

INTRODUCTION

Politique et religion en France et en Belgique à l'heure de l'Europe

François FORET

Lorsqu'il était encore envisagé de doter l'Union européenne d'une constitution, la polémique a fait rage pendant un temps pour savoir s'il convenait de faire référence à l'héritage chrétien de l'Europe – voire à Dieu – dans le préambule du texte. Cet épisode s'inscrivait, avec une ampleur inédite, dans la longue quête du projet politique européen pour mettre en forme son rapport à l'histoire, mobiliser une mémoire fondatrice et se doter ainsi d'un « grand récit » pouvant concourir à sa légitimation. Dès 2004 cependant, malgré la mobilisation d'un nombre important de pays, il devint évident que la mention de l'héritage chrétien de l'Europe dans ce qui devait être sa charte fondamentale ne serait pas possible du fait de l'opposition résolue de la France et de la Belgique. Au nom de la défense de la laïcité, ces deux Etats affichèrent clairement leur veto et, dès lors, la logique de compromis présidant à la politique européenne scella l'issue du débat malgré des escarmouches d'arrière-garde des partisans de la reconnaissance des racines chrétiennes de la civilisation européenne.

La division des Etats membres de l'UE entre « anti- » et « pro- » héritage chrétien renvoie à la diversité de leurs modèles socio-politiques, de leurs systèmes de régulation des cultes et de leurs identités nationales. Cette division, et l'impossibilité finale de parvenir à un compromis, renseigne aussi sur la nature toujours ambiguë de l'ordre politique européen en construction à Bruxelles ¹. Ce qui interpelle néanmoins de manière plus spécifique ici, c'est le front commun dans le refus de deux Etats géographiquement proches mais mus par des finalités bien différentes. Dans le cas français, il s'agissait de protéger l'intégrité symbolique de la république, cadre

¹ Ces questions ont fait l'objet d'une première publication collective. Voir F. FORET (dir.), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2007.

universel et neutre du vivre-ensemble et support d'une identité nationale reléguant toutes les autres appartenances dans la sphère privée. Dans le cas belge, l'enjeu était plutôt de ne pas déséquilibrer le pluralisme interne entre courants de croyances et de convictions. A l'Etat français régulateur, arbitre et référence d'un pluralisme d'intégration s'oppose l'Etat belge garant d'un pluralisme de juxtaposition où vont coexister les différents particularismes ². Le débat sur l'héritage chrétien de l'Europe sert donc de prétexte et de révélateur à l'analyse croisée de deux laïcités distinctes confrontées aux tendances contemporaines à la sécularisation et à l'eupéanisation de l'action publique et des sociétés. Il est ainsi traité dans ce volume des relations générales entre politique et religion, avec un accent particulier mis sur les interactions entre ces relations et le processus de construction européenne.

L'Europe est traversée par des tendances communes, mais les modèles stato-nationaux restent très prégnants dans la manière dont les nouvelles formes du religieux sont vécues par les sociétés et prises en charge par les institutions. Cela justifie une approche comparative pointue de la France et de la Belgique, en confrontant les schémas intellectuels, les structures politico-administratives, les processus d'action publique, les groupes sociaux et les dynamiques symboliques des deux pays. De même, toutes les confessions subissent la sécularisation, mais les conséquences ne sont pas identiques pour toutes. Le répertoire religieux, quel qu'il soit, remplit aujourd'hui les mêmes fonctions d'expression des particularismes, de la recherche d'accomplissement de soi et de préservation de la continuité des identités personnelles et collectives. Toutes les religions ne font néanmoins pas l'objet des mêmes usages sociaux ni du même traitement institutionnel et ne présentent pas le même profil sociologique (importance numérique, ancienneté de leur présence dans les sociétés européennes, niveaux socioéconomique et culturel des adeptes, etc.). S'il faut donc éviter de sombrer dans le culturalisme en attachant à chaque confession une singularité supposée intrinsèque liée à son dogme, il faut aussi se garder du piège de l'indifférenciation en parlant de « la religion », raccourci souvent analytiquement nécessaire mais à compléter par des données plus fines. Cela justifie dans l'ouvrage l'approche par courants de croyance et de conviction en prenant en compte les particularismes de leur trajectoire historique et de leurs modalités contemporaines d'existence.

La France et la Belgique dans l'Europe politico-religieuse

France et Belgique sont au cœur de la partie occidentale de l'Europe où vont se développer de manière plus précoce qu'ailleurs capitalisme, Etat et démocratie. Elles constituent des composantes du « centre » historique occidental du continent autour duquel vont s'organiser les périphéries à l'ère pré-moderne et moderne. Preuve néanmoins de l'absence de déterminisme historique et géopolitique, elles vont se structurer politiquement de manière très différente. La France constitue l'idéal-type d'un Etat-nation précoce et fort, où la puissance publique a cimenté une communauté politique autour d'elle par une unification linguistique et culturelle énergique. La

² J.-P. MARTIN, « Laïcité française, laïcité belge : regards croisés », in A. DIERKENS (dir.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1994, p. 71-83.

Belgique renvoie l'image d'un pays relativement jeune, produit par les circonstances et les aléas des équilibres stratégiques davantage que par la congruence du politique et du culturel, où la diversité est institutionnalisée et où les clivages philosophiques, économiques, sociaux, linguistiques et territoriaux structurent l'organisation des pouvoirs et des allégeances³.

La configuration politico-religieuse va donc être nécessairement différente des deux côtés du Quiévrain, même si les deux pays présentent des points communs. Ils appartiennent à l'Europe catholique où la Contre-réforme l'a emporté. Ils constituent aussi des terrains de luttes particulièrement vives entre Eglise catholique et pouvoir séculier, luttes qui se sont prolongées jusque tard dans le vingtième siècle. Les conflits ont été conclus par la définition de deux laïcités ayant peu de choses à voir l'une avec l'autre, une version englobante et neutralisante de l'ensemble de l'espace public côté français, une version militante et institutionnalisée dans un univers pluraliste côté belge.

Sur le plan des croyances et des pratiques, France et Belgique apparaissent assez proches. Elles sont à analyser dans le contexte d'une Europe où la tendance à la sécularisation est visible partout, avec des degrés différents. Les pays européens évoluent dans la même direction d'une perte de sens social de la religion tout en restant sur leurs trajectoires historiques particulières, ce qui fait que les différences et les écarts entre les modèles stato-nationaux demeurent. La dynamique globale étant la même pour tous, les positions relatives se maintiennent. L'espace stato-national reste l'échelon d'analyse le plus pertinent et le plus prédictif pour comprendre ce qui se passe sur le terrain des comportements et des valeurs⁴.

Les changements parallèles et les spécificités persistantes des sociétés française et belge ne font donc pas rupture avec ce qui se passe ailleurs en Europe. Les deux pays sont fréquemment rangés dans la même catégorie lorsqu'il s'agit de dresser des typologies lors des grandes enquêtes internationales⁵. Si l'on retient comme indicateur le pourcentage d'individus qui déclarent se sentir religieux ou croire en un

³ Sur les apports de la socio-histoire pour comprendre les spécificités française et belge dans la carte conceptuelle de l'Europe inspirée par S. Rokkan, voir S. ROKKAN, S. EISENSTADT (ed.), *Building States and Nations*, 2 vol., Beverly Hills, CA, Sage, 1973 ; S. BARTOLINI, *Restructuring Europe. Centre formation, system building and political structuring between the nation state and the European Union*, Oxford, Oxford University Press, 2005, notamment chapitre 2 « Structuring Europe : The Experience of the « Nation-State » », p. 56-115.

⁴ O. GALLAND, Y. LEMEL, *Valeurs et cultures en Europe*, Paris, La Découverte, 2007, p. 101-109.

