

*Invocatio Dei, la discipline de la tolérance,  
et la vérité de la vérité.*  
*J.H.H. Weiler et la Constitution de l'Europe*

HENT DE VRIES

On fait souvent remarquer que les États membres de l'Union européenne se sont engagés par la loi à respecter le principe de l'État soi-disant impartial ou agnostique, qui garantit à ses citoyens ou sujets à la fois la liberté *de* religion et la liberté *vis-à-vis* de la religion. Aux yeux du droit constitutionnel européen, la neutralité de l'État en matière de religion est une condition *sine qua non* pour que puissent exister la démocratie libérale, c'est-à-dire parlementaire et délibérative, constitutionnelle et sociale (parfois socialiste), et les droits humains fondamentaux qu'elle protège et exprime. On considère généralement qu'une telle neutralité favorise le pluralisme culturel, la cohésion sociale, l'épanouissement des êtres humains et une relative harmonie, de même qu'elle fait du principe de tolérance la pratique courante : la seconde nature souhaitée de la société civile, de l'État nation et peut-être d'une communauté ou d'une union plus large (au-delà de l'existence ou de la fédération d'États).

Jusqu'ici tout va bien. Il ne semble pas y avoir grand-chose à contester dans cette opinion acceptée par la majorité et qui, au fil du temps, en est venue à être également codifiée, dans une large mesure, de façon juridique ; opinion qui est, nous semble-t-il, éclairée et laïque. Mais, comme cela a été récemment soutenu avec force, cet état de choses historique, empirique et normatif n'exclut en aucun cas une vision des choses qui contraste avec lui, un corollaire (ou peut-être devrions-nous dire une vision complémentaire, qui le corrige un peu, une vision profondément pragmatique et étrangement thérapeutique). Par exemple, dans le contexte

plus ambitieux d'une Europe qui est plus que simplement géographique, une référence à « Dieu » – plus spécifiquement, à la tradition judéo-chrétienne, et peut-être même avant tout au christianisme ou à la chrétienté, et à vrai dire, à une « Europe chrétienne » – n'est pas seulement « autorisable par la constitution » mais « politiquement impérative ». Difficile de trouver une reformulation de la thèse ou hypothèse théologico-politique (pour notre époque et dans les conditions actuelles : une christologie politique contemporaine) qui dérange davantage.

Aussi scandaleux que cela puisse paraître, une telle *invocatio* et non seulement *nominatio Dei* (on fait appel à Dieu au lieu de seulement le mentionner) est, a-t-on affirmé, prudente et saine, fidèle à la vérité et juste<sup>1</sup>. En conséquence, la neutralité de l'État, par quoi nous entendons, encore une fois, l'impartialité et l'agnosticisme, n'est pas la même chose que la sécularité, et encore moins le sécularisme (ce que les Français appellent *laïcité*) et par conséquent ne devrait pas être prise, et encore moins idolâtrée, dans ces termes. En effet, cela reviendrait à hypostasier et profaner un concept et une pratique de la souveraineté d'une manière plus « religieuse » et « dogmatique » que ne l'est la souveraineté d'une construction théologico-politique que l'on cherche à supprimer ou effacer. En fait, et par principe, ne faire qu'un de la neutralité et de la sécularité revient à menacer de faire revenir la première à l'état d'« intégrisme laïque » : celui-ci a pour traits bien connus les traits d'une religion intolérante et statique, et pour tout dire, une religion étatiste, rien d'autre. De plus, épouser l'agnosticisme ne signifie pas que l'on ne doive pas savoir, que l'on ne sache pas, que l'on ne veuille pas savoir, de même que l'impartialité ne veut pas dire que l'on soit incapable d'envisager des points de vue multiples et concrets (ou même le poids historique et peut-être presque ontologique de l'une des traditions et des archives qui se trouvent parmi eux), ou qu'on s'y refuse. Les murs entre eux ne les séparent pas et ne sont ni vides ni ternes ; il n'y a d'ailleurs pas de raison pour qu'il en soit autrement. Nous vivons au milieu des différences,

1. Bien que je n'aie pas l'intention de discuter directement cette question, on a du mal à voir comment différencier ou séparer la simple *nominatio Dei* de la plus emphatique *invocatio Dei*. D'ailleurs il n'est peut-être pas souhaitable qu'elles le soient. Après tout, à l'endroit et au moment précis où « mentionner » et « faire appel » ne sont jamais totalement séparables (ce qui n'est pas sans rappeler l'« emploi » et la « mention » des mots et leur signification, dont les théoriciens de l'acte langagier font leurs choux gras), ils ne sont pas dénués d'effet spécial (que nous pourrions dire performatif) ou d'« expression passionnée ». Pourtant, lorsque l'on nomme/invoque le nom divin (ici, l'héritage, la doctrine et le canon du christianisme), on n'affirme pas nécessairement, et surtout pas catégoriquement, ce qui est ainsi invoqué et en quelque sorte mis à l'effet.

nous nous frayons un chemin à travers elles, nous les exagérons et nous les surmontons, et, essentiellement, en réalité, nous n'avons pas d'autre moyen d'aborder les choses, si nous souhaitons pouvoir atteindre un avenir.

