

TABLE RONDE N°6

« DIEU EST-IL SOLUBLE DANS LA GOUVERNANCE MULTI-NIVEAUX ? L'ÉMERGENCE D'UNE POLITIQUE PUBLIQUE RELIGIEUSE EUROPÉENNE »,

François FORET, Fucam

Rapport au Congrès national de l'Association Française de Science Politique, table Ronde n°6 « Villes, régions, Etats, Europe : l'action publique à l'épreuve des changements d'échelle (organisée par Alain Faure, Jean-Philippe Leresche, Pierre Muller, Stéphane Nahrath, Yannis Papadopoulos, Andy Smith), Lyon, 14-16/09/2005.

« Si, dans les dix ans qui viennent, nous ne réussissons pas à donner une âme à l'Europe, à lui donner une spiritualité et un sens, alors l'intégration européenne sera morte ».

Jacques Delors, discours aux Eglises, Bruxelles, 14/04/1992

Parmi les compétences régaliennes de l'Etat, la gestion des cultes et des croyances constitue un enjeu majeur qui a été structurant à bien des égards dans la construction des systèmes politiques nationaux. Sa prise en charge au niveau européen suggérerait dès lors un réagencement fonctionnel et territorial de première importance. Reste à évaluer la réalité de cette prise en charge, ses modalités, ses raisons et ses conséquences. Le processus constitutionnel européen a nourri les interrogations en la matière en ouvrant des débats sur l'association des Eglises à la délibération politique ou l'opportunité de références identitaires, mémorielles ou éthiques au christianisme.

Faut-il alors parler d'une politique publique religieuse européenne en ébauche ? En d'autres termes, assiste-t-on à l'émergence d'un référentiel partagé ? Peut-on discerner une évolution inédite des modalités de construction du bien commun par la confrontations de visions normatives de l'ordre social et des structures d'articulation du temporel et du spirituel ? En bref, les changements d'échelle de la gouvernance touchent-ils le domaine du religieux ?

Une politique publique est un ensemble de décisions, témoignant d'une intention et d'une cohérence d'action minimales, ayant pour objet l'allocation de biens, de ressources matérielles ou immatérielles ou l'agencement d'acteurs. Un processus d'action constitue une politique publique lorsqu'il porte sur des enjeux collectifs autour desquels s'affrontent des intérêts divers, enjeux qui apparaissent sur l'agenda politique d'une administration. Ici, en traitant de l'éventualité d'une politique publique européenne en gestation, on s'intéressera notamment à la phase d'étiquetage, celle du début du processus d'action publique qui consiste à la désignation d'un enjeu comme relevant d'une autorité publique du fait de la mobilisation des acteurs militant pour sa prise en charge.

Dans une perspective inspirée par les approches cognitives, on s'attachera particulièrement aux opérations de décodage et recodage du réel, à savoir le conflit d'interprétations dans la

déconstruction de la réalité sociale pour en faire un problème public dans un premier temps, et dans un deuxième temps celui de formulation des modes de prise en charge par l'action politique de ce problème. La question peut donc être formulée en termes d'émergence et de mise en oeuvre d'un référentiel (Faure, Pollet, Warin, 1995) d'une politique publique religieuse européenne, le référentiel étant entendu comme l'ensemble socialement légitime d'informations, de normes et de valeurs qui prescrit une politique, sa justification et ses modalités. Il s'agira d'étudier la construction de la politique publique religieuse européenne en tant que processus d'identification des enjeux, des acteurs et des modes d'action.

Une politique publique au niveau européen (Mény, Muller, Quermonne, 1995), à l'ère de la gouvernance et de la légitimation par le partenariat avec la société civile, ne se conçoit plus guère comme une volonté verticale et unilatérale émanant du centre de mettre en oeuvre des moyens réglementaires et financiers. On se trouve davantage renvoyé à une suite d'interactions et de tractations visant à dégager un *modus vivendi* entre acteurs de natures et de niveaux hétérogènes. En matière religieuse, les échelles considérées seront essentiellement ici supra-étatique, interétatique et étatique¹.

La religion constitue un objet particulièrement intéressant car elle met à l'épreuve par sa nature le postulat de rationalité de l'action publique. Elle soumet la légitimation du politique au rapport aux valeurs et à la tradition en relativisant la seule justification par l'efficacité et en lui opposant une légitimité normative qui se donne comme procédant d'un ordre différent et parfois présumé supérieur. Elle constitue en outre un indicateur très sensible des processus de désinstitutionalisation et d'individualisation à l'œuvre dans les sociétés européennes.

Il s'agira d'abord d'évaluer les indices laissant augurer d'un véritable changement d'échelle de la gestion du religieux par la mise en place d'une nouvelle donne européenne (I). Une diversification des niveaux d'action publique en la matière ne bouleverse pas les règles et les hiérarchies de la compétition politique, que cela soit en termes de mobilisation électorale, d'entreprises politiques et médiatiques ou de représentation d'intérêts (II). En somme, l'eupéanisation du religieux ne semble guère aller dans le sens d'une reconfiguration de l'Etat appelant un changement radical dans la façon de penser ce dernier, et favorise peut-être au contraire la préservation des formes politiques héritées des histoires nationales moyennant une relecture de leur sens social (III).

¹ L'analyse se concentre ici sur l'articulation du politique et du religieux et sur ses effets macro-sociaux au plan européen. Cela ne conduit pas pour autant à nier la pertinence du niveau local en matière d'action sociale, de gestion des conflits sur les signes religieux et des relations entre communautés de croyances, d'aménagement des lieux de culte, etc. Le niveau « infra » entre le local et le national peut également trouver sa justification si le facteur religieux délimite une territorialité productrice d'effets politiques (revendication autonomiste, différenciation identitaire, etc.).

I UNE NOUVELLE DONNE EUROPÉENNE ?

La genèse d'une politique publique religieuse européenne a été laborieuse et reste inachevée. L'Union européenne a des compétences légales bien circonscrites en la matière. La prise en charge du dossier au niveau communautaire est loin d'être considérée comme une évidence, tant en raison du statut sociétal de « l'objet religion » que de la représentativité reconnue aux acteurs du secteur. De ce fait, l'impact de l'action européenne s'avère limitée.

La religion est apparue tardivement et timidement sur l'agenda de l'Union européenne. Si les Eglises se sont montrées d'emblée favorables à l'intégration communautaire, le caractère essentiellement économique de cette dernière leur a longtemps fait privilégier le Conseil de l'Europe dont les compétences apparaissaient plus en phase avec leurs préoccupations en matière de droits de l'homme ou de questions sociales. L'accroissement et la diversification des politiques européennes dans les années 1980 suscitent toutefois un intérêt et un investissement croissant des acteurs religieux à Bruxelles.