⁵ Cela semble vrai aussi lorsque la religion n'est pas en jeu. Une étude menée à partir de l'European Social Survey de 2003-2004 montre une grande similarité de profil entre les deux pays dotés d'un niveau élevé d'europhobie (préférence pour le niveau européen dans la prise de décision en matière de politique publique) et d'un bas niveau de libéralisme (jugement sur l'opportunité d'une intervention de l'Etat dans l'économie et sur la nécessité d'une intervention publique pour corriger les disparités de revenus). La ressemblance est grande aussi concernant la faible confiance dans les institutions nationales et le niveau de politisation. Elle est moins évidente concernant le niveau de xénophobie, plus élevé en Belgique. Voir L. ROUBAN, « La France en Europe », in P. PERRINEAU, L. ROUBAN (dir.), *La politique en France et en Europe*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007, p. 409-424.

Dieu, France et Belgique sont les plus sécularisés des pays catholiques, mais le sont cependant moins que des pays protestants comme la Suède ou la Grande-Bretagne ⁶. De même, les Français et les Belges sont dans le peloton de tête des populations comptant les pourcentages les plus élevés de « sans religion » (respectivement 43 et 37%), mais ils restent largement devancés sur cette échelle par l'Estonie (76%), la République tchèque (67%) et les Pays-Bas (55%) ^{7 8}.

La vision spontanée qui fait de la France et de la Belgique deux bastions de la sécularisation de l'Europe n'est donc pas sans fondement. Elles ne constituent pour autant en rien des cas extrêmes ou statistiquement aberrants, et il n'y a pas de différence de nature entre ce qui se passe des deux côtés des Ardennes et les transformations sociétales dans le reste de l'Europe. L'analyse croisée plus fine des deux pays montre que les effets de ce déclin du religieux sur les modes de penser et d'agir séculiers opèrent aussi – quoique inégalement selon les indicateurs – dans le sens d'un rapprochement franco-belge. La France (surtout) et la Belgique (à un degré bien moindre) se distinguent du reste du monde catholique européen par un niveau de libéralisme des mœurs élevé, c'est-à-dire par une plus grande acceptation de comportements tels que le suicide, l'adultère ou l'homosexualité ⁹. Français et Belges présentent une grande proximité sur d'autres indicateurs comme le niveau de tolérance à la fraude économique (indulgence pour les pots-de-vin ou la fraude fiscale), où ils détiennent l'un des records d'Europe ¹⁰. En résumé, les différences institutionnelles existant entre les modèles français et belge d'organisation et de régulation du religieux s'accompagnent de similarités dans les croyances et les valeurs qui vont au-delà des simples tendances convergentes à l'œuvre dans toute l'Europe.

Deux versions de la laïcité en dynamique

En France, la république incarne à la fois l'Etat et la communauté politique sur laquelle s'exerce l'emprise de cet Etat, à la différence d'autres systèmes politiques où régime et nation sont plus distincts. La représentation politique de l'intérêt général et de l'identité collective en est d'autant plus absolue et monopolistique aux mains de l'élite gouvernante. D'autres représentations du tout, telles que par exemple peut en formuler la religion, peinent à trouver des modalités d'existence légitime et sont perçues comme des forces concurrentes. Cela explique que république et sacré, ces

⁶ Les indicateurs utilisés ici sont ceux tirés de l'European Values Survey de 1999. Voir P. BRÉCHON, « La religiosité des Européens : diversité et tendances communes », in F. FORET, X. ITÇAINA (dir.), « Dieu loin de Bruxelles. L'europanisation informelle du religieux », *Politique européenne*, 24, hiver 2008, p. 21-42.

⁷ C. DARGENT, « Religion, appartenance nationale et attitudes morales dans l'espace public européen », in F. FORET (dir.), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, *op. cit.*, p. 53.

⁸ Selon d'autres indicateurs, les Français (33%) et les Belges (27%) sont les peuples d'Europe où l'on trouve le plus de personnes refusant l'existence de toute spiritualité, quelle qu'elle soit. Seuls les Tchèques s'intercalent entre eux (30%). Voir EUROPEAN COMMISSION, « Social Values, Science and Technology », *Special Eurobarometer 225*, June 2005, p. 7-11.

⁹ C. DARGENT, *op. cit.*, p. 59.

¹⁰ *Ibid.*, p. 67.

« deux figures singulières de l'universel »¹¹, aient eu des relations fréquemment conflictuelles. Se coupant de l'Eglise lors de la Révolution de 1789, le pouvoir séculier a dû dans un premier temps construire sa propre sacralité pour arracher ses assujettis à leurs appartenances confessionnelles et transformer le croyant en citoyen. Dans un deuxième temps, à la faveur de la montée en puissance des droits de l'individu qui interdisent tout embrigadement d'Etat, la séparation du politique et du religieux s'est imposée comme solution. La libre articulation des sacrés religieux et républicain a alors été consignée à la sphère privée, selon la conscience de chacun. La laïcité est devenue la garantie et l'expression symbolique de cet arrangement.

Après les déchirements historiques sur les questions institutionnelles de régulation du croire et les problèmes d'éducation et de liberté d'expression, la laïcité française est aujourd'hui largement apaisée. Le double affaiblissement des passions politiques et religieuses a favorisé la définition d'un *modus vivendi* mutuellement acceptable. On a assisté à la « laïcisation de la laïcité »¹², au sens où la notion a perdu de sa transcendance idéologique pour se muer en un concept de régulation pragmatique du pluralisme susceptible de s'adapter aux nouvelles réalités démographiques et intellectuelles. Au rebours des affrontements du passé, les pouvoirs publics sollicitent régulièrement les représentants des religions comme interlocuteurs ou médiateurs au plus haut niveau de l'Etat. Ils se font même parfois, notamment au niveau local, organisateurs des relations entre religions¹³, preuve que la mise à distance du spirituel et du temporel pour éviter le conflit laisse désormais place de plus en plus à des modalités diverses d'articulation et de coopération dans une recherche de légitimation réciproque.

Les représentations collectives de la laïcité reflètent le même assouplissement qu'au niveau des pratiques institutionnelles et des politiques publiques. L'adhésion au concept traverse les clivages politiques et confessionnels : tout juste est-elle plus forte chez les non-religieux et les personnes qui se positionnent à gauche. Mais l'élément le plus significatif est la perte de sens de la laïcité, notamment chez les jeunes générations¹⁴. Cela ne revient pas à dire que le concept devient obsolète, mais sa perception se pluralise et se relativise. La laïcité reste une valeur centrale dans le rapport des citoyens français au régime. Elle représente « quelque chose de positif » pour 77% des personnes interrogées (en septième position après la culture, le progrès, le travail, la solidarité, la tolérance et le mérite, mais avant l'entreprise, la morale, la

¹¹ Y. DÉLOYE, O. IHL, « Deux figures singulières de l'universel : la république et le sacré », in M. SADOUN (dir.), *La démocratie en France*, tome 1, « Idéologies », p. 138-246.

¹² J.-P. WILLAIME, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2004, p. 207.

¹³ A.-S. LAMINE, *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, PUF, 2004.

¹⁴ M. BARTHÉLÉMY, G. MICHELAT, « Dimensions de la laïcité dans la France d'aujourd'hui », *Revue française de science politique*, 57/5, octobre 2007, p. 649-698.

nation ou l'ordre)¹⁵. Selon une autre étude¹⁶, la laïcité est le deuxième grand principe républicain par ordre d'importance derrière le suffrage universel, mais loin devant la liberté syndicale, la liberté d'association ou la libre constitution des partis politiques. Elle bénéficie d'un large soutien, mais avec des hiérarchies dans le niveau d'adhésion et des interprétations multiples qui polarisent encore l'opinion publique. La lecture des religions est double, à la fois comme facteur de tension possible et d'apport en termes de transmissions de valeur, avec un attachement fort à leur respect. Les déclarations successives de Nicolas Sarkozy en 2007 et 2008 divisent les Français : 49% pensent qu'il a eu tort et autant qu'il a eu raison de souligner les racines chrétiennes de la France, 56% désapprouvent son insistance sur le rôle civilisateur des religions contre 42% qui l'approuvent¹⁷. Au final, une vaste majorité (71%) se déclare partisans de ne pas toucher à la loi de 1905 de séparation de l'Eglise et de l'Etat¹⁸.