Pour le dire de manière paradoxale : un État, ou une union d'États, qui interdit la religion (y compris la religion à laquelle il est, vraisemblablement, lié par l'histoire et la culture) dans ses sphères publique et politique – c'est-à-dire dans sa constitution, ses tribunaux, et ses écoles publiques – fait preuve d'un zèle mal placé et de messianisme politique. En d'autres termes, il représente tout ce qu'une théologie politique bien comprise, qui suspend toute idolâtrie religieuse et profane, conceptuelle et pratique, serait obligée de soumettre à une critique incessante et impitoyable.

Excepté lorsque j'utilise l'idiome théologico-politique (qui est ma propre extrapolation ou interpolation, fondée sur une argumentation plus longue, que je ne peux espérer reconstituer ici), j'emprunte cette vision des choses à l'éminent spécialiste du droit européen et international, le professeur Joseph Halevi Horowitz Weiler. Weiler défend cette position qui, je le reconnais, est loin de faire l'unanimité, dans toute une série d'écrits, mais nulle part avec plus de force que dans son ouvrage de 2003, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, que j'ai consulté dans son édition allemande, enrichie, intitulée *Ein christliches Europa : Erkundungsgänge*, publiée un an plus tard<sup>2</sup>. Il n'existe à ce jour aucune traduction anglaise de cet ouvrage stimulant.

Weiler, né en Afrique du Sud de parents originaires l'un de Russie et l'autre de Grande-Bretagne, a fait ses études à l'université du Sussex, à Cambridge, à La Hague et à Florence et a connu toute une série d'universités américaines (Michigan, Harvard et NYU), avant de prendre le poste qu'il occupe actuellement : il est président de l'Institut universitaire européen à Florence, qui est le centre d'études européennes de troisième cycle et de post-doctorat le plus prestigieux du continent. Ce centre fut fondé par les membres de ce que l'on appelait alors la Communauté économique européenne, ou bien le Marché commun, en 1976.

2. Joseph H. H. Weiler, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo* (Milan, Rizzoli, 2003) ; *Ein christliches Europa : Erkundungsgänge*, trad. Franz Reimer, avec une préface de Ernst-Wolfgang Böckenförde (Salzburg et Munich, Verlag Anton Pustet, 2004). Cf. également Joseph H. H. Weiler, « A Christian Europe ? Europe and Christianity : Rules of Commitment, in *European View*, Vol. 6 (2007), p. 143-150, ainsi que Camil Ungureanu, « The European Constitution-Making and the Question of Religion », *EUI Working Papers SPS*, N°2007/01, publié par le Département de Sciences Politiques et Sociales de l'Institut Universitaire Européen.

Dans le livre cité plus haut et dans ses écrits et discours postérieurs qui vont dans le même sens, Weiler apporta son soutien à l'appel du Pape Jean-Paul II et au souhait exprimé par plusieurs pays européens, tels que l'Allemagne, l'Irlande, la Pologne et la Slovaquie, qui voulaient faire apparaître une référence explicite non seulement à « la religion », mais plus spécifiquement au « christianisme » et à son héritage dans l'ébauche du préambule de la Constitution européenne, dont on débattait au cours des premières années du nouveau siècle. Il fit remarquer en particulier que

du point de vue du droit constitutionnel il n'y a aucun obstacle – à part celui que constitue la sensibilité laïque – à ce que l'on reconnaisse l'identité chrétienne, historique et culturelle, dans le symbolisme du préambule de la Constitution européenne<sup>3</sup>.

À cette proposition la France parmi d'autres s'opposa fermement, au motif, légal et politique, qu'inclure une telle référence – techniquement, une *invocatio Dei* – reviendrait de fait à faire des autres croyants, non chrétiens (tout d'abord les juifs et les Musulmans), et des incroyants (humanistes, athées, agnostiques) des citoyens de seconde classe. En même temps, d'autres acteurs de la controverse indiquaient qu'ils soupçonnaient que la mention de Dieu et du christianisme avait fondamentalement pour objet de faire obstacle à l'adhésion, un jour ou l'autre, de la Turquie à l'Union européenne, ce qui en ferait l'un des deux pays membres à majorité musulmane, l'autre étant l'Albanie (la Bosnie-Herzégovine étant à ce stade un membre potentiel de l'Union européenne mais pas un pays à majorité musulmane, au sens strict du concept). Or Weiler défendit l'idée que de telles craintes étaient totalement dénuées de fondement et que, en fait, c'était plutôt l'effet inverse qui était susceptible de se produire, si une authentique « discipline de la tolérance » et, de plus, une vision plus profonde de « la vérité de la vérité » étaient adoptées de façon plus large ou, avant tout, un peu mieux expliquées.