L'étape décisive dans la reconnaissance des Eglises sur le plan institutionnel survient en 1994 avec la création par la Commission de la structure *Une Ame pour l'Europe*. Il s'agit d'une initiative lancée par Jacques Delors pour, comme son nom l'indique, "donner une âme à l'Europe" et conférer à l'intégration européenne une spiritualité et une signification sans laquelle, selon Delors, elle serait condamnée à périr¹. Les Eglises et les humanismes sont invités à se concerter avec les institutions européennes dans le cadre d'un dialogue politique sur des questions de société et d'opérations de communication visant à promouvoir l'identité européenne.

Une Ame pour l'Europe survivra tant bien que mal à son fondateur. Elle s'autonomise mais continue à être financée par la Commission sous les présidences Santer et Prodi. Elle tend néanmoins à se focaliser sur des enjeux de court terme qui ne satisfont pas pleinement les acteurs religieux impliqués ; elle subit les tensions entre Eglises et humanismes dont la cohabitation au sein d'une même arène de délibération n'est pas toujours harmonieuse ; enfin, elle suscite de nombreuses critiques du Parlement européen pour la confusion qu'elle opère entre dialogue politique et communication. Ces raisons motivent la dissolution d'*une Ame* par le collège Barroso début 2005. Cette première institutionnalisation de la question religieuse au niveau européen témoigne de la tentation – ancienne, mais tardivement réalisée – d'une recherche de légitimation normative plus ou moins directe de la construction européenne par la caution des Eglises. Elle illustre aussi d'emblée les difficultés politiques d'une telle entreprise. Même si tout « appel à la transcendance » pour fonder une Europe chrétienne fut réfuté dès le départ, l'ambiguïté (alimentée par le choix de l'appellation *Une Ame pour l'Europe*) a subsisté sur le plan politique, devenant de plus en plus difficile à gérer, au point de transformer progressivement la structure initiale en organe banalisé de partenariat avec la société civile avant de signer sa disparition.

Cette étape institutionnelle et les prolongements qui s'en esquissent sont à lier avec deux dimensions essentielles dans l'établissement d'une politique publique : la délimitation des compétences légales des autorités et les structures d'opportunité qui s'offrent à ces dernières en termes de soutien ou d'opposition dans la prise en charge d'un nouveau domaine d'action publique.

En matière religieuse, l'Europe n'a pas la compétence de ses compétences. Son champ potentiel d'action est strictement borné par le principe de subsidiarité. Le Traité

¹ Rapport d'Activité d'Une Ame pour l'Europe, 2003. La formule éponyme est tirée du discours de Jacques Delors aux Eglises, Bruxelles, 14/04/1992.

constitutionnel exprime explicitement que l'Union européenne « respecte en ne préjuge pas » le statut des Eglises et des humanismes selon le droit national¹. Cela signifie notamment que la reconnaissance et la régulation des religions restent du ressort exclusif des Etats membres, moyennant évidemment le respect des libertés fondamentales exigées par le droit communautaire.

Pratiquement, l'UE est circonscrite dans le type d'action qu'elle peut mener, mais aussi dans l'identification même de son objet. Elle ne peut déterminer ce qui relève du religieux et ce qui n'en relève pas. Dès lors, l'attitude face aux phénomènes sectaires constitue un cas épineux. L'exemple illustrant le mieux le flou persistant sur ce point est celui de l'Eglise de scientologie, interdite par certains pays, tolérée ou pleinement reconnue par d'autres, et qui mène ouvertement sa stratégie d'exposition à Bruxelles sans que les fonctionnaires de la Commission en charge des relations avec les communautés de croyance et de conviction acceptent de dire explicitement le statut qui lui est réservée.

Ces restrictions importantes qui pèsent sur le champ d'exercice de l'Union européenne en matière religieuse peuvent d'ores et déjà remettre en cause l'existence d'une politique publique religieuse européenne digne de ce nom. Johannes Laitenberger, conseiller politique du président Barroso sur cette question, abonde en ce sens lorsqu'il définit son rôle :

« On ne peut pas parler d'une véritable politique publique religieuse européenne. Simplement parce qu'on n'a pas de compétence réelle en la matière. Notre tâche ici, c'est la concertation, la délibération. Je suis surtout un facilitateur. C'est très différent par exemple de la politique de la concurrence où la Commission a un pouvoir de contrainte directe. Ce n'est pas le cas pour la religion. »².

L'apparition du dossier religieux sur l'agenda communautaire n'entraîne donc pas de transferts de compétence. La Commission, cheville ouvrière en la matière, se cantonne dans un registre délibératif en vue de mobiliser le soutien des communautés de foi et de conviction et d'élargir sa base démocratique dans le cadre de la « bonne gouvernance », mais se montre peu soucieuse d'empiéter sur le domaine hautement polémique des affaires du culte ou des questions éthiques précises. Ses agents s'attachent plutôt à minorer la dimension politique de son action³. De leur côté, les Eglises les mieux établies au niveau national oeuvrent pour la préservation du *statu quo* afin de protéger leurs avantages acquis (position politique, régime fiscal, etc.), développant un lobbying aussi défensif que revendicatif à Bruxelles. Tous les acteurs s'accordent donc tacitement pour demeurer dans le cadre existant.

Cela explique qu'une potentielle politique publique religieuse européenne ne dispose que de structures d'opportunité médiocres pour prendre son essor. Car outre le fait que les prérogatives nationales sont jalousement gardées et peu remises en cause, l'hypothèse d'une extension d'activité à l'échelle proprement supranationale est également très loin de faire

¹ L'article I-52 du Traité constitutionnel s'énonce comme suit : « L'Union européenne respecte et ne préjuge pas du statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les églises et les associations ou communautés religieuses dans les Etats membres. L'Union européenne respecte également le statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les organisations philosophiques et non confessionnelles. Reconnaisant leur identité et leur contribution spécifique, l'Union maintient un dialogue ouvert, transparent et régulier avec ces églises et organisations ».

² Entretien avec Johannes Laitenberger, membre du cabinet du président Barroso, Bruxelles, 06/07/2005.

