu'il a acquis et si possible d'obtenir pour lui-même tout ce que la technique, le progrès peuvent désormais engendrer. On pourrait illustrer cette collusion par de très nombreux exemples ; ils nous diraient que, dans le contexte culturel d'aujourd'hui, marqué par le « retour du sujet », le politique, s'il veut changer la vie, a plus besoin aujourd'hui qu'hier que les citoyens soient eux-mêmes prêts à « changer leur cœur », paraphrasant ici le poète Pierre Emmanuel. Ne sommes-nous pas parvenus à un stade de maturité, tant personnel que collectif, où la délibération des enjeux publics gagnerait à être informée, nourrie par des contributions religieuses au pluriel, capable précisément de relier des normes morales à une éthique de l'action publique ? Puisqu'il s'agit en fait de contribution religieuse, il serait tout aussi juste de parler de contribution spirituelle au singulier, c'est-à-dire fondée sur les convictions et les expériences vécues qui ne se réduisent pas à ce que la seule raison elle-même est capable de prouver ou de justifier.

Prenant une petite casquette de responsable européen, je voudrais ajouter que nous ne pouvons pas, nous qui nous préoccupons de politique, conseillons le politique, accompagnons notamment le cheminement de l'intégration européenne, nous passer d'un minimum de compréhension de ce qui a été appelé modestement « les tendances religieuses » par Danièle Hervieu-Léger. Si on ne fait pas l'effort d'analyse auquel elle nous a invités, on ne peut pas comprendre les raisons profondes de la désaffection des citoyens, de l'opinion publique à l'égard, en général, des institutions politiques et du renouveau de la citoyenneté ; on ne peut pas comprendre pourquoi il est tellement difficile de réconcilier l'aspiration à des valeurs collectives, dont on nous a dit qu'elle était bien présente, et l'appropriation individuelle des comportements. On ne peut pas comprendre, si on n'a pas fait le

- Jérôme Vignon -

chemin que ce séminaire nous a aidés à faire, que la démocratie est en danger, en difficulté, à moins de reconnaître le rôle qu'a joué la tradition religieuse et humaniste comme substrat institutionnel, comme source de travail structurant pour les valeurs collectives, y compris dans le contexte de la sécularisation. On ne peut pas non plus comprendre que si ce travail collectif lui-même est mis à mal, ou fortement questionné par de nouvelles tendances (globalisation ou nouvelles attitudes), c'est le cœur même du lien social qui est affecté.

Religion veut dire relier. Pour les Européens – qui sont en train d'essayer de construire un État, qui veulent bâtir un lien social essentiellement sur la diversité, sur la promotion de la diversité comme valeur pouvant fonder une unité – ne pas percevoir la connivence, l'intimité, la possibilité même d'un lien social (unité dans la diversité) et la possibilité pour les composantes religieuses monothéistes et spécialement islamiques aujourd'hui de renouveler le fonds européen, ce serait à mal escient que leurs responsables politiques feraient appel aux « sources d'art », comme ils les nomment parfois, pour se redonner une motivation supplémentaire et mettre de leur côté la citoyenneté.

La condition pour pouvoir remettre dans le jeu démocratique ces sources structurantes de l'identité collective que sont les religions et l'humanisme est de les regarder pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pas seulement des composantes de la société civile, mais des composantes qui se disent elles-mêmes avoir une vocation anthropologique. Écouter ce que disent d'elles-mêmes les composantes religieuses de la société civile est indispensable, même si on ne le partage pas, pour pouvoir leur permettre de jouer pleinement leur rôle et comprendre pourquoi, aujourd'hui, elles sont en train de sortir du domaine privé pour entrer, comme nous l'a dit Grace Davie, dans la sphère publique, exprimer ce qu'elles ont à dire, rendre public ce en quoi elles sont travailleuses à la constitution d'une conscience commune et de valeurs collectives. Le défi est au moins aussi grand pour les religions. Dans le contexte de la globalisation, elles pourraient tout simplement endosser le costume identitaire qu'on les invite à revêtir, se replier sur elles-mêmes. Il ne va pas de soi qu'elles ne le fassent pas.