Cette pluralisation de la laïcité va de pair avec l'évolution des usages sociaux des références religieuses. Ces dernières, beaucoup plus diffusées et moins strictes que par le passé, constituent désormais un répertoire symbolique utilisable pour des finalités variées au plan individuel et collectif, du spirituel *per se* aux mobilisations territoriales, économiques, catégorielles, sexuelles ou générationnelles. Un bel exemple en est donné dans le Pays basque par le rôle du catholicisme comme ferment du nationalisme basque, mais aussi élément actif d'actions dans le domaine de l'économie sociale ou des parcours d'engagement personnel¹⁹. En retour, les élites religieuses font des incursions dans des domaines ayant peu à voir avec leur « cœur de métier » pour y faire entendre leur voix, illustrant la porosité des sphères sociales dans une démocratie relativiste faisant droit à tous les particularismes.

Il ne faut donc pas exagérer le caractère idyllique de ce tableau de la laïcité contemporaine. A intervalles réguliers, des polémiques se nouent sur des sujets cristallisant les craintes latentes ou les investissements stratégiques que continue à susciter la religion. Le catholicisme, confession majoritaire et dominante, est encore parfois impliqué dans des controverses qui agitent les milieux associatifs et intellectuels, comme lors de la commémoration jugée excessive du 1 500^e anniversaire du baptême de Clovis en 1996, à l'occasion de la mort de Jean-Paul II en 2005 (fallait-il mettre en berne le drapeau national pour un leader religieux, même chef d'Etat ?) ou des visites pontificales en France. Les appels conjoints de Benoit XVI et de Nicolas Sarkozy en septembre 2008 à une « laïcité positive » ont provoqué une certaine effervescence. Ces luttes, mettant aux prises principalement catholicisme et laïcité, apparaissent pour une bonne part comme une façon de rejouer les batailles du passé sur un mode très atténué. Il s'agit surtout de négocier les rapports de la communauté nationale contemporaine avec son passé mais, au-delà de cet enjeu mémoriel non négligeable,

¹⁵ Enquête « Nouveaux clivages/clivages anciens » par TNS Sofres pour la Fondation Jean Jaurès, 29 mars 2007, p. 16.

¹⁶ « Les Français, la laïcité et le rôle des religions », Ifop pour *La Croix*, mars 2008, p. 4-5.

¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸ *Ibid.*, p. 8.

¹⁹ X. ITÇAINA, *Les virtuoses de l'identité. Religion et politique en Pays basque*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

les effets politiques et sociaux de tels débats apparaissent mineurs et leur audience souvent restreinte. Il en va autrement des crispations qui se font jour dans l'espace public concernant la régulation des phénomènes religieux perçus comme virulents et moins inscrits dans un cadre traditionnel régulateur. Le catholicisme n'est plus alors l'unique ni même le principal protagoniste. Les sectes d'une part, l'islam de l'autre sont les deux points de cristallisation des tensions. Les analyses des sciences sociales suggèrent que l'importance de ces deux thèmes dans le discours politique et médiatique est démesurée par rapport à la réalité empirique des problèmes qu'ils posent. Leur mise en avant renvoie surtout à une façon de traiter de l'identité nationale et de problèmes sociaux. La réactivation du spectre religieux est une façon de raviver les couleurs de la république pour la défendre ou la contester, et partant d'en appeler à la cohésion autour d'une version particulière des valeurs, de la sécurité et de l'unité nationales. Les usages faits des supposées menaces contre la laïcité ou atteintes à la liberté religieuse contenues dans le traité constitutionnel européen témoignent d'un tel détournement. L'instrumentalisation latente à droite comme à gauche des craintes que peut susciter la religion (ici encore l'islam, à travers notamment la Turquie ou les minorités musulmanes supposées profiter des largesses du traité pour s'adonner au communautarisme ²⁰) ou la manière de gérer la religion (les normes imposées par Bruxelles) qui n'appartiennent pas à l'histoire française permettent de souligner la nécessité de défendre le « nous » national contre les emprises de l'extérieur en appelant à voter « non » au référendum ²¹. Dresser un tel constat n'invite pas à disqualifier telle ou telle interprétation normative, mais plutôt à retrouver des enjeux politiques et sociaux derrière les thématiques religieuses.

En contraste avec la France républicaine où l'Etat a historiquement accaparé l'intérêt général et a eu peine à faire place à d'autres versions du bien commun et à des corps intermédiaires se réclamant de ces alternatives, la Belgique a institutionnalisé dès ses origines la pluralité et le marchandage. Etat sans nation, la consociation ²² belge est un système conçu pour accommoder la diversité de sociétés marquées par des conflits confessionnels et de fortes traditions localistes, sans rechercher l'homogénéisation sociale. Les « segments » de cette consociation fonctionnent comme des sous-ensembles autonomes basés sur des valeurs partagées et des réseaux d'organisations (syndicats, mutuelles, écoles...) sous le leadership d'un parti. Le mode de régulation politique de la consociation est le compromis recherché entre élites représentant les différents segments par une négociation permanente. Le clivage structuré autour du catholicisme a été la division interne fondatrice du modèle socio-politique belge,

²⁰ Les enquêtes démontrent avec régularité l'absence de spécificité des Français musulmans. Voir S. BROUARD, V. TIBERI, *Français comme les autres ? Enquêtes sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005.

²¹ D. REYNIÉ, *Le vertige social-nationaliste. La gauche du non*, Paris, La table ronde, 2005, p. 91, 193, 220.

²² A. LIJPHART, *Patterns of Democracy : Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*, New Haven, Yale University Press, 1999 ; A. LIJPHART, « Consociational Democracy », in V. BOGDANOR (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Political Science*, Oxford, Blackwell, 1991.

avant que viennent s'y adjoindre les clivages linguistiques et territoriaux qui l'ont supplanté en intensité.

Le cas belge renvoie à une « laïcité ecclésialisée », selon la formule de Claude Javeau ²³ où la laïcité est souvent définie par la négative comme le « non-confessionnel » et institutionnalisée comme une composante spécifique du pluralisme à l'égal des cultes reconnus (catholicisme, protestantisme, anglicanisme, orthodoxie, judaïsme et islam, le processus de reconnaissance étant en cours pour le bouddhisme depuis 2007). Cela lui vaut parfois l'appellation de « religion de trop » par ceux qui, sympathisants ou critiques, déplorent son institutionnalisation, même si la laïcité ne constitue pas vraiment un pilier en tant que tel du fait notamment de l'absence de parti politique qui en assure explicitement la représentation. La Belgique va en ce sens plus loin que la France en donnant aux libres penseurs une émission à la télévision publique ou une place au comité national consultatif d'éthique ²⁴. A l'inverse, la laïcité perd la prétention à l'universalité qu'elle a dans la version française en devenant une vision du monde en concurrence avec d'autres, et par là même occasionnellement plus véhémement dans ses manifestations et nettement plus structurée et efficace dans ses mobilisations au niveau européen. Lorsqu'il s'agit de stigmatiser les excès d'une idéologie laïciste, c'est dans la « charte du libre examen » de l'Université libre de Bruxelles, bon symbole de la philosophie du modèle belge, que les défenseurs d'une Europe chrétienne comme Weiler ²⁵ vont chercher une illustration.