Comme pour bien enfoncer le clou, Weiler, en juin 2010, s'adressa à nouveau à la Grande Chambre de la Cour européenne des droits de l'homme : il parla *pro bono* au nom de huit gouvernements européens dans l'affaire *Lautsi contre Italie* et défendit le droit de l'État italien à mettre en évidence des crucifix dans les salles de classe des écoles publiques. Faire cela, témoigna-t-il au tribunal et, par la suite, dans des commentaires portant sur cette question qui soulevait les passions, ne revenait pas à faire une apologie évidente de la religion chrétienne (et donc à imposer, privilégier

3. Weiler, « A Christian Europe ? », p. 143.

une vision du monde particulière au détriment de toutes les autres, ce qui équivaldrait encore une fois à de l'idolâtrie, d'une façon ou d'une autre) mais impliquait plutôt une défense succincte et stratégique du pluralisme culturel et religieux et de la tolérance, définis de la manière la plus large et consciencieuse dont on peut utiliser ces termes pratiques et principaux.

Dans ce qui suit, je me propose d'analyser les arguments de Weiler, arguments certes polémiques mais, me semble-t-il, étrangement irrésistibles, dans le contexte des débats passés à propos de la place de « la piété dans le préambule » d'une future Constitution européenne. Si je ne me trompe pas (et si je réussis à rendre justice à la lettre et à l'esprit de ses textes et de ses déclarations écrites dans toute une gamme d'essais, d'entretiens et de présentations devant un tribunal), les arguments de Weiler sont susceptibles d'avoir des implications beaucoup plus larges, qui vont bien au-delà des cas européens dont il était question. Autrement dit, je considère que la position de Weiler n'est pas tant une défense constitutionnellement habile et théologiquement profonde de la religion et plus particulièrement du christianisme et de son rôle en Europe en tant que tel qu'un exercice intellectuel qui a pour résultat la proposition paradoxale d'une expérience cathartique, à la fois éthique et politique, dans laquelle ce qui est en jeu n'est rien de moins que la « spiritualité » de l'Europe. C'est le terme qu'il emploie.

Une dernière mise en garde introductive est peut-être nécessaire. Je suis tout à fait conscient du fait que ce qui semble être une double stipulation se trouve au cœur de ma discussion de ces sujets graves : non seulement que l'*invocatio Dei* soit reléguée dans un préambule, rien de plus (j'y viendrai), mais aussi, et c'est peut-être plus significatif, le fait même que la constitution en question n'ait jamais vraiment dépassé, jusqu'à aujourd'hui, le stade de projet de Constitution pour une Union à venir. C'est à la fois une considération ou une pensée préliminaire (bien que principale, fondamentale) *et* hypothétique (bien que polémique et conséquente) et une expérience politique : ainsi, la question de savoir si l'on mentionne de manière abstraite ou si l'on utilise concrètement « la religion » ou « Dieu » (*nominatio* ou *invocatio Dei*) à ce niveau supranational pourrait sembler un peu incertaine, en tout cas pour le moment.

Pourtant ce double déni de responsabilité ne doit pas nous décourager. Comme ceux qui étudient la tradition des archives religieuses et en particulier la théologie fondamentale ou dogmatique le savent trop bien, les soi-disant prolégomènes – qui *précèdent* littéralement et méthodologiquement, métaphysiquement et même spirituellement, l'exposition complète

des véritables articles de foi, du canon et du catéchisme – ont toujours été le lieu même (parfois les *loci communes*, comme les appelait le Réformateur Melancton) où les questions et les réponses les plus importantes n'étaient pas tant anticipées ou préparées que sommairement décidées. *Mutatis mutandis*, ceci est valable pour le débat autour de l'*invocatio Dei* et, à mon avis, pour l'argument polémique de Weiler en faveur de la « discipline de tolérance » et de la « vérité de la vérité » qu'exprime cet argument.

## LE CONTEXTE

La Convention européenne a présenté son projet de traité établissant une future Constitution pour l'Europe il y a plus de dix ans, en juillet 2003. Il porte sur des questions générales qui concernent la théorie constitutionnelle, la délimitation des compétences, l'équilibre des institutions, de même qu'il propose une Charte des droits de l'homme et s'intéresse à des responsabilités spécifiques, comme celles liées à la politique étrangère. Cependant, lors de référendums qui eurent lieu au printemps 2005, la population de la France et celle des Pays-Bas mirent leur veto à sa ratification. Deux autres référendums eurent lieu, dont le résultat fut positif, tandis que d'autres nations choisissaient de demander à leurs parlements respectifs de se prononcer sur cette question plutôt que de la soumettre à un plébiscite. Mais le processus de ratification requérait un consentement unanime et les vétos français et néerlandais eurent pour effet de sceller le destin du traité et de son aspiration à présenter une Constitution pour l'Union européenne élargie. En juin 2007, le processus de ratification qui était censé remplacer la constitution de chacun des vingt-sept États nations par un mandat tout neuf reçu de tous les citoyens fut formellement annulé.

