



**Bérengère Massignon**

## L'Union européenne : ni Dieu, ni César

Comment l'Union européenne traite-t-elle le rapport des religions à l'ensemble qu'elle cherche à constituer ? Parce qu'elle est d'emblée pluraliste et qu'elle se pense indépendamment des héritages historiques, elle doit inventer une forme de sécularisation spécifique.

Aux yeux non seulement d'observateurs " profanes " des évolutions religieuses, mais aussi de nombreux sociologues, l'Europe, marquée par un fort degré de sécularisation, se présenterait comme une " exception " (Peter Berger<sup>1</sup>, Grace Davie<sup>2</sup>) à l'heure où, sur la scène internationale, on parle du retour du religieux et même de la " re-vanche de Dieu " (Gilles Kepel). Pourtant, les analystes sont partagés sur l'ampleur et la signification de cette évolution : si la pratique religieuse baisse, l'identification religieuse se maintient ; un paradoxe que Grace Davie traduit par la formule : " L'appartenance sans la croyance " (*belonging without believing*). Mais alors que, contrairement aux États-Unis, les relations entre les Églises historiques et -l'État sont souvent institutionnalisées, parfois même garanties dans la Constitution, les hommes politiques de l'Europe occidentale répugnent à faire un usage politique des références religieuses.

La construction européenne est un bon analyseur des mutations qui affectent les relations entre le religieux et le politique dans les pays de l'Europe occidentale. En effet, Bruxelles est un microcosme où se croisent, s'affrontent et se rencontrent les diversités nationales, ethniques et religieuses de l'Europe. Il s'y forge une culture politique commune par le biais de délibérations, de transactions et de compromis<sup>3</sup>. En outre, l'Union européenne ne dispose pas, comme telle, d'une tradition en matière de relations religion/politique ; elle est donc obligée d'inventer de nouvelles formes de contacts.

Le " laboratoire européen " préfigure-t-il l'émergence de formes nouvelles de rapports entre le religieux et le politique dans les situations de modernité avancée ? Quels peuvent être les rapports entre politique et " porteurs de sens " dans un contexte de crise du politique et du sens ? Nous abordons d'abord ici les liens entre identité européenne et religions, puis les modes de gouvernance du religieux par les institutions européennes, pour dresser, à grands traits, le portrait de la deuxième sécularisation européenne, pluraliste et hybride. L'Union européenne n'a ni Dieu ni César, mais les acteurs religieux et politiques y nouent des relations complexes et fécondes.

### **Ni Dieu... : une vision procédurale de l'être ensemble**

À la différence de l'" asiatisme ", qui cimente des ensembles géographiques et civilisationnels eux aussi composites, l'Europe a un fort sentiment

d'universalité, lié aux grandes découvertes géographiques et techniques et aux conquêtes coloniales. À certains égards, elle se rapproche de l'autocompréhension de l'islam, sans pour autant se définir par le religieux, c'est-à-dire comme chrétienté. Car contrairement à l'islamisme qui cherche à cimenter ou à sauvegarder une *umma*, en fait extrêmement diverse, contre l'Occident honni et sa modernité délétère, l'Europe est à l'origine de la " modernité " occidentale ; elle est l'Occident et, en même temps, elle n'est pas tout l'Occident. La perte de son leadership mondial au profit des États-Unis la somme de définir sa spécificité, sans faire le deuil de son rêve — ou de sa prétention — à l'universalisme. D'où un lien complexe et non assumé entre religion(s) et identité européenne.

Le débat sur le préambule du projet de traité constitutionnel européen a illustré la difficulté de fonder un ensemble plurinational, avec un sentiment d'appartenance commune. Deux idées de l'Europe s'affrontèrent, renvoyant à deux modes de construction de l'identité nationale. Pour parler schématiquement : un modèle allemand et un modèle français ; l'un est substantialiste et culturaliste, et se fonde sur le rappel des héritages passés communs, l'autre est contractualiste et universaliste et se pense par rapport à un projet futur partagé. L'un débouche sur un réemploi du religieux comme marqueur de civilisation, donnant une identité bornée à l'Europe ; l'autre prône un " patriotisme constitutionnel " (Jürgen Habermas) d'où découlerait une Europe sans frontières fixées *a priori*. D'un côté, on trouve les partisans de la mention des racines chrétiennes de l'Europe ; leur argument est qu'une telle mention permettra d'emporter l'adhésion des citoyens à la future Constitution, notamment dans les pays de l'Est : la référence à ce fait historique permettra de donner une unité et une spécificité au projet européen. De l'autre côté, on trouve les choix symboliques opérés dans le traité constitutionnel, qui définit l'identité européenne autour de valeurs délimitées, au sens large, par les droits de l'homme. Les chefs de gouvernements, réunis lors de la conférence intergouvernementale de 2004, choisirent de mentionner une pluralité d'" héritages religieux et humanistes ", non pas en soi mais comme source des droits de l'homme :