Dans la configuration belge, l'Etat n'est pas le garant de la séparation du religieux et du politique mais de la neutralité suffisante de l'espace public et de l'équilibre global entre courants confessionnels et philosophiques. Il est ainsi possible en prison ou à l'armée de demander accès à un aumônier relevant de n'importe lequel de ces courants. Mais l'illustration la plus probante de la logique belge reste sans doute l'école. Dans son histoire, le pays a alterné entre conflits ouverts et conflits latents entre Eglise catholique et pouvoirs civils. Cette « guerre scolaire » ne se conclut qu'en 1958 avec le « Pacte scolaire », qui assure notamment l'égalité de droit de tous les établissements, quel qu'en soit le « pouvoir organisateur ». Les diverses appartenances idéologiques font ainsi l'objet d'une reconnaissance objective, avec comme corollaire la contrainte de respecter les programmes officiels minimaux ²⁶. Le transfert des compétences éducatives aux Communautés à base linguistique dans le cadre de la fédéralisation du royaume en 1988 a été une étape supplémentaire dans l'étouffement du débat – qui couve toujours – en l'inscrivant à un niveau politiquement et médiatiquement moins exposé. L'importance stratégique des positions institutionnalisées dans l'éducation se mesure en comparant les pourcentages d'élèves scolarisés dans l'enseignement

²³ Cl. JAVEAU, « Belgique : la laïcité ecclésialisée », in A. DIERKENS, J.-Ph. SCHREIBER (dir.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2006, p. 83-88.

²⁴ J.-Ph. SCHREIBER, « La laïcité dans tous ses Etats », in A. DIERKENS, J.-Ph. SCHREIBER (dir.), *op. cit.*, p. 14. Sur la comparaison France-Belgique, voir aussi A. DIERKENS (dir.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1994.

²⁵ J. WEILER, *L'Europe chrétienne ? Une excursion*, Paris, Cerf, (trad., 2005) 2007, p. 85.

²⁶ Cl. JAVEAU, *op. cit.*, p. 85.

catholique (un peu plus de la moitié en Wallonie, les trois quarts en Flandre) avec un taux de pratique ne dépassant pas les 10% dans l'ensemble du pays. En matière de contenu de enseignements, la Belgique est érigée en exemple d'une laïcité scolaire européenne inclusive ²⁷ qui fait place dans l'enceinte des établissements scolaires publics à des cours confessionnels de religion et des cours de morale laïque, les deux étant considérés comme concourant aux idéaux éducatifs d'autonomie personnelle et d'émancipation ²⁸.

Le déclin du catholicisme comme force sociale en Belgique et la recomposition de ses relations avec la politique est indissociable de la remise en question du modèle belge dans son ensemble. La « crise de la civilisation paroissiale », selon la jolie expression de Liliane Voyé ²⁹, suggère que le changement religieux est à comprendre dans le contexte de l'ébranlement de l'ensemble des structures économiques, territoriales, culturelles et sociales qui coïncidaient jadis avec la paroisse, unité de base de la société. A partir des années 1960, la religion ne s'efface pas de la vie publique mais emprunte de nouvelles formes, celles de réseaux fonctionnels en lien plus ou moins direct avec l'Eglise. A la faveur de la crise de légitimité et d'efficacité de l'Etat, l'Eglise catholique retrouve une visibilité et une audience en tant que composante active de la société civile offrant des prestations de service public (éducation, soins hospitaliers, syndicalisme...) et un discours fondé en valeurs.

L'influence en tant que force organisée et l'affichage du catholicisme diminuent dans l'espace partisan du fait du recul de la démocratie chrétienne, de manière moins accentuée en Flandre ³⁰ que dans la Belgique francophone ³¹. Dans ce dernier cas, les élections fédérales de juin 2007 ont montré la diversification politique et partisane interne de l'électorat catholique qui se traduit dans ses choix électoraux ³². Son profil socio-économique le prédestine au centre gauche, mais ses valeurs moins universalistes et plus conservatrices l'orientent vers la droite et le centre, alors que les partis de gauche – et notamment le PS – continuent à pâtir de leur passé anticlérical même si des signes de rapprochement avec le mouvement social chrétien se multiplient, la Wallonie suivant en cela le mouvement déjà enclenché en Flandre.

²⁷ D. BORNE, J.-P. WILLAIME (dir.), *Enseigner les faits religieux. Quels enjeux ?*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 83.

²⁸ Voir le tableau comparatif permettant de replacer le cas belge en perspective in J.-P. WILLAIME, S. MATHIEU (dir.), *Des maîtres et des dieux. Ecoles et religions en Europe*, Paris, Belin, 2005, p. 158-159.

²⁹ L. VOYÉ, « Belgique : crise de la civilisation paroissiale et recomposition du croire », in G. DAVIE, D. HERVIEU-LÉGER (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, p. 195-213.

³⁰ J. BILLIET, « Le parti démocrate chrétien en Flandre (CVP) », in P. DELWIT (dir.), *Démocraties chrétiennes et conservatismes en Europe. Une nouvelle convergence ?*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2003, p. 225-257.

³¹ P. DELWIT, « Du parti catholique au Centre démocrate humaniste. Les questionnements de la démocratie chrétienne dans la Belgique francophone », in Id. (dir.), *Démocraties chrétiennes et conservatismes en Europe...*, op. cit., p. 203-223.

³² N. DE DECKER, G. SANDRI, « Le vote des catholiques », in P. DELWIT, E. VAN HAUTE (dir.), *Le vote des Belges (Bruxelles-Wallonie, 10 juin 2007)*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2008, p. 25-37.

L'électorat musulman francophone est lui orienté massivement à gauche, ce qui est congruent avec son profil socio-économique, en étant simplement caractérisé par une tonalité plus conservatrice sur les valeurs traditionnelles comme la famille ³³. Ces éléments sont conformes à l'idée d'une sécularisation où la religion décline sous forme de clivage et d'institution mais demeure comme trace active dans les choix normatifs et comme marqueur culturel de certaines formations politiques. Dans les médias, le scénario est aussi celui d'un déclin tendanciel de la religion. Le tableau est cependant un peu différent en Flandre, où le retrait des acteurs et références catholiques traditionnellement très puissants s'accompagne de résistances de médias de proximité et de nouveaux modes d'investissement du fait religieux en phase avec l'esprit du temps, et en Belgique francophone, où les positions catholiques historiquement moins établies s'affaiblissent sans compensation ³⁴. Au final et en général, sur le terrain religieux comme dans d'autres domaines, le système consociatif apparaît assez conservateur car il contribue à maintenir des positions établies aux forces historiques (principalement le catholicisme) malgré leur érosion sociologique et culturelle. Parallèlement, le traitement égalitaire de toutes les familles de pensée a un coût croissant au fur et à mesure de la reconnaissance de nouvelles minorités ³⁵.

Les modèles français et belge à l'épreuve de l'Europe

La façon dont la question religieuse est traitée en tant qu'objet de politique publique et débattue en tant que ressource identitaire et mémorielle en France et en Belgique doit se comprendre dans le contexte plus général de l'adaptation de ces deux modèles socio-politiques à la construction européenne. Il s'agit d'évaluer dans quelle mesure et comment l'UE comme ordre politique pèse sur la régulation et les usages politiques du religieux, et quelle est la spécificité du religieux dans cette européanisation qui touche inégalement les structures et les domaines de l'action publique.

Ces deux pays fondateurs du processus communautaire sont à ranger historiquement dans les forces motrices des avancées de la coopération européenne et leurs opinions publiques figurent parmi les plus favorables à la poursuite et à l'approfondissement de l'intégration. Au-delà de ces convergences fondamentales, France et Belgique représentent toutefois deux types d'Etats bien distincts où les dynamiques domestiques d'articulation au supranational et de mobilisation autour de la cause européenne peuvent être contrastées.