³ Johannes Laitenberger souligne ainsi que les institutions européennes ont peu de compétences sur les sujets à conflit, comme la politique de la famille ou les problèmes de mœurs. S'il peut survenir des tensions sur des dossiers traités au niveau communautaire tels que la recherche et l'éthique, c'est surtout parce que des débats qui se nouent au niveau national peuvent « transpirer » par porosité au niveau européen. Mais même dans ce cas, c'est principalement le Parlement, arène de confrontation des points de vue partisans, qui est en première ligne. La Commission est rarement impliquée en tant que telle. (*Ibid.*)

l'unanimité. Les Eglises, et notamment l'Eglise catholique, prétendent certes se faire entendre et intervenir dans le processus décisionnel européen. Il s'agit là d'une demande ancienne relayée par le Vatican et les différents lobbies avec une grande constance. Le traité constitutionnel (s'il entre un jour en vigueur) leur a donné satisfaction en établissant par son article 52 « un dialogue ouvert, transparent et régulier » avec la Commission, dialogue distinct de celui prévu dans les mêmes termes avec les autres organisations de la société civile au nom de la « contribution spécifique » des Eglises. Ce statut exorbitant au droit commun entérine en grande partie la pratique actuelle et n'a guère rencontré d'opposition dans les milieux politiques. Il a par contre suscité des prises de position très virulentes des humanismes dénonçant une manœuvre détournée des institutions religieuses pour retrouver auprès des pouvoirs publics une capacité d'influence qu'elles ont perdue dans la vie sociale¹. L'enjeu de la controverse porte finalement sur la pertinence sociale de l'objet religion aujourd'hui dans une Europe sécularisée. Le déclin des pratiques encadrées et l'individualisation du croire militent contre la représentativité des hiérarchies religieuses traditionnelles et leur légitimité à produire un discours normatif autorisé.

L'impossibilité au cours de la Convention à dégager une solution consensuelle concernant la mention de l'héritage chrétien de l'Europe comme source de civilisation a souligné le caractère toujours conflictuel de la référence religieuse. Des Etats comme la France et la Belgique ont, comme lors de la préparation de la Charte des droits fondamentaux, adopté des positions sans concession (Willaime, 2004 : 118-122). Des discours alarmistes sur les atteintes à la laïcité se sont faits entendre lors de la campagne référendaire française en mai 2005, même s'ils ont peu pesé sur les votes selon les enquêtes. Au regard de ces oppositions, le gain potentiel en termes de légitimation auprès du grand public semble restreint.

Sur le plan fonctionnel, les Eglises proposent leur médiation², médiation entre la puissance publique et certains secteurs de la société dans le domaine de l'aide sociale par exemple, ou médiation entre l'entité européenne et certaines régions du monde où elles jouissent d'une audience importante. Ce truchement religieux auquel ont volontiers recours les Etats ne se révèle cependant guère utile à une Union européenne qui ne dispose pas de véritable politique sociale ou éducative en propre et dont la diplomatie reste embryonnaire et subordonnée à celle de ses membres. Le seul usage dans lequel les Eglises ou associations confessionnelles sont véritablement sollicitées est la politique d'information, afin de diffuser le message européen dans le cadre propice d'une communauté de foi en s'appuyant sur un discours de valeurs à forte charge affective. *Une Ame pour l'Europe* finançait ainsi des conférences œcuméniques organisées par des acteurs religieux dans la mesure où les événements concourraient à la promotion de l'identité européenne. Mais c'est précisément ce mélange entre communication, politique et croyances qui a soulevé des réticences aboutissant finalement à la dissociation claire de ces registres.

L'étendue de l'action communautaire en matière religieuse est donc limitée tant par des données juridiques que par les stratégies des acteurs et les fonctions politiques européennes. Son impact sur les pratiques nationales est dès lors faible. Si l'eupéanisation verticale entendue comme transfert de compétences au niveau supranational n'est pas vérifiée,

¹ Contribution de la FHE au Livre blanc sur la gouvernance européenne, "Valeurs, Etat de droit-Société civile-Science et société-Rôle du secteur public", Mars 2002, pp. 4-5 ; La même ligne argumentative est reprise dans la contribution de la FHE à la Convention européenne "Les Communautés de foi et de conviction et l'Union européenne" (juin 2002).

² Cette fonction de médiation sous-tend toute l'argumentation de la Comece, la Commission des conférences épiscopales à Bruxelles, lorsqu'il s'agit de définir le rôle des catholiques à l'échelle européenne. Cf. Comece, « Le Devenir de l'Union Européenne et la responsabilité des Catholiques », Bruxelles, mai 2005, 60 p.

l'eupéanisation horizontale comprise comme standardisation des pratiques entre Etats membres ne l'est pas davantage.

Le dialogue entre autorités politiques et religieuses au niveau européen consacré par le Traité constitutionnel n'est pas une innovation au sens où il existe sous des formes plus ou moins intégrées dans l'ensemble des Etats membres. Même en France, bastion présumé d'une laïcité sourcilleuse, le premier ministre Lionel Jospin a établi à partir de 2002 un contact régulier au plus haut niveau de l'Etat avec les instances religieuses, pratique reprise par les gouvernements suivants, alors qu'il menait bataille simultanément au plan communautaire contre la référence à la religion dans la Charte des droits fondamentaux (Willaime, *op. cit.* : 108-109). De manière générale, les problèmes à prendre en charge apparaissent communs à tous les niveaux et dans tous les pays mais les réponses apportées y sont chaque fois différentes. Ainsi de l'identification d'interlocuteurs institutionnels pour parler au nom de l'islam. A Bruxelles comme dans nombre de capitales nationales, la puissance publique tente d'établir un partenariat avec des instances suscitées souvent *ex nihilo* par elle-même ou par la société civile selon l'ornière historique des relations entre religions et Etat.

La reconnaissance des Eglises n'est pas par conséquent une modalité *sui generis* du jeu politique communautaire. Le schéma n'est pas celui d'une politique publique religieuse européenne émergente entraînant des réformes en cascade au niveau national. On ne peut parler d'une tendance à l'homogénéisation ou à la centralisation. Bien au rebours d'être un vecteur de transformation, la gestion communautaire du religieux considérée comme secteur d'action publique semble plutôt suivre par mimétisme des « recettes » élaborées à partir d'autres réalités sectorielles. Dans leurs revendications, les Eglises se coulent dans le moule général de la bonne gouvernance et de la démocratie participative et tentent simplement de l'aménager à leur profit. Cela passe notamment par l'acceptation des règles de l'œcuménisme et par la renonciation à tout discours prétendant au monopole de la vérité. Ce mode de présentation de soi est néanmoins d'ores et déjà imposé par la réalité d'un marché du religieux dans lequel la différenciation se fait surtout entre ceux qui croient et ceux qui ne croient pas davantage que par appartenance confessionnelle. Dès lors, les dispositifs de participation de la société civile à la délibération permettent aux Eglises de disposer de canaux d'influence supplémentaires dans lesquels elles entendent faire valoir leur particularisme historique. Elles continuent par ailleurs à utiliser d'autres moyens de se faire entendre comme le lobbying, la prise de parole publique ou la sensibilisation des partis politiques à leur cause. La stratégie de l'Union européenne vis-à-vis des religions apparaît donc doublement « indolore », au sens où elle est dotée d'une faible spécificité sectorielle vis-à-vis des autres domaines d'action publique communautaires et où elle n'introduit guère de modification des pratiques des acteurs tant politiques que religieux en son sein.

