



José Casanova

Religion, identités européennes laïques et intégration européenne

Le processus de laïcisation à la fois rapide et radical qu'a connu l'Europe de l'Ouest au cours des dernières décennies, n'a en rien affaibli le malaise continu que le continent nourrit à l'égard de l'islam et en particulier des musulmans qui vivent en son sein. José Casanova soutient que le malaise des élites laïques européennes vis-à-vis des citoyens musulmans religieux est représentatif d'une difficulté à assimiler et incorporer des cultures différentes mais constitue aussi une lutte entre une laïcité jugée " normale ", " progressiste " et " éclairée " et le religieux, considéré comme " rétrograde " et " réactionnaire. "

Depuis la signature du Traité de Rome qui, en 1957, a fondé la CEE et initié le processus d'intégration européenne aujourd'hui en cours, les sociétés de l'Europe de l'Ouest ont connu un mouvement de laïcisation à la fois rapide et radical qui est apparemment irréversible. À cet égard, on peut parler de l'apparition d'une Europe post-chrétienne. Dans le même temps, le processus d'intégration européenne, l'expansion de l'Union européenne vers l'Est et le projet de constitution européenne ont soulevé des questions fondamentales sur l'identité européenne et le rôle du christianisme dans cette identité. Comment et où s'arrêtent les limites géographiques externes et les limites culturelles internes de l'Europe ? L'adhésion potentielle de la Turquie et l'intégration des immigrés non-européens, qui, dans la plupart des pays de l'Union, sont majoritairement musulmans, sont des questions très controversées qui suscitent de grandes inquiétudes, bien qu'elles soient rarement abordées ouvertement. C'est la relation entre ces phénomènes que je souhaite explorer dans cet article.

Bien que très inégale, laïcisation progressive de l'Europe est un fait social indéniable¹. Une majorité croissante de la population européenne ne s'adonne plus régulièrement aux pratiques religieuses traditionnelles, même si les croyances individuelles et privées sont encore fortes. Il s'agit davantage d'un déclin des pratiques religieuses et d'une individualisation du religieux que de laïcisation. Pour décrire cette situation globale de l'Europe, Grace Davie parle de " croyance sans appartenance². " Cela dit, un grand nombre de citoyens européens, y compris dans les pays les plus laïques, continuent de se définir comme des " chrétiens ", référant ainsi à une identité culturelle implicite et diffuse. En ce sens, Danièle Hervieu-Léger définit la situation européenne à l'inverse et évoque à juste titre une " appartenance sans croyance³. " Pour la majorité des Européens, les identités culturelles " laïque " d'une part et " chrétienne " d'autre part, s'entrelacent dans des modes complexes et rarement exprimés.

Le fait sociologique le plus intéressant n'est pas tant le déclin progressif de la religion que le fait qu'il soit analysé à travers le prisme de la laïcisation et qu'il

s'accompagne d'une complaisance " laïciste " qui considère ce déclin comme " normal ", " progressiste ", comme une conséquence quasi-normative quand on se veut un Européen " moderne " et " éclairé. " C'est cette laïcité, commune aux élites européennes et aux citoyens lambda, qui paradoxalement, fait de la " religion " et de cette identité européenne chrétienne à peine voilée une question épineuse, voire embarrassante, dès lors qu'il s'agit de tracer les limites géographiques externes et les limites culturelles internes d'une Union européenne en construction.

Pourquoi la religion est-elle devenue une question gênante dans la construction de " l'Europe " ? Nous essaierons de le comprendre en examinant quatre questions qui font débat à l'heure actuelle, à savoir le rôle de la Pologne catholique, l'adhésion de la Turquie, l'intégration des immigrants non-européens et la place de Dieu ou de l'héritage chrétien dans le texte de la nouvelle constitution européenne.

La Pologne catholique en Europe post-chrétienne : normalisation laïque ou mission apostolique ?

L'adhésion de la Pologne catholique à l'Union européenne à un moment où l'Europe de l'Ouest délaissait son identité culturelle chrétienne a donné naissance à une situation embarrassante pour les Polonais catholiques comme pour les Européens laïques. Dans un précédent numéro de *Transit*, j'ai étudié les schémas historiques complexes de convergence et divergence dans les développements religieux en Pologne et en Europe de l'Ouest⁴. Je rappellerai simplement ici que, pendant l'ère communiste, le catholicisme polonais a connu un renouveau extraordinaire alors que les sociétés d'Europe de l'Ouest s'engageaient dans un processus de laïcisation radical. Ainsi, la réintégration de la Pologne catholique dans l'Europe laïque peut être considérée comme un " défi ardu " et/ ou une " mission apostolique exceptionnelle. " Les Polonais catholiques qui défendent une ligne intégraliste, anticipant la menace de la laïcisation, ont vu l'intégration européenne d'un mauvais oeil. Au contraire, les dirigeants de l'Église polonaise, encouragés par le pape Jean-Paul II, l'ont comprise comme une mission apostolique.

Les craintes des europhobes sont, semble-t-il, pleinement justifiées dans la mesure où le principe de base de la théorie de laïcisation — selon lequel plus une société est moderne plus elle se laïcise — est largement accepté comme allant de soi en Pologne. La modernisation de la Pologne, comprise comme la nécessité de rattraper l'Europe dans son développement politique, économique, social et culturel, constitue l'une des finalités de l'adhésion à l'UE ; la majorité des spécialistes pensent qu'une telle modernisation mènera à la sécularisation de la Pologne, marquant ainsi la fin de l' " exception " religieuse polonaise. L'un des buts des " euro-enthousiastes " n'est-il pas, après tout, de voir la Pologne devenir un pays européen " normal " et " ordinaire ? "

Cela dit, l'Épiscopat polonais a accepté avec enthousiasme la mission apostolique du pape et affirmé à plusieurs reprises qu'une fois la Pologne dans l'Union européenne, son objectif serait de " remettre l'Europe sur les rails du christianisme. " Si un tel message peut paraître absurde en Europe de l'Ouest, il a trouvé écho dans la tradition messianique polonaise. Faisant obstacle à un changement radical dans le *Zeitgeist* laïque européen, un tel effort évangéliste a cependant peu de chance d'aboutir. Étant donné le déclin de la demande religieuse en Europe de l'Ouest, l'arrivée massive de prêtres polonais au service de l'évangélisation de l'Europe risque fort d'être vaine. En réponse aux appels répétés de Jean-Paul II pour un renouveau chrétien, l'Europe, si elle

n'y est pas franchement hostile, reste au mieux frileuse, donnant à penser que cette mission sera une tâche difficile.