S'inspirant des héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe, à partir desquels se sont développées les valeurs universelles qui constituent les droits inviolables et inaliénables de la personne humaine, ainsi que la liberté, la démocratie, l'égalité et l'État de droit<sup>4</sup>.

Les droits de l'homme offriraient ainsi à l'Europe un reliquat de sacralité sans Dieu. Selon Durkheim, lorsque la société devient trop diverse et trop complexe, le seul élément pouvant unir les hommes n'est plus la religion ou des idéaux partagés, mais la " commune appartenance à l'humanité<sup>5</sup> ". Par ailleurs, l'imaginaire politique de l'Union européenne est celui de l'échange, de la libre circulation, du marché sans frontières, autrement dit c'est l'incarnation d'un espace politique dépolitisé et horizontal, quand celui de l'État-nation apparaît comme une sacralisation par transfert de la transcendance religieuse, avec l'idée de verticalité et de centralité<sup>6</sup>, l'affirmation de la souveraineté, la primauté de l'État, la frontière et l'enracinement dans un territoire. C'est précisément sur des bases postnationales qu'est pensée l'adhésion de la Turquie à l'ensemble européen : de l'imaginaire sont effacés les éléments de transcendance présents dans le passé, et les formes d'appartenance européenne vont de pair avec ce qu'on peut appeler un " immanentisme politique ".

### **Ni César... : une gouvernance neutre et pluraliste du religieux**

L'Union européenne apparaît comme l'exemple le plus achevé de l'État modeste et gestionnaire qui représente, selon Marcel Gauchet, la figure du politique en modernité<sup>7</sup>. À Bruxelles, le souci bureaucratique de la gestion des choses l'emporte sur l'ambition téléologique de guider les gens. L'obsession du détail de certaines directives européennes confine ainsi parfois à la caricature. George Weigel, un philosophe américain proche de Jean-Paul II, illustre cette mutation profonde du politique en opposant la métaphore de la cathédrale, riche de sa symbolique architecturale qui résume l'Europe comme chrétienté, et celle du cube, géométrique et abstrait, fonctionnel mais vide en son centre, image de l'Europe contemporaine, qui refuse de reconnaître dans sa Constitution ses racines chrétiennes, car elle risquerait alors d'exclure<sup>8</sup>.

Cette désacralisation du politique induit, au niveau de l'Union, un déficit symbolique qui explique partiellement son déficit démocratique : sans croyances partagées, comment mobiliser le citoyen européen dans une construction européenne, qui est alors le fait des experts et résulte des arbitrages compliqués entre leaders politiques nationaux ? D'où l'idée du président Jacques Delors : faire appel aux religions pour donner " une âme à l'Europe ", à cette bureaucratie sans âme souvent décriée. Delors est à l'origine d'un dialogue informel, mais structuré, avec les traditions religieuses et l'humanisme séculier. Le point de départ des relations entre Commission européenne et religions peut être donné par un de ses discours, prononcé devant les responsables des Églises protestantes en 1992 :

Si, dans les dix années à venir, nous n'avons pas réussi à donner un souffle, un sens, une âme à l'Europe, nous aurons perdu la partie.

Après la chute du mur de Berlin, la relance du projet européen donna le sentiment d'un changement qualitatif de la construction européenne : on allait passer d'une construction surtout économique et technicienne à une union davantage politique, où se poserait la question des enjeux citoyens, sociaux et éthiques de l'Union européenne. L'appel aux religions se justifiait par le souci de donner un sens au projet européen, au-delà des arrangements techniques.