Enfin, la prise en charge du religieux au niveau communautaire, parce qu'elle reste somme toute limitée sur le plan juridique et fonctionnel, ne s'accompagne pas de façon patente d'une reconfiguration territoriale. L'articulation du temporel et du spirituel a été au long des siècles un vecteur souvent déterminant de délimitation des frontières réelles ou imaginaires des pouvoirs et des identités. La question s'est posée ouvertement lors du débat sur l'héritage chrétien de l'Europe dans le processus constitutionnel. La reconnaissance d'un fondement civilisationnel de l'Europe lié à une appartenance confessionnelle ouvrait la voie à des interprétations séparant ceux qui en procédaient de ceux qui n'en participaient pas. Le fait qu'aucun consensus n'ait pu être trouvé et que le silence soit apparu comme la seule réponse possible montre bien que la religion saisie par le politique ne peut dessiner une territorialité légitime dans l'Europe d'aujourd'hui. Il serait pour autant tout aussi vain de feindre qu'elle n'ait aucune incidence en la matière, le cas turc en étant la meilleure illustration. L'adhésion

de la Turquie est rejetée par une majorité d'Européens et suscite les réserves d'un nombre croissant de leaders politiques pour des raisons qui s'énoncent rarement en termes explicitement religieux mais qui y renvoient parfois sous la forme d'« incompatibilités culturelles ». En sens inverse, la dimension religieuse sert parfois à justifier la candidature turque du fait des bénéfices politiques et géopolitiques pour l'UE de se doter d'une porte ouverte sur le monde islamique vis-à-vis de ses minorités et de son voisinage. De manière plus instrumentale, la religion comme objet de politique publique est un terrain délicat sur lequel l'Etat turc est fréquemment rappelé à l'ordre par la Commission européenne et les Eglises au nom des entraves à la liberté de croyance et de culte.

II RÉFORME DE LA COMPÉTITION POLITIQUE ?

Les compétences, les fonctions et les territoires de l'action publique en matière religieuse changent peu. Partant, les conditions et les acteurs de la compétition politique ne vont pas être modifiées radicalement. Le contexte de l'intégration européenne va offrir de nouvelles ressources aux niveaux transnational ou supranational mais ne va pas bouleverser les hiérarchies et les rapports de force. On verra successivement ce qu'il en est des luttes politiques à travers le mode d'allocation principal du pouvoir qui demeure le vote (A) ; des entreprises politiques visant à mobiliser à travers l'action sociale ou la prise de parole médiatique (B) ; des possibilités offertes par la démocratie participative et la représentation d'intérêts (C).

A/ Le religieux dans les urnes et l'intégration européenne : persistance, déclin et disparités

Les derniers scrutins ont souligné à la fois la persistance et le déclin du facteur religieux en tant que déterminant du vote. Comme le montre Pierre Bréchon (Bréchon, 2005 : 581-586), l'intégration plus ou moins poussée à un système religieux se traduit systématiquement par des attitudes plus traditionnelles, plus conservatrices et plus à droite. Cela est valable pour le catholicisme, le protestantisme et l'orthodoxie. La religion reste donc une force de détermination politique, mais les tendances à la sécularisation qui apparaissent dans toute l'Europe, avec de très grandes disparités nationales, contribuent à éroder ses effets. Dans le cas particulier des anciens pays du bloc de l'est, il se vérifie que le communisme n'a pas réussi à l'éradiquer car le nombre d'athées convaincus n'est pas supérieur à celui du reste de l'Europe ; *a contrario* la thèse d'un « retour du religieux » n'y est pas non plus attestée de façon évidente. La sécularisation y est aussi à l'œuvre, chaque génération étant moins croyante et pratiquante que la précédente. L'influence de la religion sur la politique demeure dans ces pays difficile à décrypter car la structuration du champ partisan est récente, encore incertaine et mouvante. La place de la religion comme référence et comme force constituée est dans une large mesure toujours en définition.

Dans le rapport à l'intégration européenne, le référendum français de mai 2005 a confirmé l'importance de la pratique religieuse pour le oui à l'Europe. Selon les sondages à la sortie des urnes¹, 66 % des catholiques pratiquants réguliers ont voté oui contre 44 % des non-pratiquants. Les pratiquants ont aussi beaucoup plus pensé à la construction de l'Europe au moment de voter (73% contre 59 % des non-pratiquants). Au-delà de la variable « croyance »,

¹ *Libération*, 02/06/2005, « Les cathos emballés par la constitution ».

il faut y voir la corrélation avec l'identification politique à des formations de droite qui soutenaient dans leur ensemble et de façon relativement unitaire le oui. On peut aussi noter en passant que le soutien de la majorité des hiérarchies religieuses, musulmanes comprises¹, au traité n'a pas fait pencher significativement la balance. Lors des élections européennes de 2004, la non-mention de l'héritage chrétien de l'Europe dans le traité n'a pas été un objet de campagne majeur ailleurs qu'en Pologne et le rejet de la candidature turque au nom des « valeurs chrétiennes » n'a pas constitué une ressource rhétorique assurant à ceux qui en ont fait le plus usage (tel Philippe de Villiers en France) le succès électoral. La religion reste donc une variable à prendre en compte, une variable à comprendre dans son articulation avec d'autres facteurs mais une variable non décisive en elle-même.

B/ Des entreprises politiques de second rang

Les enjeux religieux au niveau européen suscitent des entreprises politiques, entendues ici au sens de projets de mobilisation de ressources et de soutiens autour d'une cause. Des réseaux transnationaux tentent d'influencer l'agenda institutionnel et médiatique de l'Union européenne avec un succès inégal. Leur fonctionnement tend cependant à ramener aux logiques nationales des espaces publics.