Une mission apostolique moins ambitieuse mais non moins ardue pourrait selon moi porter ses fruits. Que la Pologne démente la théorie de la laïcisation ; qu'elle reste fidèle à son identité et sa tradition catholiques tout en réussissant son intégration à l'Europe, devenant ainsi un pays européen " normal. " De cette manière, elle pourrait prouver que le déclin du religieux en Europe n'est peut-être pas un processus téléologique lié de façon intrinsèque à la modernisation mais un choix historique des Européens. Une Pologne religieuse moderne pourrait bien forcer les Européens laïques à repenser leur thèse laïciste et comprendre que ce n'est pas tant la Pologne qui est en décalage avec les tendances modernes, que l'Europe laïque qui est en décalage avec le reste du monde. J'en conviens, ce scénario provocateur ne sert qu'à rompre le sort que la laïcité a jeté sur les mentalités et sur les sciences sociales.

Une Turquie démocratique et musulmane ne pourra-t-elle jamais rejoindre le club chrétien de l'Union européenne ? Où ya-t-il " déchirement " ?

Tandis que la menace d'une croisade chrétienne polonaise ne suscite que peu d'émoi chez les Européens laïques, confiants en leur capacité à assimiler la Pologne catholique selon leurs propres conditions, la perspective de l'adhésion de la Turquie éveille quant à elle en Europe, parmi les chrétiens et les post-chrétiens, des inquiétudes bien plus grandes, quoique rarement exprimées publiquement. La Turquie, qui frappe patiemment à la porte du club européen depuis 1959, s'est vue répondre poliment d'attendre encore, tout en assistant à l'adhésion de candidats plus tardifs lors de diverses vagues d'élargissement de l'UE.

Ratifié en 1951 par les six membres fondateurs (le Benelux, la France, l'Italie et l'Allemagne de l'Ouest), le Traité de Paris instituant la CECA (Communauté européenne du charbon et de l'acier), puis son renforcement en 1957 avec la création de la CEE (Communauté économique européenne) qui visait la mise en place d'un marché commun, reposaient sur deux réconciliations historiques indispensables : d'une part, celle de la France et de l'Allemagne qui de 1870 à 1945 n'avaient cessé d'alterner entre menaces de guerre et conflits ouverts ; d'autre part celle des protestants et des catholiques au sein de la démocratie chrétienne. En effet, ce sont les chefs d'État et les hommes d'influence chrétiens-démocrates des six États fondateurs qui ont porté le processus initial de l'intégration européenne. La guerre froide, le plan Marshall, l'OTAN et la naissance de l'axe Washington-Rome ont façonné le contexte géopolitique qui devait favoriser ces deux réconciliations. Ennemis jurés pourtant tous deux membres de l'OTAN, la Grèce (juin 1959), puis la Turquie (juillet de la même année) ont été les premiers pays à formuler une demande d'association à la CEE. Au même moment, les pays de l'Europe de l'Ouest hors CEE donnaient naissance à une autre zone économique en fondant l'Association européenne de libre-échange (AELE). Seule l'Espagne de Franco restait à l'écart de toute alliance ou association européenne, ce qui semblait naturel dans la mesure où la CEE avait toujours signifié aux candidats à l'adhésion la nécessité de remplir des conditions économiques et politiques strictes.

L'Irlande, le Royaume Uni et le Danemark ont posé leur candidature en 1961 mais n'ont rejoint la CEE qu'en 1973. Celles de l'Espagne et du Portugal ont été clairement rejetées aussi longtemps qu'ont duré les régimes autoritaires, mais la CEE leur donna des conditions claires et des calendriers précis dès que la

démocratie fut sur la voie de la consolidation. Les deux pays sont entrés dans la CEE en 1986. La Grèce, quant à elle, avait été admise dès 1981 et se réservait *de facto* un droit de veto concernant l'adhésion de la Turquie. Même après l'amorce du dégel entre les deux pays, et alors que la Grèce se disait prête à appuyer la demande d'adhésion de la Turquie à condition que la totalité de l'île de Chypre puisse entrer dans l'Union, la Turquie n'a pas reçu de réponse claire et définitive et s'est vue signifier de se replacer au bout de la file d'attente. La chute du mur de Berlin devait une nouvelle fois donner un caractère prioritaire à l'élargissement vers l'Est. En 2004, dix nouveaux membres — huit pays anciennement communistes ainsi que Malte et Chypre — seront prêts à rejoindre l'Union. La quasi-totalité des territoires de la chrétienté médiévale, c'est-à-dire de l'Europe catholique et protestante, seront alors réunis au sein de la nouvelle Europe. Seules la Croatie catholique et la Suisse " neutre " resteront à l'écart tandis que la Grèce " orthodoxe " et l'île de Chypre seront les seules à être d'une " autre " confession. La Roumanie et la Bulgarie, deux nations orthodoxes, seront en principe les prochaines à entrer dans l'Union même si aucune échéance claire n'a été donnée. Quant aux négociations en vue de l'admission de la Turquie, personne ne sait si elles commenceront sérieusement un jour.