Les mots « Nous, peuple européen » n'avaient jamais tellement fait partie du projet ; de même, une épigraphe grecque, proposée par le Président de la Commission des affaires constitutionnelles, l'ancien président Valéry Giscard d'Estaing, empruntée à l'oraison funèbre de Périclès et à l'Ode à la démocratie athénienne (épigraphe à laquelle on trouve une référence chez Thucydide, dans son *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*) ne trouva jamais vraiment sa place dans le projet de texte qui fut finalement adopté. On a beaucoup glosé sur cette référence classique, étant donné qu'Abraham Lincoln l'a efficacement utilisée dans son discours de Gettysburg. Mais dans le débat européen le « peuple » – et Périclès le Grec – ne tarda pas

à disparaître (ce qui documente peut-être indirectement, même si cela ne constitue pas une explication suffisante, les grandes réserves vis-à-vis du projet européen qui ont subsisté, et se sont même développées, dans de larges segments de la population et pas seulement au sein des partis politiques populistes que l'on trouve à la marge, à gauche comme à droite). Malgré l'invocation répétée de l'esprit d'une « Philadelphie » européenne, le terme « constitution » signifiait quelque chose de radicalement différent aux États-Unis et en Europe. Comme le dit Weiler :

Même si matériellement ils sont semblables, les principes constitutionnels de l'Europe sont enracinés dans un terrain qui est tout à fait différent. Lorsque l'on a affaire à une fédération, que ce soit en Amérique, en Australie, en Allemagne ou au Canada, les institutions de l'État fédéral s'inscrivent dans un cadre constitutionnel qui présuppose l'existence d'un « *demos* constitutionnel », un *pouvoir constituant* unique composé des citoyens de la fédération dont la souveraineté, celle d'un pouvoir constituant, est à la base de cette organisation constitutionnelle spécifique, laquelle découle de leur autorité suprême. Ainsi, même si la constitution fédérale cherche à garantir les droits des États et même si aussi bien la doctrine constitutionnelle que la réalité historique nous apprennent que la fédération a peut-être été créée par les unités constituantes et leurs peuples respectifs, la souveraineté et l'autorité formelles du peuple qui se réunit en pouvoir constituant sont plus grandes que toute autre expression de souveraineté à l'intérieur du régime, par conséquent l'autorité suprême, celle de la Constitution, y compris ses principes fédéraux.

Bien sûr, une des grandes illusions dans l'art de la « construction de fédérations », comme dans celui de la construction de nations vient de la confusion entre la présupposition juridique d'un *demos* constitutionnel et la réalité politique et sociale. Dans de nombreux cas, la doctrine constitutionnelle présuppose l'existence de ce qu'elle crée : le *demos* auquel on demande d'accepter la constitution est constitué, légalement, par cette constitution elle-même, et souvent cet acte d'acceptation est l'un des premiers pas qui mènent vers une idée sociale et politique du *demos* constitutionnel plus dense. Il peut ainsi se faire que la légitimité empirique de la constitution ait du mal à arriver à la hauteur de son autorité formelle – et il arrive qu'il faille des générations et des guerres civiles pour qu'elle soit totalement admise, comme en témoigne l'histoire des États-Unis. De la même façon, la présupposition juridique d'un seul *demos* peut être contredite par une réalité sociale persistante, celle de *demoi* ou *ethnoi* multiples qui n'ont pas et n'acquièrent pas un sentiment d'appartenance commune qui permette de transcender les différences et les factions politiques et de constituer une communauté politique, essentielle à l'existence d'un pacte constitutionnel sur le modèle classique... [S]i je me fonde sur mes observations empiriques, je [écrit Weiler] ne connais aucun état fédéral, ancien ou récent, qui ne présuppose pas l'autorité et la souveraineté suprêmes de son *demos* fédéral.

En Europe, cette présupposition n'existe pas. Pour le dire simplement, l'architecture constitutionnelle de l'Europe n'a jamais été validée par un processus d'adoption constitutionnelle opérée par un *demos* constitutionnel européen et par conséquent, à la fois en raison de principes politiques normatifs et d'une observation sociale empirique, la

discipline constitutionnelle européenne ne bénéficie pas de la même autorité que celle que l'on trouve dans les États fédéraux, où le fédéralisme est enraciné dans un ordre constitutionnel classique. C'est une constitution à laquelle manquent certaines des conditions classiques du constitutionnalisme<sup>4</sup>.

Depuis décembre 2007, le Traité de Lisbonne, qui a conservé plusieurs des éléments du projet constitutionnel avorté (autrement dit, rejeté), s'est substitué à tout autre plan immédiat visant à la révision ou à l'adoption formelle d'un seul texte final comme Constitution. Mais les débats intenses et souvent véhéments ont fait leur œuvre critique : on a envie de dire, leur œuvre cathartique et politique. À tel point que, bien que la question concrète d'une ratification finale – ou non – d'une formulation constitutionnelle définitive, et encore plus celle d'un préambule pieux, soient peut-être sans objet à l'heure actuelle et dans un avenir prévisible, nous sommes néanmoins à même de voir maintenant très clairement quels enjeux conceptuels et pratiques, et en fait, quels enjeux *spirituels* ont ainsi fait leur apparition. Encore une fois, Weiler se saisit de ces enjeux dans deux formulations introduites ensemble, dont j'aimerais examiner soigneusement la signification et les mérites dans ce qui suit : je veux parler de la « discipline de la tolérance » d'une part, et de l'indéniable « vérité de la vérité » d'autre part.