La structuration du débat sur la mention constitutionnelle de l'héritage chrétien de l'Europe est riche d'enseignement. Parmi les initiatives qui se sont faites jour à cette occasion, la pétition lancée par Elisabeth Montfort constitue un exemple intéressant. Cette députée européenne, anciennement proche de Philippe de Villiers puis membre du PPE, a d'abord vu sa proposition en faveur de la reconnaissance de l'héritage chrétien de l'Europe écartée au Parlement européen². Elle a alors entrepris, à la tête d'un groupe d'élus de même obédience et avec le soutien de mouvements associatifs, d'en appeler aux citoyens. Le texte de la pétition revendique « la légitimité des représentants de la société civile européenne » contre « la société institutionnelle » et martèle à plusieurs reprises le caractère inacceptable de l'oubli de « l'indéniable réalité historique » du patrimoine chrétien. A la remise du document à la présidence italienne du Conseil européen le 10 décembre 2003 juste avant la CIG, le succès de l'opération apparaît sujet à caution. Elisabeth Montfort³ souligne les avancées obtenues. L'objectif affiché était le million de signatures, chiffre doté d'une valeur symbolique propre et d'une signification juridique puisqu'il s'agit du seuil permettant à une pétition de déclencher un référendum d'initiative populaire selon le projet constitutionnel. Le total des signatures en février 2004 s'élevait à environ sept cent mille, avec une campagne de collecte qui se poursuivait à un rythme décroissant (trois cent mille en septembre 2003, six cent cinquante mille lors de la remise de la pétition à la présidence italienne le 10 décembre 2003). Au-delà des signataires individuelles de la pétition, le texte engagerait par le truchement des organisations qui l'ont approuvé (syndicats, associations, etc.) près de quarante millions de citoyens. Mais le principal gain serait d'avoir maintenu le sujet de la référence à l'héritage chrétien sur l'agenda politique. D'une configuration où une poignée d'Etats se déclaraient

¹ *Le Monde*, 10/05/2005, « Les organisations musulmanes de France en majorité pour le oui »

² L'amendement d'Elisabeth Montfort proposait qu'après la mention des héritages religieux de l'Europe dans le préambule de la constitution figurent les mots « notamment chrétiens ». Le Parlement européen a écarté cette demande le 24/09/2003 par 283 voix contre 211 et 15 abstentions. Il est à noter que la pétition s'inscrit dans la continuité d'une série d'actions de cette élue, comme par exemple l'organisation d'un colloque en avril 2003 au Parlement européen sur le thème « Dieu a-t-il sa place en Europe ? » au terme duquel a été signé un « manifeste de Bruxelles » qui demande le « respect du droit à la vie » de tout être humain, visant explicitement l'avortement et l'euthanasie (*Le Monde*, 12/10/2003).

³ Entretien par téléphone avec Elisabeth Montfort, député européen PPE, 10/02/2004.

favorables à une telle prise en compte de la religion, on est passé à une autre où seules la France et la Belgique camperaient sur une position de refus. L'opération aurait permis une prise de conscience sans précédent de la dimension spirituelle de la construction européenne et ouvrirait la voie à des actions ultérieures en s'appuyant notamment sur les réseaux constitués à la faveur du recueil des signatures. Néanmoins, les acteurs du débat, tant fonctionnaires que représentants des groupes d'intérêt confessionnels ou laïcs, manifestaient pour la plupart leur ignorance de la pétition ; les retombées médiatiques sont demeurées rares ; la décision politique n'a pas été influencée dans le sens voulu. La pétition souligne de fait d'une part la faible capacité des députés européens à se faire entendre et à entraîner l'opinion ; d'autre part la difficulté à forcer les limites habituelles de l'information portant sur les problématiques de l'intégration (Garcia, Le Torrec, 2003 ; Baisnée, 2003 ; Dacheux, 2003 ; Mercier, 2003). Les travaux portant sur la sphère publique européenne, même lorsqu'ils envisagent la notion de manière normative et optimiste, s'accordent le plus souvent pour en relativiser la réalité. Elle est caractérisée comme élitiste du fait de sa circonscription à la presse de qualité et de la faible européanisation des médias de masse comme la télévision (Landfield, 2006). Cet accès étroit à la médiatisation lorsqu'il s'agit d'Europe se fait au bénéfice des acteurs exécutifs gouvernementaux et des groupes d'intérêt capables de se faire entendre directement au détriment des instances représentatives et des acteurs de la société civile les moins puissants. Cela contribue donc à renforcer les inégalités initiales (Koopmans, 2006). Enfin, l'européanisation de l'information demeure très asymétrique entre pays. Elle est beaucoup plus forte en France où l'intégration européenne fait consensus parmi les élites et où les institutions communautaires sont visibles et objets de revendications directes de la part des groupes sociaux qu'en Grande-Bretagne, où l'Europe reste un enjeu de conflits entre élites et où l'ordre institutionnel européen demeure perçu comme très marginal (Statham, 2006). Au final, les débats sur les dossiers religieux restent prisonniers de l'ornière des pratiques de communication restreinte et des audiences spécialisées qui sont traditionnellement celles de l'Europe. La religion n'est à cette aune pas en mesure de contribuer au développement d'une sphère publique européenne comprise comme lieu de délibération efficiente et partagée. Elle n'offre pas non plus véritablement matière à de nouveaux acteurs de mener des stratégies de subversion leur permettant de contourner l'emprise des forces dominantes au niveau national pour accéder à la reconnaissance en passant par l'échelon européen.

C/ La représentation d'intérêts comme ressource cumulative plus que substitutive

La représentation d'intérêt constitue, dans le secteur religieux comme dans les autres secteurs européens de politique publique, une dimension essentielle du « policy-making » et de la légitimation de l'UE. Un conseiller politique du président de la Commission affirme être en contact avec environ cent cinquante communautés de croyance et de conviction, dont une cinquantaine disposent d'une représentation à Bruxelles¹. L'Eglise catholique est de loin l'acteur le mieux doté et le plus investi dans les affaires européennes. La Nonciature apostolique est, avec le bureau de l'Ordre de Malte, la seule structure à jouir d'une assise juridique du fait d'un traité international passé avec la Commission. Comme à l'ONU, le statut d'Etat du Vatican lui assure un avantage stratégique par rapport aux autres religions par le jeu des relations diplomatiques. Les catholiques sont par ailleurs représentés par de nombreuses autres instances, notamment les grands ordres monastiques (les jésuites disposent ainsi de quatre bureaux différents). La plaque tournante des rapports avec les institutions

¹ Entretien avec Michael Weninger, conseiller du président de la Commission pour les relations avec les Eglises et les organisations religieuses et humanistes, Bruxelles, 30/03/2005.