Sur le plan juridique, l'Etat français se recentre sur ses fondements de puissance publique et entérine l'autonomisation du champ économique tout en préservant ses prérogatives dans certains domaines stratégiques, comme en matière de politique

³³ G. SANDRI, N. DE DECKER, « Le vote des musulmans », in P. DELWIT, E. VAN HAUTE (dir.), *Le vote des Belges*, op. cit., p. 39-53.

³⁴ R. TORFS, « Religions et médias en Belgique », in N. DOE (éd.), *Le portrait de la religion en Europe : les médias et les arts*, Peeters, Leuven, 2004, p. 19-39. Pour un regard croisé sur (entre autres) France et Belgique, voir F. ANTOINE, *Le grand malentendu. L'Eglise a-t-elle perdu la culture et les médias ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

³⁵ J.-P. MARTIN, « La Belgique : de l'affrontement laïques-confessionnels au pluralisme institutionnel », in J. BAUBÉROT (dir.), *Religions et laïcités dans l'Europe des douze*, Paris, Syros, 1994, p. 29-39.

pénale ; il intègre progressivement son indifférenciation par rapport aux acteurs privés dans son fonctionnement mais conserve des spécificités irréductibles, comme dans le recrutement de ses élites et le statut de ses fonctionnaires ³⁶.

Concernant les politiques publiques, la continuité affichée du modèle français n'exclut pas une convergence dans les pratiques de terrain avec ses partenaires européens. L'Etat français reste un modèle d'action technocratique qui fait découler les décisions légitimes des connaissances techniques et scientifiques sous l'égide de l'appareil d'Etat, mais les acteurs de la société civile n'en sont pas moins associés à la production et à la mise en œuvre des normes ³⁷ selon un mécanisme correcteur traditionnel, même s'il est peu visible, du centralisme et du colbertisme. On retrouve là la même logique que dans une laïcité perçue comme intransigeante dans sa doctrine et dans les discours politiques qu'elle suscite mais beaucoup plus accommodante dans sa mise en œuvre, et pas si différente du régime des cultes qui prévaut dans les autres pays de l'UE. En matière d'eupéanisation, la dynamique propre à chaque secteur dépend au moins autant de la mobilisation des acteurs publics et privés concernés à tous les niveaux de la gouvernance européenne, nationale et locale que des dispositions juridiques générales des traités ³⁸. Faute de véritable base juridique supranationale concernant les enjeux religieux, on en est d'autant plus renvoyé à la géométrie variable de leur problématisation comme « européens » selon le dossier incriminé, la conjoncture, la configuration institutionnelle et les stratégies déployées.

De manière générale, la position de la France par rapport à l'Europe est marquée par quelques grandes tendances ³⁹. L'effilochage progressif de la vision de l'Europe comme « une France en grand », amplificateur de puissance via une administration bruxelloise largement modelée et contrôlée par Paris, se confirme élargissement après élargissement. L'importance de l'axe franco-allemand comme instance motrice de l'intégration, condition de réussite et contrainte pour les deux pays a été maintes fois vérifiée. Aucune avancée majeure ne s'est faite sans alliance ou compromis entre les deux pays, et l'aporie du débat sur une mention de l'héritage chrétien de l'Europe dans le défunt traité constitutionnel découle en partie de la position modérée de l'Allemagne, tant du fait de la tiédeur de Schröder sur le sujet que de la nécessité de ménager Paris. Enfin, la relation de la France à l'Europe ne doit pas seulement se voir comme la soumission à une contrainte externe, mais aussi comme l'appropriation par les acteurs domestiques de « Bruxelles » comme un levier de changement au service de leurs intérêts particuliers. L'eupéanisation doit sans doute être comprise davantage comme transformation des relations internes au plan national que comme phénomène de transnationalisation.

³⁶ P. RAIMBAULT (dir.), *La puissance publique à l'heure européenne*, Paris, Dalloz, 2006.

³⁷ O. BORRAZ, V. GUIRAUDON, « Comprendre les évolutions de l'action publique », in O. BORRAZ, V. GUIRAUDON (dir.), *Politiques publiques 1. La France dans la gouvernance européenne*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008, p. 25.

³⁸ A. SMITH, « L'intégration européenne des politiques françaises », in O. BORRAZ, V. GUIRAUDON, *op. cit.*, 197-214.

³⁹ R. BALME, C. WOLL, « France : Between Integration and National Sovereignty », in S. BULMER, C. LEQUESNE (ed.), *The Member States of the European Union*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 97-118.

Sur ce point, on mesure combien le prisme national incorpore l'Europe sans s'ajuster pour autant à une détermination externe. Le domaine de la représentation politique, projection symbolique exacerbée de la réalité des rapports de pouvoir, l'atteste. La thèse dominante ⁴⁰ est que l'Europe participe du mouvement de « cartellisation » (selon la formule empruntée à Peter Mair) de la politique française, qui voit les clivages politiques s'estomper et les positions des principales forces (partis, syndicats, organisations professionnelles et groupes d'intérêts privés et publics) converger. L'établissement du consensus comme pré-condition pour accéder aux positions de pouvoir entraîne une réduction de la compétition politique, une baisse de la conflictualité, et à l'arrivée une alternative moins claire offerte aux électeurs avec le risque de détériorer la relation entre offre et demande politiques, entre élites et citoyens, entre système politique et société. En réaction, de nouveaux clivages émergeraient sous l'impulsion de groupements protestataires sans accès au pouvoir. L'Europe serait une composante et un accélérateur de cette évolution.

Sans remettre en cause cette vision de la cartellisation de la politique française dont l'Europe ne serait qu'un élément – particulièrement actif –, on peut la compléter en remarquant que la critique de l'intégration européenne est aussi un facteur de réactivation de la compétition politique non seulement dans les marges du système politique, mais aussi en son sein. De l'europhobie du Front national (qui contraste avec son attraction originelle pour une Europe perçue comme bastion d'un Occident chrétien en lutte contre les menaces internationales, notamment migratoires) à l'antilibéralisme mondialiste de gauche, en passant par le souverainisme ou localisme ruraliste, la dénonciation de la construction européenne porte sur ses modalités et ses conséquences plus que sur son principe. Elle alimente différents répertoires d'argumentation mélangeant selon les besoins de la cause des traditions idéologiques anciennes de la politique française ⁴¹. Mais cette mise en procès de l'Europe permet l'accès à des fonctions électives au niveau européen et local si ce n'est national et assure une présence non négligeable dans l'espace politique et médiatique. Par ailleurs, elle joue comme élément de différenciation entre grands leaders dans la compétition partisane au sein des formations de gouvernement. C'est dans cet affrontement, en périphérie comme au centre de l'échiquier politique, sur les versions de l'Europe à promouvoir que la question religieuse ressurgit : pour ou contre une Europe insuffisamment ou trop laïque, qui protège ou met en danger les libertés fondamentales concernant l'avortement, les préférences sexuelles, qui respecte des aires civilisationnelles historiques ou institutionnalise la xénophobie envers le migrant ou l'étranger proche.

Le rapport de la Belgique à l'Europe est souvent résumé par deux idées reçues : un soutien sans faille et une gouvernance interne multi-niveaux qui prépare bien les acteurs à s'insérer dans les rouages de la mécanique polycentrique de l'UE. Cette vision reflète assez fidèlement la réalité, à quelques nuances près.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ O. ROZENBERG, « La faute à Rousseau ? Conditions d'activation de quatre idéologies critiques de la construction européenne en France », in J. LACROIX, R. COMAN (dir.), *Les résistances à l'Europe. Cultures nationales, idéologies et stratégies d'acteurs*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2007, p. 129-253.