#### L'ARGUMENT

Les lecteurs du livre précédent de Weiler *The Constitution of Europe : « Do the New Clothes Have an Emperor ? » And Other Essays on European Integration* [*La constitution de l'Europe : « Les vêtements neufs ont-ils un empereur ? » et autres essais sur l'intégration européenne*] auraient pu être mis en garde. Après tout, sa couverture colorée est une illustration qui reproduit un fragment (en inversant la perspective !) d'une toile géante (2,51m x 4,27m) révélatrice, peinte par le jeune peintre belge James Ensor (1860-1949), achevée en 1898 et intitulée *L'entrée du Christ à Bruxelles* ; cette toile à son tour nous rappelle un dessin antérieur dû au même artiste, datant de 1885, qui est lui aussi situé dans ce qui semble être une manifestation de masse à Bruxelles (le Christ est noyé dans une foule de masques)

4. Joseph H. H. Weiler, « In Defence of the Status Quo : Europe's Constitutional *Sonderweg* », in J.H.H. Weiler & Marlene Wind (dir.), *European Constitutionalism Beyond the State* (Cambridge et New York, Cambridge University Press, 2003), 7-23, p. 8-9.



et qui est lui intitulé *L'entrée du Christ à Jérusalem*<sup>5</sup>. On ne trouve aucune autre référence à ce tableau dans le livre de Weiler, *The Constitution of Europe*, ni, à ma connaissance, dans aucun autre de ses nombreux écrits ; aucune explication n'est fournie quant à la place prépondérante qu'occupe le tableau d'Ensor. Le slogan que porte la bannière qui barre la toile de part en part, *Vive la Sociale*, et la plus petite pancarte *Fanfares doctrinaires, Toujours réussi*, ne constituent probablement pas une explication.

Cependant le geste quelque peu ironique, voire provocant, par lequel il suggère – pas si subtilement que cela – ce qui se trouve dans le livre a peut-être échappé à la plupart des lecteurs, sauf, bien sûr, s'ils ont tout de suite retourné le volume et jeté un coup d'œil à la mention « Couverture : » qui révèle l'origine de l'image partielle qui regarde vers la gauche (encore une fois, l'image est inversée). Mais il va sans dire que même cette référence à l'histoire de l'art ne révèle pas exactement de quelle façon il faut prendre cela. Et à la notable exception de Perry Anderson qui, dans son livre *The Old New World* fait en passant une remarque à propos du message « anarchiste » du tableau, cela n'a été relevé par aucun commentateur<sup>6</sup>. De fait, il y a dans le tableau des suggestions d'hommage à Voltaire, qui est représenté avec d'autres philosophes, tout comme nous savons qu'Ensor était hostile aux « alliances malsaines qui en Belgique se nouent entre l'Église, l'État et les marchés financiers<sup>7</sup> ». De fait, on a relevé que

[d]ans la tradition voltairienne, et peut-être à l'unisson avec des contemporains tels que Léon Tolstoï et des membres des mouvements anarcho-socialistes belges, il semble avoir considéré que l'Église apportait son concours à une structure politique et sociale sur laquelle s'appuyaient les gens riches. En même temps, Ensor apparaît dans ses œuvres religieuses comme quelqu'un de préoccupé par les questions spirituelles et qui croyait au pouvoir rédempteur de l'art. De fait, on considère généralement que l'image de Jésus qui apparaît dans *L'entrée du Christ* est un autoportrait de l'artiste<sup>8</sup>.

Et pourtant, Weiler, qui s'est décrit comme « un anti-antinomien confirmé qui tout au long de sa vie a étudié le *Nomos*, la loi dotée d'un cœur et d'une âme », qui cite Maïmonide et son *Michné Torah* comme « l'influence la plus profonde et la plus durable » sur sa « perception de lui-même en tant que Juif, en tant qu'être religieux (toujours imparfait)

5. Patricia G. Berman, *James Ensor : Christ's Entry into Brussels in 1889* (Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2002).

6. Perry Anderson, *The Old New World* (London et New York, Verso, 2011), p. 124-126.

7. Berman, *James Ensor*, p. 69 (citation traduite par la traductrice de l'article).

8. *Ibid.*, p. 71.

mais aussi en tant qu'homme de loi – un Nomiste – »<sup>9</sup>, ne correspond pas exactement au profil type de l'anarchiste. Ceci dit, Weiler voulait-il suggérer que les « nouveaux habits » des projets constitutionnels sont en mal d'empereur et pourraient se tourner vers le Christ (qui entre dans Bruxelles), bien que ce soit un Christ représenté sous le costume carnavalesque et surréaliste de l'insurrection populaire, moins la voix de Dieu que la *vox populi*, le *demos* absent ? Ou bien la couverture était-elle destinée à mettre en garde, à écarter les risques sinistres qui accompagnent les messianismes politiques, à gauche et à droite (c'est-à-dire sécularistes et religieux, à supposer que l'on puisse séparer les deux) ?