européennes reste la Commission des Episcopats de la Communauté européenne (COMECE), qui constitue la voix des hiérarchies ecclésiastiques nationales en liaison avec Rome. Les protestants sont présents auprès de la Commission principalement à travers la commission Eglise et Société de la Conférence des Eglises Européennes (CEC ou KEK), organisation où, bien que largement majoritaires, ils côtoient notamment les orthodoxes, ce qui accroît les contraintes de concertation interne. Les humanismes sont la troisième grande force parmi les communautés de conviction. La Fédération Humaniste européenne (FHE) regroupe des associations laïques de toute nature. Cette hétérogénéité ne l'empêche pas de prendre des positions de pointe dans les débats européens, l'unité se faisant souvent en son sein dans l'opposition aux Eglises. Les autres interlocuteurs réguliers de la Commission apparaissent moins structurés et moins actifs. Les orthodoxes sont dispersés entre la KEK et d'autres instances. La communauté juive se fait entendre principalement par le truchement de la *Conférence des rabbins européens*. Elle est décrite comme relativement peu impliquée, davantage préoccupée de sa vie interne que des débats, même si des instances alternatives semblent en voie d'émergence¹. De la même façon, le *Conseil musulman de coopération en Europe* (qui n'a pas non plus présenté de contribution à la Convention), sis à Strasbourg et non à Bruxelles, ne se pose pas en instance de représentation d'une religion sans hiérarchie unifiée et peu engagée dans le jeu politique communautaire. Au total donc, le champ des intérêts religieux à Bruxelles met en scène la prépondérance des catholiques et à un degré nettement moindre des protestants, les humanismes se faisant entendre dans une fonction d'opposition et les autres communautés de foi étant réduites à la portion congrue. Cela a notamment été le scénario des débats sur la référence à l'héritage chrétien et sur l'article 52 consacré à la participation des Eglises, l'alliance COMECE-KEK étant confrontée à l'activisme de la FHE. On est en présence d'un schéma pluraliste inégalitaire et pas totalement fluide, des positions acquises tendant à perdurer.

Il se vérifie que les acteurs religieux les plus engagés et les plus entendus à Bruxelles sont ceux qui le sont le plus aussi au niveau national. On retrouve là un phénomène avéré dans tous les domaines d'action publique et collective. Le lobbying tend d'ailleurs à se faire toujours d'abord auprès de son Etat, au niveau national, puis au niveau européen par le truchement du Conseil et du Parlement simultanément ou préalablement à la Commission. Cela tient tant à la nécessité de jouer de tous les vecteurs d'influence possible qu'au dispositif décisionnel communautaire et qu'à la structure des lobbys religieux à Bruxelles qui prennent en partie la forme de « fédérations » dont les composantes agissent de façon autonome tout en participant à la synthèse de points de vue collectifs à défendre ensuite de manière organisée.

L'eupéanisation de la représentation des intérêts ne modifie pas en profondeur les hiérarchies établies dans les appareils religieux. Jacques Delors rapporte ainsi dans ces *Mémoires* comment la mise en place du dispositif de consultation avec les Eglises a été longtemps différée par la volonté du Vatican de voir le Nonce apostolique conserver la primauté de la représentation catholique alors que la Commission lui préférerait un représentant de la Comece jugé plus compétent. Le seul moyen de concilier respect des préséances et logique d'expertise fut finalement une représentation double (Delors, 2004). Cette eupéanisation des intérêts peut cependant offrir aux niveaux intermédiaires des hiérarchies religieuses un espace d'affirmation. Bénédicte Massignon souligne combien les épiscopats nationaux dotés d'une nouvelle autonomie par Vatican II ont pu devenir des artisans actifs de la présence catholique à Bruxelles (Massignon, 2005). Finalement, le phénomène de professionnalisation qui distingue les acteurs sensibilisés aux réalités du *modus vivendi* bruxellois de ceux qui restent dans une logique intergouvernementale et nationale semble opérer

¹ Entretien avec Win Burton, coordinatrice de l'Association "Une âme pour l'Europe", Bruxelles, 19/11/2003.

au sein de chaque structure (par exemple à la fois au sein de la Comece et de l'administration pontificale) plutôt que strictement entre antennes bruxelloises et centres des capitales nationales¹. Quand aux « usagers » de la religion que sont les croyants, ils n'ont pas attendu que la Commission prône l'œcuménisme et la relativité aux Eglises pour imposer à ces dernières de s'adapter à l'éclatement du croire et au « pix and mix » spirituel (Grace Davie). La configuration de l'action publique communautaire en matière religieuse ne fait donc ici encore qu'épouser les réalités sociologiques et structurelles du secteur concerné.

III UNE RECONFIGURATION DE L'ÉTAT

Le changement d'échelle du religieux, ou à tout le moins l'ajout de nouveaux échelons, suggère une nouvelle idée de l'Etat. Reste à établir si l'on doit raisonner en termes de dessaisissement et de déclin de la puissance publique ou de quelque chose qui oscillerait entre résistance et restauration.

Le diagnostic d'un « retour du religieux » a été un moyen de crier au « retour de l'Etat ». Au cours du processus constitutionnel européen, l'invocation d'une référence religieuse a été dénoncée comme la tentation de repasser une légitimité politique vermoulue au vernis de la tradition et de la spiritualité. En d'autres termes, la puissance publique était accusée de s'accrocher au pinceau du religieux alors même que l'échelle de la souveraineté se dérobaient sous elle. L'établissement d'un dialogue privilégié avec les Eglises au nom de leur contribution spécifique à la gouvernance est apparu comme une remise en tutelle artificielle de la société civile par des institutions religieuses et politiques en déshérence recherchant dans la restauration de leur partenariat historique une solution à leur commune faiblesse².

Au-delà de la rhétorique institutionnelle célébrant les vertus de la démocratie participative, de nombreuses analyses ont pointé l'ambiguïté de la notion de gouvernance. L'analyse tant de sa logique intellectuelle sous-jacente que des pratiques qu'elle inspire montre que la délibération rationnelle et pluraliste fonctionne souvent comme un mécanisme de sélection et d'habilitation des acteurs comparable à tout discours de pouvoir (Hermet, 2004). Il en va particulièrement ainsi de la bonne gouvernance européenne (Foret, 2005). Le statut fait aux Eglises au niveau européen n'est donc pas neutre, au sens où l'on a vu qu'il profitait aux croyances les mieux établies et qu'il pouvait de facto sembler restreindre ou au moins subordonner à des critères peu transparents la prise en compte de religions moins conventionnelles.

Ce rôle dévolu aux Eglises au plan européen et ses conséquences pour le modèle étatique n'est cependant pas si inédit. D'une part, il entérine une pratique existante ; d'autre part, il est

¹ Le clivage entre les deux catégories d'acteurs et son caractère diffus au sein de chaque organisation s'est illustré par leurs réactions aux grands enjeux du processus constitutionnel selon un conseiller du président Barroso. Les « professionnels de l'Europe », ceux qui ont « un contact direct et journalier avec les institutions européennes et pour qui les enjeux ont des implications concrètes immédiates » se sont surtout attachés aux modalités du dialogue Eglises-Commission et se sont satisfaits de l'article 52. Les autres, ceux qui « s'inscrivent plus dans l'ordre du symbolique » se sont focalisés sur le silence du texte concernant l'héritage chrétien de l'Europe et sont demeurés insatisfaits. Entretien avec Johannes Laitenberger, membre du cabinet du président Barroso, 14/06/2005.