La souveraineté au sens classique n'a jamais été un concept trop encombrant pour la Belgique qui a historiquement cherché des accommodements pour exister au côté de ses puissants voisins, d'abord par une neutralité qui a montré ses limites en ne l'empêchant pas d'être envahie lors de deux conflits mondiaux, puis par un engagement résolu dans les structures de coopération internationale au sein du Benelux et des structures européennes et mondiales⁴². L'idée qu'il va de l'intérêt national de développer des mécanismes régulés pour prévenir tout excès de pouvoir des grands Etats est tellement prégnante en Belgique que la construction européenne est devenue depuis longtemps une composante intégrante de l'identité collective. La Belgique constitue en cela un bon exemple de ces petits pays qui survivent et prospèrent dans des marchés mondiaux en combinant une forte insertion dans le système international et une adaptation aiguë aux contraintes externes avec un Etat providence développé pour offrir des compensations aux franges de sa population les moins bien armées⁴³. Encore aujourd'hui, cette adhésion belge au projet européen ne se dément pas, tant de la part des élites que des citoyens. La faiblesse de l'euro-scepticisme en Belgique est une exception soulignée avec constance par les politologues, lors même que d'autres petits Etats partageant le même modèle politique tels les Pays-Bas où l'Autriche⁴⁴ ont vu émerger et s'institutionnaliser une contestation forte du niveau supranational. Des critiques ponctuelles sur certaines orientations des politiques européennes peuvent certes occasionnellement se faire entendre⁴⁵. Les partis situés à gauche du spectre politique et à un degré moindre les démocrates chrétiens regrettent les insuffisances sociales de l'UE. L'extrême droite et les partis régionalistes appellent de leurs vœux une Europe qui serait davantage celle des peuples ou des régions et moins celle des Etats. Mais cela travaille plutôt à confirmer le consensus national en faveur de l'intégration qui n'est jamais mise en cause dans son principe. Ce consensus est cependant largement tacite. En effet, les caractéristiques d'une consociation qui circonscrit le débat à un niveau élitare font que les leaders politiques ont peu l'opportunité de défendre la cause européenne à destination du grand public et que le citoyen a peu à dire – et encore moins à voter – sur ces enjeux. L'« européisme » des Belges reflété par les enquêtes d'opinion est donc à relativiser dans la mesure où il n'est pas sollicité pour se traduire en actes.

Une autre hypothèque sur le tableau idyllique de la relation entre Belgique et Europe tient à l'adéquation de son modèle de division du travail politique avec le processus décisionnel européen. Le choix est fait dès l'origine d'un Etat en forme de « gouvernement subsidiaire » pour jouer le rôle d'arbitre, d'animateur et de notaire entre les segments sociaux et non de force centralisée d'homogénéisation et de

⁴² E. JONES, « The Benelux Countries : Identity and Self-Interest », in S. BULMER, C. LEQUESNE (ed.), *op. cit.*, p. 164-184.

⁴³ P. KATZENSTEIN, *Small States in World Market : Industrial Policy in Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

⁴⁴ P. PERRINEAU, « L'extrême droite en Europe : des crispations face à la « société ouverte » », in P. PERRINEAU (dir.), *Les croisés de la société fermée. L'Europe des extrêmes droites*, Paris, Editions de l'Aube, 2001, p. 5-10.

⁴⁵ J.-B. PILET, E. VAN HAUTE, « Les réticences à l'Europe dans un pays europhile. Le cas de la Belgique », in J. LACROIX, R. COMAN, *op. cit.*, p. 211-225.

direction ⁴⁶. Une telle structure d'autorité paraît idéalement profilée pour se couler dans une gouvernance européenne régulatrice faisant la part belle à l'autonomie et à la participation des acteurs privés. Le modèle belge doit néanmoins faire face à sa propre crise. Il surmonte difficilement les difficultés économiques endémiques à partir des années 1970, du fait de l'impossibilité de dégager des réponses énergiques découlant de la nécessité permanente du compromis. Sa perte d'efficacité globale se traduit et s'explique notamment par un endettement écrasant, une corruption et un clientélisme généralisés qui grèvent encore les performances du système. L'affaire Dutroux représente l'acmé symbolique de la perception de la faillite d'un Etat incapable d'assurer ses fonctions régaliennes (justice, protection du citoyen) et ouvert à toutes les compromissions et trafics d'influence. Les scandales qui suivent et la vacance gouvernementale qui s'ouvre en 2007 suscitent des incertitudes politiques fondamentales sur l'avenir du pays.

La crise interne latente de l'Etat belge se répercute immanquablement sur sa place et son fonctionnement dans l'UE ⁴⁷. La Belgique reste avec constance le gardien d'une certaine orthodoxie communautaire en défendant la logique supranationale et les finalités à tendance fédéraliste des politiques européennes, ce qui est dans son intérêt de petit pays. Elle n'est pourtant pas toujours aussi bonne élève européenne que le dit sa réputation. Des querelles entre régions sur l'application des normes dans la sphère domestique occasionnent en effet de fréquents retards qui lui valent d'être souvent traduite devant les juges européens. Enfin, la multiplicité des centres de pouvoir belges préfigure celle qui prévaut au niveau de l'UE mais ne fait pas toujours bon ménage avec cette dernière. Certes, l'impératif de devoir présenter une position unie dans les négociations avec les autres Etats membres est une contrainte vertueuse au compromis au plan national. De même, l'implantation des institutions européennes à Bruxelles constitue un obstacle majeur à tout scénario de rupture. En pratique toutefois, des tensions existent. L'eupéanisation croissante de l'action publique peut conforter le statut du ministère des Affaires étrangères comme instance indispensable de coordination et d'expertise. La complexité des coalitions à élaborer pour concilier tous les points de vue conduit cependant des intérêts privés à prendre des canaux non officiels ou à monter directement au niveau européen pour se faire entendre ⁴⁸. Surtout, les régions s'affirment sans vergogne comme des acteurs propres en assurant ou en partageant la représentation de la Belgique lors des négociations intergouvernementales dans leurs domaines de compétences. L'horizon européen relativise encore la pertinence d'un Etat vidé de sa substance par en haut et contesté de manière grandissante par en bas.

La société civile, notamment religieuse, apparaît cependant peu présente et en tout cas peu audible dans les tensions internes à la Belgique. L'élément confessionnel est

⁴⁶ P. DELWIT, J.-M. DE WAELE, P. MAGNETTE, « Gouverner la Belgique. Clivages et compromis dans une société composite », in P. DELWIT, J.-M. DE WAELE, P. MAGNETTE (dir.), *Gouverner la Belgique. Clivages et compromis dans une société complexe*, Paris, PUF, 1999, p. 8-9.

⁴⁷ E. DARDENNE, « Entre réalités et idéalisme européens : le compromis belge », in P. DELWIT, J.-M. DE WAELE, P. MAGNETTE (dir.), *op. cit.*, p. 275-305.

⁴⁸ E. JONES, « The Benelux Countries : Identity and Self-Interest », *op. cit.*, p. 177.

rarement évoqué dans les débats sur une scission éventuelle, sauf très marginalement pour souligner le clivage entre une Flandre catholique et des Pays-Bas protestants, clivage qui a motivé en partie la naissance de l'Etat belge et ne militerait pas *a priori* en faveur d'une réunification des néerlandophones. De même, la religiosité supposée supérieure des Flamands et le conservatisme qui en découlerait sont très occasionnellement stigmatisés dans la presse et les discussions politiques pour pointer les différences culturelles entre le nord et le sud du pays.