Bien que non officielles, les premières discussions concernant la candidature de la Turquie au cours du Sommet de Copenhague en 2002 ont heurté la sensibilité de nombreux Européens de tous bords. L'ampleur du débat a montré combien l'islam, maintes fois représenté comme " l'autre " de la culture occidentale, était au cœur des préoccupations, plus que la capacité de la Turquie à satisfaire aux mêmes exigences économiques et politiques que les autres nouveaux membres. Nul ne peut douter de l'impatience de la Turquie à entrer dans l'Union et de son empressement à remplir les conditions d'adhésion, à présent que le nouveau gouvernement, officiellement non islamiste, s'est positionné sans ambiguïté dans la même ligne que tous les gouvernements laïques précédents. Il jouissait d'ailleurs d'une plus grande représentativité démocratique dans la mesure où les Turcs, laïques ou musulmans, avaient parlé à l'unisson. En effet, la population semblait être arrivée à un large consensus, montrant que la Turquie n'était plus un pays déchiré sur la question de l'adhésion à l'Europe, et par extension, à l'Occident. La Turquie, qui devait redéfinir son identité culturelle, avait satisfait à deux exigences sur les trois énoncées par Samuel Huntington : " Premièrement, l'élite politique et économique du pays doit dans l'ensemble soutenir de façon enthousiaste cette démarche. Deuxièmement, l'opinion publique doit au minimum être disposée à donner son assentiment à la redéfinition de l'identité⁵. " C'est la troisième condition qui, semble-t-il, n'était pas remplie : " Les éléments dominants de la civilisation d'accueil, dans la plupart des cas l'Occident, doivent être prêts à inclure le converti. "

Le rêve de Kemal, " le père des Turcs ", de créer un État-nation turc moderne, fondé sur les valeurs occidentales de la république et de la laïcité, et inspiré du modèle français, est difficilement réalisable, compte tenu de l'exigence laïque kémaliste. Mais pour la première fois, l'adhésion à l'UE d'une Turquie démocratique, véritablement représentative de la population musulmane moyenne, est aujourd'hui possible. Les principes fondateurs du kémalisme — appelés les " six flèches " (républicanisme, nationalisme, laïcisme, étatismes, populisme et révolutionnarisme), ne pouvaient pas mener à une démocratie représentative viable. Le projet de construction d'un tel État-nation par les autorités était voué à l'échec car il était trop laïque pour les islamistes, trop sunnite pour les alévis et trop turc pour les Kurdes. Bien que fondé sur des principes républicains modernes et laïques, un état turc dans lequel les intérêts

et identités collectifs de ces groupes — qui constituent la très grande majorité de la population — ne sont pas représentés, ne saurait être une démocratie véritablement représentative. Mais, la démocratie musulmane est aussi réalisable et viable aujourd'hui en Turquie que la démocratie chrétienne l'était il y a cinquante ans en Europe de l'Ouest. Le parti musulman au pouvoir, officiellement non islamiste, a été à maintes reprises taxé de " fondamentalisme " et accusé d'attaquer les principes laïques sacrés de la constitution kémaliste qui interdit les partis " religieux " et " ethniques ", religion et ethnicité étant des formes d'identités qui n'ont pas droit à une représentation dans la Turquie laïque.

Il est légitime de se demander si la démocratie n'est pas un " jeu perdu d'avance " quand les majorités potentielles ne sont pas autorisées à participer aux élections et lorsque les hommes politiques laïques et civils font appel à l'armée pour défendre la démocratie en interdisant ces majorités potentielles qui menacent l'identité laïque et leur pouvoir. Presque tous les pays d'Europe continentale ont eu à un moment donné des partis religieux. La plupart d'entre eux, et principalement les partis catholiques, avaient des antécédents démocratiques pour le moins douteux jusqu'à ce qu'ils deviennent des partis démocrates chrétiens après avoir tiré les leçons du fascisme. Si les gens ne peuvent pas entrer dans le jeu politique, il leur sera difficile d'en apprécier les règles et d'acquiescer un habitus démocratique. Qui sont donc les " fondamentalistes " ? Les " musulmans " qui souhaitent jouir d'une reconnaissance publique de leur identité et exigent le droit de se mobiliser afin de faire avancer leurs intérêts idéaux et matériels tout en respectant les règles du jeu démocratique ? Ou les " laïques " qui considèrent le voile islamique que porte une représentante parlementaire dûment élue comme une menace à la démocratie turque et un affront blasphématoire aux principes laïques sacrés de la Turquie kémaliste ? L'UE peut-elle accepter la représentation publique de l'islam dans ses frontières ? L'Europe " laïque " peut-elle laisser entrer la Turquie démocratique " musulmane " ? Jusqu'à présent, l'Europe s'est officiellement opposée à l'adhésion de la Turquie en raison des progrès insuffisants en matière du respect des droits de l'homme. Mais certains signes suggèrent que cette Europe, apparemment laïque, est encore trop chrétienne pour envisager qu'un pays musulman fasse partie de l'UE. Demandons-nous si la Turquie constitue une réelle menace pour la civilisation occidentale, ou si son seul tort n'est pas de rappeler l'existence d'une identité européenne chrétienne " blanche " qui, bien qu'indéfinissable, est à peine voilée et imprégnée de grandes inquiétudes.