Il y a aussi dans le monde religieux un travail de dépouillement, d'ouverture, de fidélité aux sources anthropologiques. Nous avons entendu plusieurs témoignages qui comportaient justement ces trois dimensions, que ce soit à travers la diaspora et le rôle que jouent les femmes ; à travers Taizé et sa capacité à exprimer l'attente des jeunes ; à travers la possibilité d'un islam européen qui s'acculture.

- ANNEXES -

ANNEXE 1

Personnalités ayant participé au séminaire « Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne » le 5 mai 2001 au Commissariat général du Plan

Président :

Jérôme VIGNON

Conseiller principal de la
Commission européenne
64, rue Louis Hap
B-1040 Bruxelles

Pierre BRÉCHON

Professeur de sciences politiques
à l'IEP de Grenoble,
chercheur au CIDSP
CIDSP – BP 48
38040 Grenoble Cedex 9

Membres :

Régine AZRIA

Chargée de recherche à l'EHESS,
chercheur au Centre d'études
interdisciplinaires des faits religieux
(CEIFR)
54, bd Raspail
75006 Paris

Jean CARPENTIER

Président de l'Association Religions-
Citoyenneté-Laïcité (ARELC)
38, cours de Vincennes
75012 Paris

Françoise CHAMPION

Chargée de recherche au CNRS,
membre du Groupe de sociologie des
religions et de la laïcité (GSRL-
IRESKO)
59-61, rue Pouchet
75849 Paris Cedex 17

Albert BASTENIER

Professeur d'anthropologie et de
sociologie à l'université catholique
de Louvain - ANSO
1, Place Montesquieu
B-1348 Louvain-La-Neuve

Alain CORDIER

Président du directoire
Groupe Bayard Presse
3-5, rue Bayard
75008 Paris

Olivier BOBINEAU

Doctorant IEP
45, rue Sainte-Barbe
53000 Laval

Grace DAVIE

Reader in the Sociology of Religion
Department of Sociology
University of Exeter
Armory Building
Exeter EX4 4RJ– UK

- Personnalités ayant participé au séminaire -

Mario DEHOVE

Chargé de mission auprès du
Commissaire au Plan
18, rue de Martignac
75700 Paris 07 SP

Christian DEUBNER

Directeur du Groupe
de recherche I (Europe)
Stiftung Wissenschaft und Politik
Ludwigkirchplatz 3-4
D- 10719 Berlin

Michel DUBOST

Évêque d'Évry
21, cours Romero
BP 170
91006 Évry Cedex

Driss EL YAZAMI

Vice-président de la Ligue
des droits de l'Homme
27, rue Jean Dolent
75014 Paris

Frère ÉMILE

Communauté de Taizé
71250 Taizé-Communauté

Jean-Claude ESLIN

Membre du comité de rédaction
Revue « Esprit »
212, rue Saint-Martin
75003 Paris

Richard FISCHER

Pasteur
Conférence des Églises européennes
8, rue du Fossé-des-Treize
67000 Strasbourg

Fabien GAULUÉ

Doctorant EHESS
33, rue du Laos
75015 Paris

Mario GIRO

Communauté de Sant'Egidio
Piazza S. Egidio 3/a
I-00153 Roma

Alain GOLDMANN

Grand rabbin du Consistoire
israélite de Paris
52, rue Lhomond
75005 Paris

Danièle HERVIEU-LÉGER

Directrice d'études à l'EHESS,
directrice du Centre d'études
interdisciplinaires des faits religieux
54, boulevard Raspail
75006 Paris

Véronique HESPEL

Commissaire adjoint
Commissariat général du Plan
18, rue de Martignac
75700 Paris 07 SP

Wojtek KALINOWSKI

Doctorant EHESS
Maison des étudiants suédois
7F, boulevard Jourdan
75690 Paris

Moussa KHEDIMELLAH

Doctorant EHESS
16, rue Jules Bourdais
75017 Paris

Patrick LE GALÈS

Chargé de recherche au CNRS-
CEVIPOF
Maison des sciences de l'Homme
54, boulevard Raspail
75006 Paris