Les religions étaient aussi conviées comme instances importantes de la société et comme leaders d'opinion, avec leur rôle dans la formation à travers les médias confessionnels, propres à développer un sentiment europhile dans les États membres et dans les pays candidats. Il faut noter que cet appel aux religions coïncidait avec l'effondrement de l'utopie communiste, une religion séculière qui offrait à l'humanité un horizon de transcendance profane. Dix ans plus tard, le choc du 11 septembre 2001 renforça la refonte du dialogue Union européenne/religions. Par des rencontres interreligieuses, la présidence de la Commission chercha à favoriser le dialogue des civilisations afin d'échapper à la prophétie de malheur de Huntington, sur un " choc " irrémédiable " des civilisations ". Un plus grand nombre de leaders religieux furent et continuent d'être invités, mais le débat n'y perd-il pas en substance ?

Qu'on ne s'y trompe pas : cet appel aux religions ne signifie pas pour autant une dé-sécularisation du politique, car elle se fait dans un contexte neutre et pluraliste. Il faut ajouter que les formes que prennent les relations entre religions et Commission européenne ne sont pas institutionnalisées. Aujourd'hui, un forum de dialogue, un programme et des contacts informels ont été instaurés par la Commission, mais ces réalisations dépendent du bon vouloir des institutions européennes et sont très fragiles face aux changements d'équipes à la tête des institutions, comme l'a montré la crise, puis la

dissolution de l'initiative " Une âme pour l'Europe ". L'article I-52 du traité constitutionnel donnerait cependant un sous-bassement juridique aux liens informels entre religions et institutions européennes, mais sa formulation reste vague : est prôné " un dialogue transparent, ouvert et régulier ". La gestion du religieux reste une compétence d'abord nationale, selon le principe de subsidiarité. De plus, dans ses relations, la Commission européenne se montre neutre vis-à-vis des religions. Elle ne sélectionne pas les religions qualifiées à ce dialogue informel et ne fixe pas les contours d'un " religieusement correct ". Du coup, certains groupements ultra-minoritaires sont inclus dans les réunions de *briefing* bisannuelles. Celles-ci accueillent aujourd'hui une cinquantaine de membres. Les services de la présidence de la Commission se refusent à choisir un seul interlocuteur par religion et reconnaissent ainsi la pluralité interne de chaque confession. D'une certaine manière, les institutions européennes se montrent donc da-vantage pluralistes dans leurs rapports aux religions que la plupart des États membres, qui privilégient, pour des raisons fonctionnelles, un partenaire unique par confession, comme en témoigne la volonté des gouvernements belge et français de susciter une instance représentative du culte musulman.

Les institutions européennes ne sont pas César ; leur fonctionnement polycentrique, à la fois transnational (la Commission et le Parlement européen) et interétatique (le Conseil) renvoie à la notion de gouvernance, terme qui traduit une perte de centralité de l'État et une gestion publique associant une multiplicité d'acteurs publics, para-publics et privés : à Bruxelles, les lobbies, terme très péjoratif en France, concourent à la formulation des politiques européennes. Ils représentent un succédané de démocratie participative. Les Églises, les communautés religieuses et les groupes philosophiques non confessionnels<sup>9</sup>, présents à Bruxelles, participent de cet espace public européen en gestation en divulguant une information transnationale et plurilinguistique sur la construction européenne. Par la formation de leurs cadres nationaux, elles diffusent un sentiment europhile. Enfin, elles participent à des coalitions d'intérêts plus vastes, alliant organisations confessionnelles et non confessionnelles sur des sujets précis, ce qui induit, pour elles, une relative sécularisation des manières de dire et de faire, sinon des objectifs.

La culture politique française peine à saisir cette culture politique européenne axée sur les notions de compromis, de subsidiarité et de pluralisme juridique. En effet, la France doit sa continuité à l'affirmation d'un État centralisé, principe d'arbitrage d'une culture politique axée sur la notion de conflit, subsumé par l'affirmation d'une République une et indivisible. La laïcité française, qui s'articule sur une stricte partition des sphères publiques et privées et renvoie le religieux dans la sphère de l'intime, peine à appréhender ce mode d'association d'acteurs institutionnels et de groupes d'intérêt, notamment religieux. Les tenants d'une laïcité dure, pensée en termes de séparation plus que de neutralité (Maurice Barbier), voient des formes de reconquête religieuse là où se dessinent de nouvelles formes de coopération entre les religions et le politique.