Le débat qui a eu lieu en Europe concernant l'adhésion de la Turquie a montré que le pays déchiré est bel et bien l'Europe, qui est profondément divisée sur son identité culturelle, incapable de savoir si l'unité européenne, et donc ses frontières externes et internes, doit être définie en fonction de l'héritage commun du christianisme et de la civilisation occidentale ou en fonction de ses valeurs modernes et laïques, à savoir le libéralisme, l'universalisme des droits de l'homme, la démocratie politique et un multiculturalisme tolérant et favorable à l'intégration. Évidemment, les élites laïques libérales européennes ne peuvent pas partager ouvertement la position du Pape, qui définit la civilisation européenne comme étant principalement chrétienne. Mais elles ne peuvent pas non plus exprimer de manière explicite les exigences " culturelles " implicites qui font de l'intégration de la Turquie une question si problématique. La présence de millions de citoyens turcs vivant déjà en Europe sans pour autant être européens — pour la majorité des immigrés de deuxième génération, coincés entre un vieux pays qu'ils ont quitté et des sociétés européennes qui les accueillent sans pouvoir ou vouloir les assimiler

complètement — ne fait que rendre le problème plus visible. Il est vrai que l'intégration économique des " travailleurs invités " est un succès. Ce sont des citoyens modèles sinon ordinaires, qui pourraient même obtenir le droit de vote à un niveau local. Mais peuvent-ils réussir le test de l'adhésion à la culture européenne et à ses règles non écrites ? Ou, sont-ils au contraire condamnés à rester des " étrangers " ? L'UE peut-elle s'ouvrir au multiculturalisme, qui reste pour l'heure mal accepté par les pays membres ?

L'UE peut-elle accueillir et intégrer " l'Autre " ? Mises en perspective et comparaison avec l'expérience américaine de l'immigration

Les sociétés de l'Europe de l'Ouest de l'ère moderne ont été des pays d'émigration, plus précisément la première région d'émigration du monde. Pendant la colonisation, colons et colonisateurs européens, missionnaires, entrepreneurs et administrateurs coloniaux se sont installés aux quatre coins de la planète. À l'époque de l'industrialisation, des années 1800 aux années 1920, environ 85 millions d'européens se sont expatriés vers les Amériques, les pays du sud de l'Afrique, l'Australie ou l'Océanie dont 60% d'entre eux aux États-Unis. Les dernières décennies ont cependant vu les flux migratoires s'inverser, de nombreux pays européens devenant des foyers d'immigration. Une comparaison avec les États-Unis, pays d'immigration par excellence (bien que des années 20 aux années 60, le pays ait été relativement fermé à l'immigration), met en évidence certaines caractéristiques spécifiques à l'Europe de l'Ouest dans l'expérience de l'accueil des immigrants.

En effet, dans la majorité des pays européens (Grande-Bretagne, France, Hollande, Allemagne de l'Ouest avant la réunification) la proportion d'immigrés est à peu près équivalente à la proportion d'étrangers aux États-Unis. Cependant, ces pays ont toujours des difficultés à se considérer comme des pays d'accueil permanents ou à considérer la seconde génération d'immigrés comme des Européens, indépendamment de leur statut légal. Mais c'est surtout dans la façon dont elles essaient d'adapter et de contrôler les religions des immigrés que les sociétés européennes se démarquent, non seulement des États-Unis, mais aussi les unes des autres. Les sociétés européennes, qui ont des structures légales et institutionnelles sensiblement différentes s'agissant des organisations religieuses, mènent des politiques très variées sur des questions comme la reconnaissance de l'État, la réglementation et l'attribution de subventions aux groupes religieux ; par ailleurs, elles ont leurs propres normes concernant la liberté d'expression des croyances et l'exercice du culte.

Dans leurs rapports aux religions des immigrés, les pays européens et les États-Unis ont tendance à reproduire leur modèle de séparation entre l'Église et l'État ainsi que les schémas de réglementation de leurs propres minorités religieuses. En France, l'État et la culture politique de la *laïcité* exigent une privatisation rigoureuse de la religion, l'interdisant dans les lieux publics, tout en encourageant les groupes religieux à s'organiser autour d'une structure institutionnelle centralisée unique, qui pourra être régulée par l'État et sera son interlocuteur privilégié. Cela n'est pas sans rappeler le modèle traditionnel du concordat entre l'État et l'Église catholique. La Grande-Bretagne au contraire, tout en assurant le maintien de l'Église d'Angleterre, accorde davantage de libertés aux organisations religieuses qui traitent directement avec les autorités locales et les commissions scolaires pour essayer d'imposer des changements en matière d'éducation religieuse, d'alimentation dans les cantines scolaires, etc. L'Allemagne, à l'instar du modèle pluriconfessionnel, a, quant à elle,

essayé d'organiser une institution islamique quasi-officielle au moment où la Turquie tâchait de contrôler sa diaspora. Mais les divisions internes au sein des groupes immigrés turcs et les revendications publiques des diverses identités en compétition (laïques et musulmans, alévis et Kurdes) dans le contexte démocratique allemand ont fait échouer tout projet d'institutionnalisation émanant des autorités. Les Pays-Bas, qui fonctionnent selon le schéma traditionnel des " piliers ", paraissent jusqu'à aujourd'hui favorables à la création d'un pilier musulman indépendant et auto-institutionnalisé bien que régulé par l'État. Ils semblent pourtant se raviser et envisagent une législation plus restrictive à l'égard des normes et coutumes non-européennes et non-modernes qu'ils sont prêts à tolérer.

Si l'on observe l'UE dans son ensemble, on remarque deux différences fondamentales avec les États-Unis. D'une part, l'immigration et l'islam semblent aller de pair en Europe. En effet, dans la plupart des pays européens, à l'exception de la Grande-Bretagne, la très grande majorité des immigrants sont musulmans et ces derniers sont presque tous des immigrés. Cette correspondance est encore plus prononcée quand la majorité des immigrants musulmans viennent d'une seule et même région ; c'est le cas en Allemagne avec les Turcs et en France avec les Maghrébins. Ceci entraîne une superposition de différentes dimensions de " l'altérité " qui rend plus délicates les questions de frontières, d'adaptation et d'intégration. Le migrant, l' " autre " religieux ou racial et l'individu défavorisé sur le plan socio-économique semblent coïncider.