Si la religion et la tolérance ne sont pas théorisées de façon centrale dans *The Constitution of Europe* (cette tâche est réservée à *Ein christliches Europa* et aux essais qui l'accompagnent, aux déclarations faites devant les tribunaux et aux entretiens), on y trouve une formulation qui ne trompe pas et qui déjà devrait nous amener à réfléchir. Non seulement l'introduction de Weiler à *The Constitution of Europe* est intitulée « Nous ferons tout, et nous obéirons », traduction de l'hébreu *na'ash v'nishma*, trahissant ainsi une célèbre citation biblique (Exode 24 :7), expression dont les deux moitiés (« Nous agissons... » et « et nous obéirons ») nomment, invoquent et structurent les deux parties de son livre. En citant et récitant ces mots, Weiler suggère en quelque sorte que l'entière acceptation de la Loi – comme celle de toutes les *mitzvot* de la Torah, révélées à Moïse sur le Mont Sinaï pour n'être lues *qu'après* au peuple – requiert que *l'on agisse avant d'écouter*, peut-être que l'on agisse avant d'obéir, à strictement parler, reconnaissant entièrement le fait que les constitutions (et *a fortiori* une future Constitution pour l'Union européenne qui s'agrandit encore) sont fondées sur un genre de contradiction performative – et peut-être de tromperie symbolique ou même de violence. En effet elles doivent d'abord établir, c'est-à-dire susciter et créer seules ce que, à la réflexion, elles ont toujours dû déjà présupposer.

Est-ce donc là la signification possible de l'expression et de l'acte *invocatio Dei*, comme on dit ? Faudrait-il que le préambule d'une future Constitution européenne accorde au Nom Divin sa place légitime, indiquant par là que nous devrions faire appel et explicitement nommer la Personne, quelle qu'Elle soit, l'Être, quel qu'Il soit, dont la tradition occidentale se sert et à qui elle fait référence lorsqu'elle dit « Dieu », tout en laissant pour plus tard (en fait, jusqu'à l'exécution complète de la loi entière selon sa lettre et

9. Joseph H. H. Weiler, « 10x10 », in *I. CON* (2010), Vol. 8, No. 3, p. 499-508.

son esprit – la réflexion visant à savoir ce que cela pourrait bien signifier au-delà de cela ? Si nous le lisons ainsi, l'*invocatio* ou *nominatio Dei* semblerait simplement indiquer un virtuel et futur « Dieu qui peut-être existe tout de même », un « Dieu que l'on attend encore et, qui sait, que l'on attendra toujours », un Dieu, pour finir, Dont nous devrions d'abord faire redescendre sur terre la présence et l'amour ; en quelque sorte, il faudrait que nous les méritions, que nous en soyons dignes. De fait, on pourrait considérer qu'il est justifié, si on va jusqu'à cette interprétation, d'appeler comme témoin Henri Bergson : dans les phrases de conclusion de son ouvrage *Les Deux Sources de la morale et de la religion* – méditation sur la signification et le destin de la démocratie européenne à une époque de mésentente globale et de technologie – celui-ci émet l'idée que notre « univers » même n'est rien d'autre qu'une « machine à faire des dieux »<sup>10</sup>.

Cependant, même si l'on accepte ce postulat métaphysique, n'importe quel moment ne convient pas également pour permettre que se produise effectivement l'émergence d'une vision des choses, de la création, de la révélation, de la rédemption et de tout ce que cela entraîne (par exemple les « efforts » spirituels, mais aussi les figures exemplaires, comme les « grands mystiques »). La période actuelle serait-elle un tel moment ? Ou bien, demande Weiler de manière rhétorique,

se pourrait-il que « l'Europe » n'exerce une force d'attraction que lorsque tout va bien, Veau d'Or de l'abondance qui se trouve rejeté dès que les choses se gâtent du point de vue économique ? Ose-t-on le dire ? L'Europe de Maastricht souffre d'une crise d'idéaux. Les États membres de la Communauté Européenne se font bousculer par un électorat qui est de plus en plus insatisfait, mécontent, furieux devant un système politique qui fonctionne toujours de la même façon. Et « l'Europe », qui fut autrefois d'avant-garde, semble ne plus être que cela : un système politique qui fonctionne toujours de la même façon<sup>11</sup>.

Faire appel aux avant-gardes et aux modernités multiples, y compris aux formes multiculturelles de la citoyenneté, qui semblent leur succéder, n'est peut-être pas ici le meilleur moyen de procéder. Et aux discours sécularistes ou post-sécularistes manquent la profondeur historique et spirituelle ou l'emprise institutionnelle et pragmatique qui seraient nécessaires pour faire d'eux une autre voie, viable et attractive.

10. Voir mon « Les deux sources de la “machine théologique” : une note sur Derrida et Bergson », *Cahiers de l'Herne* (Paris, 2004), p. 255-260.