### **L'Europe au deuxième âge de la sécularisation**

Les relations entre les institutions européennes et les religions témoignent d'un dépassement du premier stade de sécularisation, marqué par la privatisation du religieux et la sacralisation-transfert du politique. Elles se déploient selon un second modèle de la sécularisation, où la désacralisation du politique est compatible avec une expression publique du religieux, dans un cadre démocratique, pluraliste et neutre ; les transactions entre le religieux et le

politique se multiplient alors autour de la frontière public/privé.

Selon Jean-Paul Willaime, la laïcisation du politique, par refus de faire du politique une fin en soi, réintroduit les religions dans la sphère publique comme vecteur d'une religion civile éthique susceptible de renouer le lien social en crise. Il n'y a pas reconstitution d'un pouvoir des religions sur la société politique dans la mesure où les religions sont conviées, selon leur capacité, à adopter le langage des droits de l'homme comme fondement de la société démocratique<sup>10</sup>. À Bruxelles, des structures européennes d'Église sanctifient le pluralisme à partir d'une auto-compréhension renouvelée de leur ecclésiologie et de leur théologie : ainsi, pour Keith Jenkins, secrétaire général de l'Ecumenical Commission for Churches and Society (EECCS), la plus ancienne officine protestante à Bruxelles, la diversité interne au protestantisme et l'oecuménisme intra-protestant sont un exemple pour l'Europe. Il déclarait, lors de l'Assemblée protestante européenne de Budapest (24-30 mars 1992), que " nous pourrions faire cadeau à la Communauté européenne du modèle oecuménique d'unité dans une diversité réconciliée ".

De même, dans son discours du 19 avril 1994 devant le Parlement européen, le patriarche oecuménique, Bartholomée Ier, a fait un parallèle entre le principe communautaire de subsidiarité et la dialectique orthodoxe entre autocéphalie et synodalité, avant d'interpréter la devise européenne " Unie dans la diversité " à la lumière de sa foi trinitaire : Que le sens de l'Europe soit la personne qui tâtonne vers l'autre, dans l'écoute, le respect et la responsabilité. Unité diverse, diversité une, à l'image peut-être d'un Absolu qui est lui-même Communion.

Il serait trop simple de tracer une totale séparation des fonctions assurées par les religions et les autorités politico-administratives : aux unes les préoccupations éthiques, aux autres la gestion du quotidien. Politiques comme religieux sont préoccupés du lien social et de l'intérêt général. Dans leurs contributions, les Églises chrétiennes et les mouvements laïques, avec des arrière-plans philosophiques différents, ont mis l'accent sur la dimension collective de l'être ensemble, absente de la Charte des droits fondamentaux.

Si les institutions européennes cherchent à faire sens dans une société complexe et intégrée, ce n'est pas en mobilisant le " religieux du religieux " mais plutôt *une capacité générale à dire le global* qui n'est pas spécifique aux groupements religieux. On pourrait dire que les acteurs religieux sont des *experts généralistes*. Ils introduisent des préoccupations transversales neuves face à des politiques européennes extrêmement segmentées et sectorisées. De plus, les religions ont la capacité d'être des *acteurs transnationaux*, faisant l'articulation entre le local, le national, l'international et le niveau européen, pour des institutions européennes qui manquent souvent d'une expertise de terrain.

Les liens entre religions et politique en Europe résultent d'un compromis entre transcendance et immanence. Les religions et les groupes humanistes sont conviés dans la sphère publique comme réservoir de sens et en tant que systèmes généraux, fonctions que -l'État démocratique neutre ne peut plus remplir seul. L'État cherche à se légitimer par des références susceptibles de donner un sens à son action, dans un contexte profondément pluraliste et sécularisé où les religions elles-mêmes sont, en partie, l'objet d'une sécularisation interne. Comme le souligne Marcel Gauchet<sup>11</sup>, il en découle un nouveau rapport complexe religions/politique : conjonction particulière d'intérêts faisant la politique de la reconnaissance. Il y a, à la fois, *alliance et neutralité* de l'État avec les religions. Le premier assure une reconnaissance

pluraliste des religions, manière de rester en situation de monopole de l'agrégation sociale et de relativiser le rôle des religions, associées aux philosophies et aux morales laïques. L'octroi aux religions d'un rôle d'interlocuteur privilégié, en dépit de leur perte d'emprise dans la société, sauve les religions de la réduction identitaire à des cultures. La politique de reconnaissance se caractérise par un point d'équilibre *entre connivence et distance société civile/État*.