Aux États-Unis au contraire, les musulmans ne constituent que 10% des nouveaux migrants. Ce chiffre devrait en principe diminuer au regard des restrictions de l'immigration arabe et musulmane imposées par l'État sécuritaire qui mène une politique de plus en plus répressive, suite aux attentats du 11 septembre. Le Bureau du recensement des États-Unis, le Service d'immigration et de naturalisation et d'autres agences gouvernementales ne sont pas autorisés à rassembler des informations sur la religion ; il n'y a donc pas de chiffres fiables quant au nombre de musulmans aux États-Unis⁶. Les estimations varient entre 2,8 et 8 millions dont 30 à 42% qui seraient des Afro-Américains convertis à l'islam, chiffre qui interdit de définir l'islam comme une religion étrangère et non-américaine. De plus, les communautés immigrées musulmanes sont très diverses : elles viennent de toutes les régions du monde musulman, suivent des traditions de l'islam variées et ont des caractéristiques socio-économiques hétérogènes. En conséquence, leurs interactions avec les autres immigrés musulmans, les musulmans afro-américains, les immigrés non-musulmans originaires des mêmes régions ou les Américains de leur voisinage, dépendent des caractéristiques socio-économiques et des groupements résidentiels et sont beaucoup plus complexes et variées que ce que l'on observe en Europe.

La seconde différence majeure concerne le rôle de la religion et des identités des groupes religieux dans la vie publique et dans l'organisation de la société civile. Les sociétés d'Europe occidentale, bien qu'hétérogènes, sont toutes profondément laïques et influencées par le modèle du régime de laïcité. En tant que sociétés démocratiques libérales, elles tolèrent et respectent la liberté religieuse individuelle. Mais en raison de la privatisation croissante de la religion, considérée comme une caractéristique définitoire d'une société moderne laïque, ces sociétés reconnaissent difficilement que la religion a un rôle légitime dans la sphère publique ainsi que dans l'organisation et la mobilisation des identités collectives. Les organisations musulmanes et leur représentation publique deviennent des sources d'inquiétude parce qu'elles

symbolisent l'altérité religieuse — n'étant ni chrétiennes, ni européennes — et incarnent " l'autre " de la modernité laïque occidentale du simple fait de leur religiosité. Dans ce contexte, il est de plus en plus tentant d'associer islam et fondamentalisme. En conséquence, on rapproche, consciemment ou inconsciemment, les problèmes liés à l'intégration des immigrants musulmans à la question épineuse du rôle de la religion dans la sphère publique, question que les Européens croyaient avoir réglée grâce au principe laïque de la privatisation de la religion.

Au contraire, les Américains sont de toute évidence plus religieux que les Européens et les immigrants sont en quelque sorte contraints de se conformer aux normes religieuses américaines⁷. Il n'est pas rare de constater que les immigrés sont plus religieux en Amérique qu'ils ne l'étaient chez eux. Mais le fait sociologique le plus significatif, c'est que la religion et les identités confessionnelles publiques ont toujours joué un rôle important dans le processus d'intégration des immigrants. D'après Will Herberg, le migrant qui venait d'Europe était " censé conserver sa religion, sans pour autant garder sa langue et sa nationalité ; de plus, l'Amérique était modelée de telle manière que c'était grâce à la religion que lui, ses enfants et ses petits-enfants trouvaient une place identifiable dans la vie américaine. " Cette thèse est toujours vraie à l'heure actuelle⁸. Elle implique que les identités religieuses collectives ont largement contribué à la structuration du pluralisme sociétal interne dans l'histoire des États-Unis.

Ajoutons cependant que l'expérience américaine de l'intégration des immigrants n'est pas le seul fait de la religion, comme le sous-entend Herberg, ou encore de la question raciale, comme les études sur l'immigration menées aujourd'hui le laissent penser. Ce sont les questions religieuses, raciales et les liens complexes qu'elles entretiennent qui ont servi à cette intégration, et c'est là " l'exception américaine. " Aujourd'hui, il y a toujours des formes de collision et de collusion entre la formation des identités religieuses et celle des identités raciales ; ces processus, déjà influents, auront à l'avenir des répercussions significatives sur l'organisation du multiculturalisme américain. Les questions de religion et de race sont les deux indicateurs fondamentaux qui définissent les immigrants comme assimilables ou " étrangers. "

En raison de la logique corrosive de la détermination raciale, si prégnante dans la société américaine, la dynamique de la formation des identités religieuses a un rôle doublement positif dans le processus d'intégration des immigrés. D'une part, le pluralisme religieux étant admis et institutionnalisé, on assiste à un accroissement de l'affirmation des identités religieuses parmi les nouveaux immigrés. D'autre part, ce phénomène est renforcé par ce qui semble être une réaction de défense, commune à la plupart des groupes immigrés, contre une détermination raciale imposée et une stigmatisation liée à la couleur de peau. À cet égard, l'autodétermination en matière d'identité religieuse et raciale permet une organisation différente du multiculturalisme américain. L'un des avantages indéniables du pluralisme religieux sur le pluralisme racial, pourvu qu'il soit dûment institutionnalisé, c'est qu'il est davantage compatible avec le principe d'égalité et la diversité non-hiérarchisée, et en conséquence avec un véritable multiculturalisme.

La société américaine entre dans une nouvelle ère. Le modèle traditionnel d'assimilation, qui faisait des ressortissants européens des " ethnies " américaines, est aujourd'hui caduc car les immigrants viennent du monde entier. L'Amérique est forcée de devenir la " première nouvelle société mondiale " constituée de toutes les religions et les civilisations du globe, à

l'heure où les identités culturelles religieuses retrouvent une place essentielle à l'échelle mondiale. Alors même que des spécialistes de sciences politiques comme Samuel Huntington annoncent l'imminence du choc des civilisations dans la politique mondiale, on assiste aux États-Unis à une nouvelle expérience de rencontres interculturelles et de compromis entre toutes les religions⁹. Le pluralisme religieux s'étend et assimile toutes les confessions, comme il a intégré celles des anciens immigrants. Un processus complexe de compromis mutuels est en marche. Comme le catholicisme et le judaïsme en leur temps, les autres religions, l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme " s'américanisent ", et ce faisant, transforment le paysage religieux américain. Dans le même temps, les diasporas religieuses en Amérique catalysent la transformation des vieilles religions dans leurs pays d'origine tout comme le catholicisme et le judaïsme américains ont influencé respectivement le catholicisme et le judaïsme mondiaux.