Les voies de la comparaison

Karel Dobbelaere, théoricien reconnu de la sécularisation, souligne combien ce phénomène est multidimensionnel. Si certains champs de l'activité sociale sont touchés de manière plus spectaculaire et conflictuelle par le changement (notamment l'éducation), les processus de retrait, d'évidement, d'individuation, de brouillage et de pluralisation du religieux se manifestent sur tous les terrains et à tous les niveaux, de celui du corps social dans son ensemble à l'individuel en passant par l'institutionnel. En perdant son lien privilégié avec le politique, le religieux perd aussi sa capacité de coercition. Recentré sur son message et contraint de trouver les moyens de le relayer, il se trouve en interaction approfondie avec les médias mais doit désormais se soumettre à leur logique de plus en plus autonome et de moins en moins accueillante. La relation avec la culture s'énonce de même de façon croissante en termes d'aliénation (au sens de ce qui devient étranger) et de compétition, quand les personnages de Disney rivalisent avec les figures bibliques pour commémorer Noël. Pour le dire prosaïquement, la concurrence pour Jésus aujourd'hui, ce n'est plus seulement Mahomet, un bonze asiatique ou un télé-prédicateur débarqué d'Amérique, mais aussi Mickey et consorts. Le défi pour le religieux est de survivre dans une société médiatisée où les relations interpersonnelles ne sont plus le substrat social et où l'indifférenciation des êtres porte de nouvelles formes de contrôle qui ne sont plus enracinées dans un sacré porteur d'interdictions, mais rationalisées par la science ou la technique. Replacé dans une telle perspective, ce qui se passe en France et en Belgique acquiert sa véritable portée tout en étant relié à des phénomènes historiques qui transcendent ces deux configurations particulières et en relativisent la singularité. Un autre apport essentiel de la contribution de K. Dobbelaere est de rappeler que la sécularisation n'est réductible ni à une conséquence mécanique de l'évolution sociétale, ni à une conspiration de certaines élites. Elle constitue la combinaison indissociable de formes manifestes conscientes et voulues et de formes latentes non volontairement recherchées. C'est une invitation à en éviter les lectures univoques ou trop normatives.

Dans la modélisation historique des liens entre religions et politique en France et en Belgique, ce n'est sans doute pas un hasard si, à partir de deux robustes traditions intellectuelles bien distinctes, la contribution traitant de la France parte davantage de l'histoire des idées et de leurs traductions institutionnelles alors que celle analysant la Belgique s'inscrit dans la sociologie des partis et des élections. Et à l'issue de la comparaison, le modèle qui conserve avec le plus de vigueur sa spécificité et comporte les traces les plus radicales de ses origines n'est pas forcément celui qu'on croit. France et Belgique ont emprunté le même chemin dans la recomposition des liens

entre spirituel et temporel, mais la république qui partait de plus loin a poussé plus avant que la consociation.

La France d'après 1789 ne se singularise pas par une rupture – commune à toute l'Europe – dans la conception du sujet et du pouvoir politique désormais livrés à l'autodétermination. C'est la radicalité de cette rupture qui fait l'exception française, parfois imitée mais jamais égalée (à l'exception de la Turquie ?). Un retour sur l'histoire tel que celui proposé par Philippe Portier révèle pourtant que la netteté des lignes de partage entre politique et religieux, entre public et privé, n'a jamais exclu des compromis et tend à se brouiller fortement notamment à partir des années 1970. A la réaction sociale du concordat napoléonien s'oppose le projet républicain d'émancipation et d'unité, qui se veut respectueux des croyances religieuses mais intraitable sur l'arbitraire des médiations sacrales. La loi de 1905 n'est que la formalisation d'un processus politique enclenché une trentaine d'années auparavant, signe que la superstructure légale ne fait toujours que couronner des évolutions profondes qui lui préexistent, un legs à méditer dans le contexte actuel. Le second âge de la laïcité française est celui de la reconnaissance. Après la deuxième guerre mondiale, le terrain de la guerre scolaire devient celui d'ouvertures significatives sous forme d'un soutien public aux acteurs confessionnels dans des tâches d'intérêt général. Le mouvement va aller en s'amplifiant jusqu'à la fin du vingtième siècle, parallèlement à des processus analogues dans le financement des cultes ou l'association des Eglises à la décision politique. Le troisième âge de la laïcité française s'ouvre dans les années 2000, où l'on voit émerger une préoccupation d'intégration renforcée qui n'est pas un écho des rêves unitaires du dix-neuvième siècle mais un double souci de consacrer et de combiner respect des identités personnelles et cohésion sociale. Cette préoccupation est en phase avec celle qui s'affirme dans les arènes européennes, confirmant la thèse que l'exceptionnalisme français est en voie de banalisation.

La spécificité belge résiste-t-elle mieux ? Emilie van Haute et Jean-Benoit Pilet entreprennent de tester empiriquement l'hypothèse souvent avancée d'une sécularisation des esprits belges aboutissant à une érosion des oppositions philosophiques, lors même que les piliers résisteraient dans leurs expressions sociologiques. Ils tendent à corroborer cette interprétation en la nuancant et en la précisant. La religion et la mouvance du libre-examen continuent à aimer des mondes sociaux d'appartenance bien distincts, mais ne sont plus en mesure de les cloisonner de manière imperméable ni d'empêcher leur pluralisation interne. La trace confessionnelle demeure plus présente chez les adhérents de partis que chez les électeurs, confirmant l'idée d'un effilochage des piliers par ses franges. Dans le même temps, l'orientation philosophique reste structurante dans les socialisations primaire (l'école) et secondaire (les syndicats, les mutuelles), ce qui laisse augurer d'une capacité à se maintenir encore un certain temps pour les générations futures. L'option d'une « coalition des croyants » parfois agitée de manière mobilisatrice ou comme repoussoir apparaît d'une vraisemblance mitigée en voyant l'électorat musulman se porter massivement, en suivant la logique de leur statut socio-économique, sur un parti socialiste dont l'anticléricisme historique rebute encore les catholiques, et secondairement sur un Centre démocrate humaniste dont l'héritage chrétien – même mis à distance – a quelque résonance avec leur conservatisme moral. A quelques réserves près, on peut aussi interpréter ces résultats

comme la preuve du caractère conservateur de la consociation qui contribue à figer les identités historiques et à conserver leurs avantages aux forces anciennement établies, lors même que leur base sociologique se dérobe et que l'entrée de nouvelles familles philosophiques accroît la compétitivité et le coût du système.

Parlant du coût du système, on en vient à la question sensible du financement des cultes. Le regard aiguisé de Caroline Sägesser sur les dispositifs français et belge nuance quelques certitudes et en confirme d'autres. Le modèle belge est ancien et est resté stable jusqu'à une date récente où aboutit le long processus par lequel le clivage religieux, qui avait amorcé la logique consociative avant d'être retravaillée par elle dans la longue durée, voit d'autres clivages devenus plus prégnants entraîner une redistribution institutionnelle. En 2002 s'opère en effet la régionalisation (et même la communautarisation concernant la partie germanophone du pays) du financement public des cultes, et la pluralisation sociale se traduit par l'ouverture aux organisations laïques. Le modèle français apparaît dans le détail bien moins rigide que son image d'Epinal, tant du fait du compromis qu'il réalise dès l'origine que des exceptions qu'il comporte (Alsace-Moselle, Guyane, territoires d'outre-mer) et surtout de ses prestations effectives qui sont loin d'exclure tout soutien aux cultes, même s'il demeure nettement moins généreux que son équivalent belge. Au total, si l'on analyse en dynamique la situation actuelle, ce sont encore les convergences qui ressortent en termes de tendance à une reconnaissance accrue du fait religieux et de questions sur le caractère égalitaire de cette reconnaissance des différents cultes.

Les religions sont dans des situations asymétriques face à la sécularisation et à l'Etat en fonction de l'ancienneté de leur ancrage, des rapports de force socio-démographiques et politiques et surtout de leur perception sociale. Une approche par confession le démontre à maints égards.