Patrick LUSSON

Chef de la Mission prospective et
stratégie d'agglomération
Communauté urbaine de Lyon
BP 3103
69399 Lyon Cedex 03

Bertrand du MARAIS

Maître des requêtes
au Conseil d'État
1, place du Palais-Royal
75001 Paris

Bérengère MASSIGNON

Doctorante allocataire de recherche
de l'EPHE-GSRL
6, rue de la Source
75016 Paris

Henri MENDRAS

Directeur de recherche émérite
au CNRS,
conseiller scientifique à l'OFCE
69, quai d'Orsay
75340 Paris Cedex 07

Francis MESSNER

Directeur de recherche au CNRS,
directeur du Centre société, droit
et religion en Europe
23, rue du Loess
67037 Strasbourg Cedex 02

Jean-Louis QUERMONNE

Professeur émérite à Sciences Po
295, rue Saint-Jacques
75005 Paris

Anne-Florence QUINTIN

Chercheuse à l'EHESS
51, avenue Léonard de Vinci
92400 Courbevoie

Chantal SAINT-BLANCAT

Professeur associé au Département
de sociologie – Université de Padoue
8 Via San Canziano
I-35122 Padova

Gioia SCAPPUCCI

Commission des évêques de la
Communauté européenne (COMECE)
42, rue Stévin
B-1000 Bruxelles

Hippolyte SIMON

Evêque de Clermont-Ferrand
23, rue Pascal
63000 Clermont-Ferrand

Nicolas TENZER

Chef du Service de l'évaluation
et de la modernisation de l'État
Commissariat général du Plan
18, rue de Martignac
75700 Paris 07 SP

Paul VALADIER

Professeur de philosophie morale
et politique – Centre Sèvres
35 bis, rue de Sèvres
75006 Paris

Éric VINSON

Service pastoral d'études politiques
(SPEP)
68, rue Didot
75014 Paris

Michel WAGNER

Membre de la Commission nationale
consultative des droits de l'Homme
32-34, avenue Balzac
92410 Ville-d'Avray

Jean-Paul WILLAIME

Directeur d'études à l'EPHE,
directeur adjoint du Groupe
de sociologie des religions
(GSRL-IRESKO)
59-61, rue Pouchet
75849 Paris Cedex 17

ANNEXE 2

Sigles et acronymes

AEFJN	Réseau Afrique-Europe Foi et Justice
AOES	Association œcuménique pour Église et Société
CAEDEL	Centre d'action européenne démocratique et laïque
CCEE	Conseil des conférences épiscopales d'Europe
CCME	Churches Committee for Migrants in Europe
CEJI	Centre européen juif d'information
CEP	Colloque européen des paroisses
CES	Commission Église et Société
CIG	Conférence intergouvernementale
CNCDH	Commission nationale consultative pour les droits de l'Homme
COE	Conseil œcuménique des Églises
COMECE	Commission des évêchés de la Communauté européenne
CSCE	Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe
EECCS	Commission œcuménique européenne pour Église et Société
EIAO	Assemblée européenne inter-parlementaire de l'orthodoxie
EKD	Église évangélique d'Allemagne
ENAR	European Network Against Racism
ERF	Église réformée de France
FHE	Fédération humaniste européenne
FLM	Fédération luthérienne mondiale
FMI	Fonds monétaire international
FOIE	Fédération des organisations islamiques d'Europe
FSE	Fonds social européen
FUACE	Fédération des associations chrétiennes étudiantes
JEC	Jeunesse étudiante chrétienne
JMJ	Journées mondiales de la jeunesse
JOC	Jeunesse ouvrière chrétienne
KEK	Conférence des églises européennes
MRJC	Mouvement rural de jeunesse chrétienne
OCIPE	Office catholique d'information et d'initiative pour l'Europe
ONG	Organisation non gouvernementale
PED	Pôle européen de développement

- Sigles et acronymes -

PNUD	Programme des Nations Unies pour le développement
PPE	Parti populaire européen
SIPECA	Service d'information pastorale européenne catholique
UCOII	Union des communautés et organisations islamiques en Italie
UIOF	Union internationale des organismes familiaux
UJM	Union des jeunes musulmans