L'institutionnalisation de l'expansion du pluralisme religieux est facilitée par le Premier amendement qui interdit l'établissement d'une religion, garantissant ainsi la séparation entre l'Église et l'État, la neutralité de l'État laïque et la liberté de culte au sein de la société civile, tout en restreignant sévèrement l'intervention et la réglementation de l'État en matière de religion. C'est la combinaison d'un État strictement laïque et de la liberté de culte garantie par la constitution qui distingue le contexte institutionnel américain de celui de l'Europe, où l'on trouve des situations très différentes. En France, par exemple, l'État laïque limite et réglemente l'exercice de la religion dans la société mais impose son idéologie républicaine de laïcité ; en Angleterre, au contraire, l'Église établie par l'État coexiste avec d'autres religions minoritaires grâce à une réglementation limitée de l'exercice de la religion dans la société.

Toutes les sociétés européennes, parce qu'elles sont libérales et démocratiques, respectent l'exercice privé de la religion — y compris de l'islam — et le considèrent comme un droit individuel. C'est l'exercice public et collectif de l'islam, religion d'immigrés, que les sociétés européennes dans leur grande majorité tolèrent mal, précisément parce que l'islam est perçu comme une religion " non-européenne. " Pourquoi ? Les raisons invoquées varient de façon significative à travers l'Europe et en fonction des groupes sociaux et politiques. Pour la Droite nationaliste et xénophobe, représentée par Le Pen en France et Jörg Haider en Autriche, le message est simple : l'islam n'est ni le bienvenu ni assimilable parce que c'est une religion d'immigrés, " étrangère. " La position des catholiques conservateurs, qui se différencie de cette attitude raciste et hostile aux immigrants, a été relayée par le Cardinal de Bologne lorsqu'il a déclaré que l'Italie devrait accueillir des immigrants de toutes les régions du monde mais privilégier ceux qui sont de confession catholique pour préserver l'identité religieuse du pays.

Les Européens laïques libéraux voient d'un mauvais œil ces manifestations éhontées de bigoterie raciste et d'intolérance religieuse. Mais dès lors qu'il s'agit de l'islam, ils ont tendance à dévoiler les limites de la tolérance de la laïcité moderne et les préjugés qu'elle nourrit. Personne n'entendra jamais un politicien libéral ou un intellectuel laïque tenir des propos ouvertement xénophobes ou antireligieux. Les formulations politiquement correctes vont bon train : " nous accueillons tous les immigrants indépendamment de leur couleur et de leur religion du moment qu'ils sont disposés à respecter et accepter les normes laïques de l'Europe libérale moderne. " Le discours officiel peut d'ailleurs varier d'un pays à l'autre. Les débats sur le voile islamique, qui ont lieu dans nombre de pays européens, et l'accueil favorable que les citoyens français, y compris la majorité des musulmans, ont réservé à la nouvelle

législation interdisant le port du voile et de tout autre signe religieux ostensible dans les écoles — loi visant à protéger la " cohésion nationale " — trahissent probablement l'intolérance de la laïcité. Mais on observe que des lois restrictives à l'encontre des immigrés musulmans sont également votées aux Pays-Bas, au nom de la protection des traditions libérales de tolérance qui seraient menacées par les coutumes patriarcales sectaires et fondamentalistes que les immigrants musulmans conservent et transmettent aux jeunes générations.

Lors de son discours à l'Assemblée nationale, alors même qu'il défendait l'interdiction des signes religieux ostensibles à l'école, le Premier ministre français, Jean-Pierre Raffarin, a déclaré que la France était " le pays du christianisme " pour aussitôt réaffirmer le principe inviolable de laïcité, exhortant l'islam à s'y adapter comme l'ont fait les autres religions par le passé. " Pour les nouveaux immigrants, et je parle ici des musulmans : la laïcité est une chance, la chance d'être une religion de France¹⁰. " Le voile islamique et tout autre signe religieux sont, à juste titre, interdits à l'école, a-t-il ajouté, parce qu'ils " prennent une signification politique " alors que, conformément au principe laïque de privatisation de la religion, " la religion ne peut pas être un projet politique. " Cette loi aura-t-elle l'effet escompté, à savoir le déclin de la propagation d'un " islam radical " ou donnera-t-elle lieu, au contraire, à une plus grande radicalisation d'une communauté immigrée déjà aliénée et mal adaptée ? Seul l'avenir nous le dira.

Dans le camp des progressistes, pour défendre cette limitation peu libérale du libre exercice de la religion, on évoque l'obligation d'émanciper les jeunes filles du joug patriarcal et de la discrimination sexuelle, contre leur propre gré, si nécessaire. C'était là l'argument sur lequel Pim Fortuyn, politicien libéral assassiné en 2002, avait bâti sa plate-forme anti-immigration lorsqu'il a été élu député. Sa campagne trouve aujourd'hui écho dans des lois plus restrictives. Alors qu'on exige des citoyens religieux et conservateurs qu'ils soient plus tolérants face à des attitudes qu'ils jugent moralement répréhensibles, comme l'homosexualité, les Européens laïques disent ouvertement que les sociétés européennes ne devraient pas autoriser une attitude religieuse ou des coutumes culturelles moralement inacceptables car contraires aux normes laïques de l'Europe moderne libérale. Ce n'est pas tant le principe démocratique du système majoritaire qui semble justifier la tyrannie sectaire de la majorité laïque libérale, mais plutôt le postulat téléologique laïque érigé en théories de modernisation selon lesquelles certaines normes sont réactionnaires, fondamentalistes et archaïques quand d'autres sont progressistes, libérales et modernes.