11. Weiler, *The Constitution of Europe*, p. 238-239.

Ainsi, sans se laisser troubler, Weiler caractérise la « vision » de l'harmonisation européenne, dont « la nouvelle architecture politique et économique » de l'après-Seconde Guerre mondiale en vint à remplacer « le vieux modèle versaillais de l'après-Première Guerre mondiale » comme un idéal à la fois « innovant » et à vrai dire « progressiste » et « profondément conservateur »<sup>12</sup>. Et si la référence à « l'ancienne *Weltanschauung* » dans ce contexte ne nous aide pas beaucoup (le langage des visions du monde est malheureusement devenu très chargé), il semble cependant tout à fait clair que, pour Weiler, l'idée même de l'Europe, de son concept de communauté et d'union transnationale, « donne une nouvelle vie à des idéaux pour lesquels il n'y a pas à ce moment de substituts disponibles (c'est-à-dire acceptables)<sup>13</sup> ».

Le peu qui restait de l'Europe était une idée discréditée et un idéal qui subsistait, une archive virtuelle en quête d'un dispositif à même de lui insuffler de la vie, de lui donner un cadre et une substance ontologique plus solides. Renouer des liens avec son passé était en fait, continue Weiler,

le moyen par excellence d'affirmer son identité sur un terrain bien connu et d'éviter les dislocations sérieuses que l'effondrement de la civilité au cours de la Seconde Guerre mondiale peut avoir créées.

Cela fournissait, aux individus et aux sociétés, un moyen commode de traiter le passé récent : ce passé n'imposait pas de mettre en question les valeurs et les idéaux fondamentaux, mais seulement la structure politique et la technologie nécessaires à leur réalisation. L'Europe pouvait se (re)définir comme chrétienne et socialement responsable, digne successeur des Lumières<sup>14</sup>.

Ceci dit, Weiler demeure douloureusement conscient du fait que même les idées et les idéaux restaurés peuvent facilement tourner à « l'idolâtrie<sup>15</sup> » Citant l'ouvrage de 1919 d'Hermann Cohen *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (*La Religion de la raison, tirée des sources du judaïsme*) tout autant que *Idolatry* de Moshe Halbertal et Avishai Margalit, il ne laisse aucun doute que

les idéaux ne sont pas seulement une promesse mais toujours, en même temps, un danger. En effet, le passage des idéaux à l'idolâtrie, la transformation des premiers en la seconde – un asservissement aveugle à des valeurs censées être plus nobles, au

12. *Ibid.*, p. 253.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 253-254.

15. *Ibid.*, p. 259, 252.

nom desquelles toutes sortes d'actes barbares sont commis – est presque prédéterminé. L'histoire européenne nous en fournit des exemples en abondance<sup>16</sup>.

Les engagements très profonds montrent leur meilleur visage – autrement dit, peuvent avec un peu de chance réussir à éviter de montrer leur pire visage – quand ils sont quelque peu fracturés. Cela n'est pas la même chose que de dire qu'ils devraient être compartimentés ou séparés par des déterminations qui sont avant tout négatives ou prohibitives. Tout au contraire. Commettant un curieux acte de ce que, techniquement, on pourrait appeler « profanation », Weiler remet tout simplement la religion là où à l'origine elle a prospéré – pour ne pas dire que c'était sa place normale –, autrement dit dans la case la plus publique de toutes (représentée ici par la Constitution et ses premières pages) et en même temps à l'intérieur de la « sainteté », plutôt que l'existence séparée, d'une célébration de la « vie » spirituelle et biologique affirmée de manière positive.

La proposition que fait Weiler est par conséquent tout sauf « un manifeste pour l'esprit militant » destiné aux chrétiens au moment où ceux-ci quittent leur « ghetto » et répudient la « christianophobie » qui les entoure de tous côtés dans le Vieux Monde et ailleurs. Ce à quoi il appelle est « la libération interne et la maturation externe<sup>17</sup> », autrement dit, il appelle à résister à l'internalisation (ou plus exactement, à la privatisation de l'*homo religiosus*) et à la compartimentation (ou transformation en pilier, comme disaient les Néerlandais) qui ont tendance à l'accompagner. Une affirmation de soi ainsi renouvelée permettrait également que l'on s'éloigne des luttes prohibitives de la soi-disant « politique de la vie » qui ont eu tendance à « dominer » le récent « clivage » entre vie politique religieuse et vie politique laïque, en raison de l'obsession qu'ont représentée les questions relatives à l'avortement, à l'euthanasie, et à la définition du mariage – c'est-à-dire « un message négatif : non à une chose, non à une autre et encore non. Ce dont la vie politique se nourrit »<sup>18</sup>. Une voie plus productive – et, assez littéralement, plus fructueuse – serait peut-être une « vision du monde *pro-vita* » dans laquelle la « sainteté » est exprimée, selon Weiler, « dans sa forme la plus directe, qui consiste à partager avec le Tout-Puissant, le Très Saint, que Son nom soit béni, l'acte même de la création continue » ;

16. *Ibid.*, p. 260.