Le religieux ne perd pas pied dans ses lieux traditionnels, même si ses usages se modifient radicalement. Frédéric Moens se concentre sur le local en montrant combien ce niveau reste essentiel dans le modèle belge. Il cible plus précisément encore un lieu de culte catholique pour montrer comment la religiosité se recycle en se désinstitutionnalisant, en entrant dans la logique contemporaine de négociation de la norme sous l'effet des réappropriations très profanes qu'en font les acteurs. L'institution religieuse est dessaisie de son autorité et de sa capacité de régulation des entrées et sorties du groupe, en étant réduite au rôle de simple « support technique ». L'individu étant désormais seul à même de décider de son inclusion ou de son exclusion. Faut-il pour autant en conclure à la défense de l'Eglise catholique contre sa stigmatisation supposée pour oser encore promouvoir une vérité contre le relativisme ambiant ? Cela contredit sur certains points la centralité résiduelle de la référence religieuse qui donne encore à la hiérarchie catholique un statut disproportionné par rapport à sa base sociologique, et l'on ne voit guère en quoi les remises en cause de l'Eglise diffèrent de celles des autres institutions.

Les religions moins anciennement et moins profondément implantées se heurtent à cette mémoire inconsciente des institutions et des structures sociales. L'islam « bénéficie » d'une surmédiatisation négative, y compris dans de vieilles sociétés d'immigration comme la France et – à un degré moindre – la Belgique pour ne rien dire des autres. Corinne Torrekens met bien en exergue que les polémiques naissent

souvent moins de la présence en tant que telle de musulmans que de la visibilité de cette présence, lors même que leurs revendications portent au moins autant sur une reconnaissance symbolique que sur des dispositions matérielles ou légales. Ce qui est en jeu est la manière de s'inscrire et de s'exprimer dans l'espace public pris dans son sens général mais aussi dans ses acceptions les plus concrètes et les plus sensibles, comme l'espace urbain ou l'espace scolaire. Cet espace public nous ramène une fois encore au poids du monde vécu et à son épaisseur socio-historico-culturelle qui informe les groupes et leurs prises de parole. De nouveau, le legs du « partage de territoire » ancien entre Etat et Eglise, entre le mode de régulation politique établi et la religion dominante, ressurgit. Un catholicisme déclinant mais patrimonialisé (et sans doute patrimonialisé parce que déclinant) se distingue d'un islam qui négocie de manière encore conflictuelle son intégration dans le patrimoine collectif, peut-être au prix de sa culturalisation. C. Torrekens illustre de manière concrète ces inégalités à travers l'exemple de la « halal consommation » dans ses dimensions privées et collectives, en montrant les tensions existant entre les différentes visions ayant cours de la neutralité ou de la laïcité de l'espace public.

Au contraire des musulmans perçus à tort ou à raison comme « nouveaux venus » en Europe, les juifs constituent une minorité historique particulièrement révélatrice dans leur rapport avec l'Etat et avec leurs institutions communautaires des mutations du lien entre politique et religion. Comme l'illustrent Martine Cohen et Jean-Philippe Schreiber, juifs français et belges sont inscrits dans des dynamiques similaires de sécularisation, de spécialisation des champs d'action (politique, culturel, social, confessionnel), de différenciation interne et de résurgence de la dimension ethno-religieuse, mais ces dynamiques sont décalées dans le temps et avec des différences notables qui témoignent de la prégnance des modèles nationaux. En France, la tentation d'un lobbying « ethnique » à l'américaine et d'un interventionnisme politique suscite des réticences fortes tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la population juive du fait de la tradition d'intérêt général universaliste qui continue à commander la chose publique, tandis que la pluralisation des identités et instances juives conduit à une sortie d'un cadre strictement confessionnel. En Belgique, conformément à la logique conservatrice de la consociation observée ailleurs, on discerne la permanence de localismes forts qui empêchent une représentation unifiée, une tendance et une prime à la radicalisation élitare dissociée de la diversification de la base, en même temps qu'une faculté à s'inscrire sans heurt dans les arrangements pragmatiques de la gestion publique.

Pour finir, c'est à la « laïcité multi-niveaux » que l'on est invité à revenir, au sens où Jean-Paul Willaime propose un tableau des usages variés de la notion et des interactions entre les différentes versions en usage au niveau français, belge et européen. Il est en effet possible de parler d'une laïcité européenne si l'on se réfère ainsi au fond commun des principes de liberté, de non-discrimination et d'indépendance réciproque du politique et du religieux qu'ont en partage tous les Etats membres. Les différences non négligeables tiennent moins aux normes en vigueur qu'à la façon dont les histoires stato-nationales ont colorié le rapport entre appartenances politique et religieuse. La conflictualité française de la période révolutionnaire qui continue à nourrir une méfiance sourde envers le religieux contraste avec le scénario plus coopératif de la

Belgique des origines, scénario qui n'a cependant pas évité par la suite des luttes acharnées. En bref, la laïcité dans ses divers atours indigènes constitue une passion tant française que belge, et c'est sans doute ce qui rapproche les deux pays au-delà de leurs différences. Quand il s'agit de savoir quelle acception de la laïcité peut et doit prévaloir au niveau européen, Jean-Paul Willaime semble exprimer une préférence normative pour la définition d'une laïcité à la française apaisée et débarrassée de sa dimension antagoniste, tout en reconnaissant que c'est plutôt la philosophie belge qui résume le mieux ce qui se passe à Bruxelles.

L'intrusion du supranational fonctionne comme révélateur des dynamiques domestiques. L'analyse du débat sur l'héritage chrétien de l'Europe lors du processus constitutionnel développée par François Foret et Virginie Riva montre en quoi cet épisode s'inscrit pleinement dans le cadre des usages contemporains du religieux. Là encore, on n'assiste pas à un retour en arrière, mais à une fidélité à des symboles anciens témoignant d'une religion patrimonialisée ou à une remise des ressources religieuses au goût du jour. France et Belgique suivent la trajectoire historique de leurs modèles stato-nationaux respectifs comme les autres Etats membres. Leur « non » à l'héritage chrétien traduit moins une incompatibilité structurelle de leur mode de régulation des cultes avec le *modus operandi* de l'UE (les deux pays étant alternativement présentés comme l'ayant influencé) qu'une dépendance à l'ornière mémorielle de ce que la religion a représenté à l'origine de leurs identités nationales et de leur vivre-ensemble.

L'enjeu de la référence ou non aux racines chrétiennes de l'Europe a partagé les pays d'une manière différente des autres dossiers de la constitutionnalisation de l'UE. Des déterminants communs peuvent être dégagés et hiérarchisés pour expliquer les positionnements nationaux : modèle de relations Eglise-Etat, confession dominante, exercice de fonctions européennes invitant au compromis comme la présidence du Conseil de l'UE, conjoncture politique impliquant ou non la présence de partis de droite au pouvoir. Français et Belges répondent dans une large mesure à ces critères, à cette réserve près qu'ils semblent se caractériser par un consensus domestique marqué autour d'une part de la vision républicaine d'une laïcité englobante, et d'autre part de respect des équilibres entre particularismes philosophiques. Le débat sur l'héritage chrétien se coule – tout juste avec un peu plus d'acuité qu'à l'accoutumée – dans les canaux habituels de la communication politique sur les affaires européennes. Il est surtout utilisé comme facteur de différenciation entre leaders dans la compétition partisane et intra-partisane, mais il n'est une variable de premier plan que pour des forces très périphériques. La référence religieuse fait figure davantage de support symbolique pour des revendications de réassurance identitaire ou sociale que de matrice idéologique créatrice de vrais clivages. L'enceinte européenne offre un prolongement à des luttes nationales essouffées en les convertissant en processus de négociation des conditions d'adaptation à la modernité.