² Georges Liénard, reprenant l'argumentaire de la Fédération humaniste européenne dont il est le secrétaire général, dénonce le « danger de la volonté politique de donner du sens aux choses » en cherchant à combler la « perte de valeurs » par le truchement d'un interlocuteur religieux de référence, au besoin reconstruit de toutes pièces. Il y voit une initiative obsolète en contradiction avec les évolutions de la société et de sa « revendication d'auto-assumer les valeurs ». Entretien avec Georges Liénard, Secrétaire Général de la Fédération Humaniste européenne, Bruxelles, 20/11/2003.

souvent très proche des logiques à l'œuvre dans les ordres politiques et les espaces publics nationaux. En France, la philosophie exigeante de la laïcité et de la citoyenneté universaliste peut entraîner des rigidités conceptuelles que la réalité dément souvent (Jolly, 2005). Dans d'autres pays comme l'Allemagne, la religion est historiquement du côté de la modernité et de la construction de l'identité nationale et non pas contre elles. Les Eglises y sont reconnues contributrices au bien commun et exercent des fonctions de quasi service public, leur place dans la délibération et l'action publique apparaît beaucoup plus évidente.

Etat, Eglises et espace public évoluent plus ou moins de concert. Dans ce changement, les dynamiques sociétales endogènes et les pressions de la globalisation semblent au moins aussi importantes que les effets de l'intégration européenne. Deux exemples sont cependant particulièrement intéressants, ceux de la Pologne et de la Grèce. En Pologne (Urban, 2004), l'Eglise catholique jouissait au sortir de la période communiste d'un prestige considérable du fait d'avoir incarné la résistance nationale à un totalitarisme venu de l'étranger. Ce crédit fut toutefois mis à mal par les interventions politiques de la hiérarchie catholique tentant de faire passer un certain nombre de mesures par un lobbying direct sur les autorités publiques en contournant la voie parlementaire (introduction de l'éducation religieuse à l'école, interdiction de certaines pilules contraceptives), dévoilant aux Polonais un conservatisme incapable de refléter la diversification croissante de la société. S'ensuivit entre 1993 à 2000 une période de disette électorale pour les forces politiques soutenues par le monde catholique. En réponse à cette crise, on assista à la montée en puissance au sein de cet univers de laïcs et d'intellectuels relativisant l'autorité de la hiérarchie religieuse, mais contribuant dans le même temps à rendre à l'Eglise une audience perdue en abandonnant toute prétention autoritaire et en s'insérant dans le jeu pluraliste.

En Grèce (Chrysoloras, 2004), l'Eglise orthodoxe a vu sa position magistérielle sur le corps social très ébranlée par la modernisation accélérée du pays dans le contexte de l'intégration européenne. Les tensions culminèrent avec la suppression de la mention de la religion sur la carte d'identité en 2000 sous contrainte juridique communautaire, alors même que l'orthodoxie avait été depuis la naissance de la Grèce moderne le vecteur et le garant de l'identité nationale. Le déclin a semble-t-il néanmoins été enrayée par une nouvelle génération de leaders religieux qui ont tiré les leçons de l'échec des ingérences directes en politique et ont su instrumentaliser les formes modernes de communication en multipliant les apparitions médiatiques et les pétitions, en empruntant des registres rhétoriques émotionnels pour célébrer la conscience nationale et en désignant des boucs émissaires consensuels comme la Turquie, voire l'UE dans ses volets culturels¹.

Dans les deux cas, la religion périclité quand elle s'obstine dans une recherche d'emprise politique obsolète et refléurit – ou ralentit son déclin – quand elle emprunte les formes et les voies d'influence en phase avec les ressources de la démocratie participative et la démarche d'un Etat et d'institutions supranationales en quête de partenaires. Cela confirme que la religion n'est plus en mesure de fonctionner comme appareil d'autorité et corpus de valeurs normatif au plan sociétal. Mais elle peut maintenir une pertinence sociale non négligeable si elle remplit de nouvelles fonctions, notamment celle de résistance ou d'adaptation au changement (Wallis, Bruce, 1992 : 17-19). De par sa légitimité traditionnelle et sa richesse symbolique, elle est susceptible de fournir un répertoire de représentations et de modes d'expression nourrissant la défense de l'identité nationale ou sa reformulation face aux

¹ L'Eglise et la religion orthodoxes jouent ce rôle d'acclimatation du changement ou de résistance quand les transformations sont perçues comme portant atteinte à la culture nationale de façon similaire dans tous les pays de cette confession, même si les modalités diffèrent selon l'histoire particulière des relations entre pouvoir politique et religieux. Cf. Dimitra Massoula, « Culture orthodoxe et pouvoir politique en Grèce, en Russie et en Serbie », *Revue Internationale de Politique Comparée*, « Dieu et César », vol. 7, n° 2, automne 2000, pp 415-433.

exigences d'un contexte international de plus en plus pressant ou d'une norme supranationale qui met à rude épreuve la souveraineté et les allégeances dans le cadre de l'Etat-nation. L'Eglise polonaise a ainsi repris à son compte la théorie de « l'échange des dons » pour souligner qu'à l'Europe communautaire qui stimule – et contraint – la Pologne sur la voie de la modernisation et du progrès, cette dernière peut en retour apporter un « supplément d'âme », du fait de sa spiritualité religieuse plus vivace que sur le reste du continent et de sa vertu morale éprouvée par sa résistance au communisme et incarnée à l'échelon planétaire par Jean-Paul II. De la même manière en Hongrie, la référence à la religion a joué un rôle important dans la refonte de l'identité collective entre ajustement à la tutelle communautaire et exaltation de la spécificité nationale à travers les débats sur les jours fériés et les symboles nationaux ou dans la manière dont la Hongrie est présentée comme la « forteresse » historique protégeant la civilisation européenne contre les menaces venus de l'Est (Heller-Soignet, 2006).

Objet des changements d'échelle de l'action publique au niveau européen, la religion est par conséquent aussi un vecteur qui facilite ou entrave l'affirmation de l'entité communautaire en l'intégrant ou pas dans un schéma culturel qui en fait une part intégrante de l'identité nationale. Plutôt que de parler d'un christianisme matrice d'une conscience européenne commune ou terreau d'un espace communicationnel partagé dans lesquels un ordre politique autonome puisse se fonder, il faut donc plutôt raisonner en termes de références spirituelles largement vidées de leur contenu sacré pour fonctionner comme mémoire et pouvant éventuellement contribuer à rendre l'Europe plus acceptable dans une version nationalisée.