La Constitution européenne doit-elle inclure une référence à Dieu ou à l'héritage chrétien de l'Europe, ou l'UE a-t-elle besoin d'une nouvelle " religion civile " laïque fondée sur les principes du siècle des Lumières ?

Les constitutions modernes ne requièrent pas, à proprement parler, de références à la transcendance, et l'argument fonctionnaliste selon lequel l'intégration normative au sein des sociétés modernes différenciées dépend d'une sorte de " religion civile ", ne trouve guère de fondements empiriques. Il y a en principe trois façons de gérer les querelles liées à la formulation du préambule à la nouvelle constitution européenne. La première serait de renoncer tout à fait à l'ébauche d'un préambule visant à faire connaître au monde entier la raison et l'identité politiques de l'Union européenne. Cependant, une telle option irait à l'encontre du but recherché dans la mesure

où la nouvelle constitution européenne trouve sa raison d'être, non pas dans le cadre légal, mais dans la nécessité de favoriser l'intégration sociale, de renforcer une identité européenne commune et de remédier à l'insuffisance de la légitimité démocratique¹¹.

Une autre solution serait de se contenter d'énumérer les valeurs fondamentales communes qui constituent le " consensus " européen, en les présentant comme des vérités incontestables ou des réalités sociales, sans chercher à établir leurs fondements normatifs ou leurs origines. Ce fut l'option choisie par les signataires de la déclaration d'indépendance américaine lorsqu'ils déclarèrent : " *Nous tenons ces vérités pour évidentes.* " Mais l'effet rhétorique de cette formulation, dont chacun se souvient, reposait sur la croyance absolue en un Dieu créateur qui avait doté les hommes de droits inaliénables — croyance partagée par les déistes républicains, les protestants de l'*establishment* et les membres de l'Église piétiste radicale. Or, dans notre contexte post-chrétien et post-moderne, il n'est pas si facile de faire apparaître des " vérités " évidentes qui n'exigent aucun fondement discursif. En l'an 2000, les premiers mots de la proclamation de la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne visaient pourtant le même effet : " Consciente de son patrimoine spirituel et moral, l'Union se fonde sur les valeurs indivisibles et universelles de dignité humaine, de liberté, d'égalité et de solidarité. " Mais proclamer que ces valeurs sont une réalité sociale fondamentale et constituent le cadre normatif commun à la majorité des Européens, ne saurait suffire à asseoir une identité politique européenne commune. Cela ne fait que réitérer les déclarations qui existent déjà dans les constitutions nationales de la plupart des pays d'Europe, dans la Convention européenne des Droits de l'Homme de 1950 et surtout dans la Déclaration universelle des Droits de l'Homme adoptée par les membres de l'ONU en 1948. Si elle n'aborde pas clairement les questions épineuses du " patrimoine spirituel et moral " de l'Europe et de son rôle contesté dans l'origine de ses soi-disant " valeurs universelles ", cette proclamation a peu de chances d'avoir l'effet escompté, à savoir définir ces valeurs comme étant profondément et exclusivement " européennes. "

La dernière possibilité serait de faire face à cette responsabilité, certes difficile et controversée, de définir l'identité politique de la nouvelle Union européenne grâce à un débat public ouvert. Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Qu'est-ce qui définit notre patrimoine spirituel et moral et les limites de nos identités collectives ? Ces limites, internes et externes, doivent-elles être plus flexibles et plus ouvertes ? Répondre à ces questions est sans aucun doute une tâche complexe qui exige d'aborder et d'accepter les aspects contradictoires et problématiques de l'héritage européen aux niveaux des nations, de l'Europe et de l'ordre mondial colonial. Mais elle est d'autant plus ardue que les préjugés laïcistes empêchent d'évaluer de façon critique, honnête et réfléchie l'héritage judéo-chrétien et interdisent toute référence publique et officielle à cet héritage, arguant que les allusions à la religion peuvent être contre-productives, créer des divisions ou tout simplement sont contraires aux postulats laïques.

Il ne s'agit pas ici de dire que la nouvelle constitution européenne devrait référer à une transcendance quelconque ou à l'héritage chrétien, mais simplement de faire remarquer que les conflits provoqués par l'éventualité d'inclure des références religieuses dans le nouveau texte révèlent selon moi que les principes laïques font de la religion une affaire contentieuse et entravent toute démarche visant à traiter les questions de religion de manière pragmatique et sensée.

Premièrement, je me rallie à l'opinion de Bronislaw Geremek, pour qui toute reconstruction généalogique de l'idée ou de l'imaginaire social de l'Europe qui repose sur l'antiquité gréco-romaine et la philosophie des Lumières, tout en niant le rôle de la chrétienté médiévale dans la construction de l'Europe en tant que civilisation, relève de l'ignorance historique ou de l'amnésie sélective¹².

Deuxièmement, l'incapacité à reconnaître publiquement le christianisme comme un élément constitutif de l'identité culturelle et politique de l'Europe montre que l'histoire risque de se priver d'une troisième réconciliation majeure qui consisterait à mettre fin aux éternelles querelles sur le siècle des Lumières, la religion et la laïcité. Les réactions disproportionnées et tendancieuses qui visent à exclure toute référence au christianisme, en réponse à ce qui est perçu comme une menace aux identités laïques, s'inscrivent en faux contre les déclarations laïques peu désintéressées selon lesquelles seule une neutralité laïque peut garantir les libertés individuelles et le pluralisme culturel. Taire cet élément, c'est tenter d'effacer le christianisme ou toute autre religion de la mémoire collective, mais aussi exclure de la sphère publique une composante centrale de l'identité personnelle de nombreux Européens. Pour garantir un accès équitable à la sphère publique européenne et bâtir des relations sans équivoque, il faudrait que l'Union européenne soit, non seulement post-chrétienne, mais aussi post-séculaire¹³.