À Bruxelles, il existe *un échange de légitimité* entre des institutions européennes, critiquées pour leur déficit démocratique, et des institutions religieuses, frappées par la sécularisation et la dérégulation du croire. Cet échange se fonde sur une affinité entre le politique et le religieux : *la capacité à dire le global*, à la fois la *transectorialité* et l'*articulation global-local*. Elle rend possible une certaine *porosité* entre le religieux et le politique, sur fond de séparation des sphères entre État et Église, religieux et politique, religion et morale. Cet échange transforme les modalités d'expression publique du religieux : on n'a plus affaire à un magistère surplombant la société, mais à des acteurs, parties prenantes de la société civile, avec une spécificité par rapport aux lobbies qui généralement agissent dans un secteur étroit des politiques européennes ; les groupements religieux à Bruxelles ne préfèrent-ils pas, au terme de *lobbying*, celui d'*advoca-cy*, pour souligner leur rôle d'avocat plaidant une cause, et non de magistrat rappelant les normes ?

Cependant, même en affinité avec son environnement sociétal et culturel, comme c'est le cas en Europe pour les Églises chrétiennes, il reste une irréductibilité des valeurs religieuses par rapport au monde, d'où leur caractère prophétique qui, dans le contexte européen, les conduit à une posture ni attestataire ni protestataire, mais critique : une attitude faite d'adhésion profonde aux idéaux européens de réconciliation entre les peuples et de distance critique vis-à-vis des moyens trop économiques et techniciens retenus. Selon l'expression de Paul Valadier, les Églises sont " en procès " avec le monde, plus qu'en conflit, ce qui signifie des procédures de confrontation médiatisées par le droit et la rationalité communicationnelle (Jürgen Habermas), autrement dit, un univers de sens commun.

---

<sup>1</sup> Peter Berger, *A far Glory: the Quest for Faith in an age of Credulity*, New York, Free Press, 1992.

<sup>2</sup> Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford University Press, coll. " European Society ", 2000 ; *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World. Sacrum Theological Lectures*, Londres, Darton Longman & Todd, 2002.

<sup>3</sup> Marc Abeles et Irène Bellier, " La Commission européenne : du compromis culturel à la culture du compromis ", *Revue française de sciences politiques*, vol. 46 (3), juin 1996, p. 431-456.

<sup>4</sup> Le préambule très controversé de la charte des droits fondamentaux se disait au singulier : " Consciente de son patrimoine spirituel et moral... " Le préambule du traité constitutionnel, défini par les conventionnels, faisait des héritages religieux la source des droits de l'homme : " S'inspirant des héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe, dont les valeurs, toujours présentes dans son patrimoine, ont ancré dans la vie de la société le rôle central de la personne humaine et de ses droits inviolables et inaliénables, ainsi que le respect du droit. "

<sup>5</sup> Émile Durkheim, " L'éducation, sa nature et son rôle " (1911), dans *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 1993, p. 45.

<sup>6</sup> Patrick Michel, *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994.

<sup>7</sup> Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>8</sup> George Weigel, *Le Cube et la cathédrale. L'Europe, l'Amérique et la politique avec ou sans Dieu*, Paris, Les Éditions de la Table ronde, 2005.

- <sup>9</sup> Les mouvements laïques et humanistes sont conviés aux côtés des religions, selon le modèle de la laïcité belge et non française. En Belgique et aux Pays-Bas, les mouvements humanistes sont reconnus aux côtés des Églises avec des fonctions similaires (aumônerie et rites de passage laïques, cours de morale laïque à l'école publique). À l'opposé, la laïcité française définit le cadre commun aux différentes religions et ne peut pas être l'apanage des seuls laïques.
- <sup>10</sup> Jean-Paul Willaime, " État, éthique et religion ", *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXXVIII, 1990, p. 189-213.
- <sup>11</sup> Marcel Gauchet, *la Religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, coll. " Le Débat ", 1998.

---

Published 2008-01-28  
Original in French  
Contribution by Esprit  
First published in *Esprit* 3-4/2007  
© Bérengère Massignon/Esprit  
© Eurozine