Conclusion

L'idée d'une véritable politique publique religieuse européenne semble encore sujette à caution, nonobstant la présence récurrente et les effets de la religion sur l'agenda européen. Si référentiel partagé il y a, il est constitué par une communauté de problèmes mais une diversité de réponses, une renonciation consensuelle à aller plus loin au plan supranational au nom de la subsidiarité et une sécularisation croissante.

Le changement d'échelle en la matière ne semble donc pas flagrant, et en tout cas pas inédit. Lorsqu'on en venait à parler de religion, le national a toujours été questionné dans ses frontières par une puissance tutélaire (exemple du Vatican) ou des solidarités avec des coreligionnaires d'autres pays. Ce que l'on connaît aujourd'hui ne constitue donc que la réitération – amplifiée ? – d'un phénomène somme toute pas si nouveau. Le défi du transnational posé par des sectes, des minorités confessionnelles tournées vers l'extérieur, des mouvements prosélytes empruntant les techniques de communication les plus modernes ou les spiritualités hors structures organisées fait certainement davantage pour la « mise à l'épreuve » de l'Etat que la montée en puissance de l'Europe sur le plan institutionnel ou identitaire dans la régulation des cultes et des croyances. Bien plus, on peut faire l'hypothèse que les religions historiques des sociétés européennes, lorsqu'elles renoncent à toute prétention à l'hégémonie et à l'exclusivité dans la vie politique, sont sur la même ligne que l'Etat dans la défense de ses prérogatives, de ses allégeances et de ses arrangements avec ses corps intermédiaires. Jusque dans les débats lancés sur le thème de « l'Europe chrétienne », on voit se répéter et peut-être se réactiver des conflits (entre libres-penseurs et croyants, entre croyances, entre conservateurs et réformistes au sein d'une même croyance) bien assoupis dans les espaces nationaux. La religion ne fait pas l'Europe, et l'Europe ne fait pas grand-chose à la religion, sauf à lui offrir une scène paradoxale où s'illustrent les incertitudes des deux termes de la relation. Scepticisme généralisé, complexité et incomplétude, il est vrai que

c'est assez proche de ce que l'on a coutume d'appeler l'esprit européen... Reste à savoir s'il y a là matériau à constituer, à défaut d'échelles bien rectilignes, un système politique viable.

Bibliographie

- Baisnée O., *La production de l'actualité communautaire. Eléments d'une sociologie comparée du corps de presse accrédité auprès de l'Union européenne*, thèse de doctorat, Université de Rennes 1, 2003.
- Bréchon P., « Religion (poids de la variable religieuse dans le comportement électoral européen) » in Deloye Y. (dir.), *Dictionnaire des élections européennes*, Paris, Economica, 2005.
- Chrysoloras N., « Religion and Nationalism in Greece », Contribution to the Second Pan-European Conference on the EU Politics "Implications of a Wider Europe: Politics, Institutions and Diversity", SGEU, ECPR, Bologna, 24-26/06/2004.
- Dacheux E. (dir.), *Construire l'Union européenne. L'espace public européen en question*, Saint-Etienne, Presses Universitaires de Saint-Etienne, 2003.
- Delors J., *Mémoires*, Paris, Plon, 2004.
- Faure A., Pollet G., Warin P. (dir.), *La construction du sens dans les politiques publiques. Débat autour de la notion de référentiel*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- Foret F., Schlesinger P., « Political roof and sacred canopy ? Religion and the EU constitution », *European Journal of Social Theory*, vol. 9, n° 1, 2006.
- Foret F., Schlesinger P., « Religion and the European Public Sphere », in Schlesinger P., Fossum J.E. (eds.), *One EU – Many Publics ?*, London, Routledge, 2006.
- Foret F., « Un discours sans maître ? Livre blanc sur la gouvernance et rhétorique politique européenne » in De Lasalle M., Georgakakis D. (dir.), *La nouvelle gouvernance européenne : les usages politiques d'un concept*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2005.
- Garcia G., Le Torrec V. (dir.), « L'Union européenne et les médias. Regards croisés sur l'information européenne », *Cahiers politiques*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Heller-Soignet M., "The European Union, Accession and the Hungarian Public Sphere" in Schlesinger P., Fossum J.E. (eds.), *One EU – Many Publics ?*, London, Routledge, 2006.
- Hermet Guy, « Un régime à pluralisme limité ? A propos de la gouvernance démocratique », *Revue Française de Science Politique*, vol. 54, n° 1, février 2004.
- Jolly C., « Religions et intégration sociale », *Les cahiers du Plan*, n° 8, Commissariat général Plan, Paris, 2005.
- Koopmans R., "Who Inhabits the European Public Space? Evidence from Claim-Making in German Print Media, 1990 – 2002" in Schlesinger P., Fossum J.E., *One EU – Many Publics ?*, (titre provisoire, à paraître), London, Routledge, 2006.
- Landfield C., "The emergence of a European public sphere" in Schlesinger P., Fossum J.E. (eds.), *One EU – Many Publics ?*, London, Routledge, 2006.
- Massignon B., « La construction européenne : un laboratoire de gestion de la pluralité religieuse et philosophique. Clivages nationaux et confessionnels et dynamiques d'européanisation », thèse de doctorat, Paris, EHESS, juin 2005.
- Massoula D., « Culture orthodoxe et pouvoir politique en Grèce, en Russie et en Serbie », *Revue Internationale de Politique Comparée*, « Dieu et César », vol. 7, n° 2, automne 2000.
- Mercier A. (dir.), *Vers un espace public européen ?*, Paris, L'Harmattan, 2003.

- Mény Y., Muller P., Quermonne J.L. (dir.), *Politiques publiques en Europe*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- Statham P., "A "Europeanisation" of the Public Sphere in Britain: Path dependent or Conflict driven?" in Schlesinger P., Fossum J.E., *One EU – Many Publics ?*, (titre provisoire, à paraître), London, Routledge, 2006.
- Urban I., « Quel Polonais, quel catholique ? Privatisation de la religion et identité nationale en Pologne », Communication au colloque « Itinéraires européens : nation(s) et religion(s) à l'épreuve du pluriel », Paris, CERI, 27-28/01/2004.
- Wallis R. and Bruce S., "Secularization: The Orthodox Model", in Bruce S. (ed.), *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Willaime J-P., *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*, Paris, Fayard, 2004.