Enfin, définir les valeurs européennes communes de dignité humaine, d'égalité, de liberté et de solidarité, en se reposant principalement sur les identités laïques et les interprétations laïcistes, pourrait non seulement nuire à la compréhension de l'origine de ces valeurs et de leurs processus d'institutionnalisation et d'appropriation individuelle, mais aussi empêcher les Européens d'appréhender ces identités laïques de manière critique et réfléchie. David Martin et Danièle Hervieu-Léger ont montré que la religion et la laïcité sont inextricablement liées dans l'histoire de l'Europe moderne, tout comme les différentes versions du mouvement des Lumières sont liées aux différentes versions du christianisme, et que les matrices culturelles, ancrées dans des traditions religieuses spécifiques et des dispositions institutionnelles connexes, permettent aujourd'hui encore de modeler et d'encoder, de façon inconsciente, les pratiques laïques européennes¹⁴. Reconnaître de manière consciente et réfléchie un tel encodage chrétien ne signifie pas qu'il faut admettre les revendications du pape ou de toute autre autorité ecclésiastique, qui prétendent être les seuls gardiens ou administrateurs légitimes de l'héritage chrétien de l'Europe. Cela implique simplement d'accepter le droit de chaque Européen, de naissance ou d'immigration, à participer à la définition, la modernisation et la transmission de cet héritage. Ironiquement, comme on le voit dans le cas de l'étatisme laïque français, plus les interprétations laïcistes écartent cet héritage religieux de la conscience collective, plus il est présent de manière inconsciente et incontrôlée dans les codes laïques publics.

Les quatre sujets analysés dans cet exposé — l'intégration de la Pologne catholique dans l'Europe post-chrétienne ; l'adhésion de la Turquie à l'UE ; l'assimilation des immigrés non-européens qui doivent devenir des membres à part entière des sociétés européennes qui les accueillent et de l'UE ; ou la nécessité d'écrire une nouvelle constitution européenne qui reflète les valeurs des Européens tout en leur permettant de devenir un peuple auto-institué — sont, par essence, des questions complexes. Mais il semble que les identités laïques non réfléchies et les interprétations laïcistes en font des problèmes " religieux " encore plus hasardeux.

Ce texte émane d'un groupe de travail indépendant chargé d'identifier les perspectives culturelles et spirituelles de l'Europe élargie, nommé par Romano Prodi, Président de la Commission européenne, et présidé par Krzysztof Michalsky, Recteur de l'Institut des Sciences de l'Homme de Vienne. Pour plus d'informations, consulter www.iwm.at/r-reflec.htm

-
- ¹ David Martin, *Théorie générale de la sécularisation*, Oxford Blackwell, 1978 et Andrew Greeley, *Religion in Modern Europe at the End of the Second Millennium*, London, 2003
- ² Grace Davie, *La religion des Britanniques de 1945 à nos jours*, Labor & Fides, Genève, 1996
- ³ Danièle Hervieu-Léger, " La religion dans la constitution du lien social européen ", publié dans *Transit* 26, 2004
- ⁴ José Casanova, " Das katholische Polen in säkularisierten Europa ", publié dans *Transit* 25, 2003
- ⁵ Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Poches Odile Jacob, 2007
- ⁶ Karen Isaksen Leonard, *Muslims in the United–States. The State of Research*, New York, 2003
- ⁷ José Casanova, " Beyond European and American Exceptionalisms: towards a Global Perspective " dans *Predicting Religion*, G. Davie, P. Heelas, L. Woodheads, eds., Aldershot, 2003
- ⁸ Will Herberg, *Protestant–Catholic–Jew*, Chicago 1983, 27–8
- ⁹ En effet, l'un des aspects les plus discutables de la thèse de Huntington est sa position hostile à l'immigration et au multiculturalisme qui vise à protéger la soi–disant pureté de la civilisation occidentale des États–Unis de toute forme d'hybridation.
- ¹⁰ Elaine Sciolino, " Debates Begins in France on Religion in the Schools ", *New York Times*, 4 February 2004
- ¹¹ Sur ce point, consulter le discours–programme de Dieter Grimm : " Integration by Constitution — Juridical and Symbolic Perspectives of the European Constitutions " lors de la conférence " Toward the Union of Europe — Cultural and Legal Ramifications ", donnée à la New School University de New York le 5 mars 2004.
- ¹² Bronislaw Geremek, " Welche Werte für das neue Europa? " dans *Transit* 26 (2003/2004)
- ¹³ Même dans son ouverture post–laïque aux autres religions et dans sa plaidoirie pour une laïcité qui resterait " sensible à l'expressivité inhérente aux langages religieux ", Jürgen Habermas sous–entend que les croyants ont toujours à subir un préjudice dans la sphère publique laïque. " À ce jour, seuls les citoyens croyants sont obligés de dissocier les éléments publics et privés de leur identité. Ce sont eux qui doivent transcrire leurs croyances religieuses dans un langage laïque, afin que leurs arguments puissent obtenir le soutien de la majorité. " Jürgen Habermas, " Foi et savoir " dans *L'avenir de la nature humaine*, Gallimard, 2002. Habermas s'en tient à une philosophie téléologique de l'histoire pour réaffirmer que " la société post–laïque est à la religion ce que la religion est au mythe " et que ce travail de transcription, ou de structuration rationnelle du langage du sacré, correspond à une " laïcité non–destructive " et au projet de la philosophie des Lumières.
- ¹⁴ *Transit* 26 (2003/2004)

Published 2007–07–12

Original in English

Translation by Béatrice Taupeau

Contribution by Transit

First published in *Transit* 27 (2004)

© José Casanova/Transit

© Eurozine