17. Joseph H. H. Weiler, « Ways Out of the Christian Ghetto », in Gudrun and Martin Kugler (dir.), *Exiting a Dead End Road : a GPS for Christians in Public Discourse* (Vienne, Kairos Publishers, 2004), p. 331-337.

18. *Ibid.*

peut même s'ensuivre une maxime « additionnelle » : « Vous êtes pour la vie ? Faites de la vie ! »<sup>19</sup>

Puisqu'il s'occupe de reconstruire « l'*ethos* européen », Weiler accorde, un peu plus loin, beaucoup d'attention à la notion de « sentiment national » et à ses « deux profondes valeurs humaines », c'est-à-dire « l'appartenance et l'originalité »<sup>20</sup>. Il suggère que ces deux valeurs, paradoxalement, ne devraient pas être négligées, écartées trop rapidement (comme tout universalisme, et *a fortiori* tout universalisme chrétien, pourrait bien être tenté de le faire ; en fait, il pourrait se trouver devant la nécessité conceptuelle et systématique de le faire). Comme il le remarque,

la tour de Babel n'était pas un péché contre Dieu mais un péché contre la potentialité humaine ; et la dispersion qui se produit après cela ne fut pas une punition mais une bénédiction divine. En bref, la nation, avec ses spécificités d'une infinie richesse, existant au côté d'autres nations, est [...] le vecteur de réalisation des potentialités humaines de manière originale : l'humanité dans son ensemble s'appauvrirait considérablement en ne cultivant pas ces manières<sup>21</sup>.

Mais, tout en gardant cela à l'esprit, quelle est, ou quelle devrait être la place exacte de la religion dans le cadre légal, dans le préambule ou, après tout, n'importe où ailleurs dans le projet, pour formuler au bout de tout cela une charte institutionnelle pour l'Union européenne élargie – projet qui fut entrepris dans la soi-disant ébauche de traité pour la Constitution européenne et les documents qui l'accompagnaient (y compris les constitutions individuelles qui menaient à ce traité et le Traité de Lisbonne qui à l'heure actuelle en est le substitut, ce qui laisse la question de la suite totalement ouverte) ? Comment ce processus de « réforme du traité » ou de « constitutionnalisation »<sup>22</sup> a-t-il fait paraître la très ancienne question de l'*invocatio* ou de la *nominatio Dei* aussi fondamentalement incontournable, même si elle est en même temps profondément polémique ?

S'intéresser à nouveau au débat à propos du chemin encore tout récent, remis à plus tard ou écarté, sinon totalement abandonné, qui devait mener à la Constitution de l'Europe pourrait être particulièrement utile à notre effort pour comprendre pourquoi et comment, dans la version finale du préambule de l'ébauche, « ce n'est pas le christianisme qui est reconnu,

19. *Ibid.*

20. Weiler, *The European Constitution*, p. 336, 338.

21. *Ibid.*, p. 339.

22. Clive H. Church et David Phinnemore, *Understanding the European Constitution : An Introduction to the EU Constitutional Treaty* (Londres et New York, Routledge, 2006), p. 17.

mais plus vaguement l'héritage religieux de l'Europe, qui est relié à l'humanisme reçu de la Renaissance et à la culture européenne en général<sup>23</sup> ». Que pourrait-on trouver à objecter à cela ? Beaucoup de choses, en fait, nous dit Weiler.

Au milieu des amendements au traité sur l'Union européenne et au traité établissant la Communauté européenne, nous trouvons ce préambule qui affirme que cette communauté tire « son inspiration de l'héritage culturel, religieux et humaniste de l'Europe, à partir duquel se sont développées les valeurs universelles que sont les droits inviolables et inaliénables de la personne humaine, la liberté, la démocratie, l'égalité et l'État de droit... » Pourquoi cette formulation n'a-t-elle pas suffisamment pris en compte, ni cherché à corriger, le problème constitutionnel et politique – plus particulièrement, le déficit idéationnel de confiance et de justification morale, qui apparemment ne cesse de se creuser, avec lequel Weiler a voulu à tout prix se coller ? Sur quoi s'est-il fondé pour prédire que ne pas prendre en compte ces questions ne ferait qu'aggraver les choses ? Je vais me permettre de reconstruire son argument général avant d'en venir à examiner la façon dont je suis tenté de comprendre l'implication plus vaste de celui-ci.

Weiler introduit un argument simple et élégant pour justifier une référence plus directe ou explicite à Dieu ou aux « racines chrétiennes » dans le préambule : une invocation qui, finalement, ne fut pas incluse dans l'ébauche du Traité ni dans le document non-constitutionnel restant (connu sous le nom de Traité de Lisbonne) qui vint à le remplacer ; une référence pour laquelle, je m'empresse de l'ajouter, Weiler ne revendique *ni exclusivité ni privilège*.

Lorsque nous nommons ou invoquons « Dieu » et le christianisme, en fait nous avons affaire à un aide-mémoire, une astuce un peu plus que simplement rhétorique, un exercice spirituel et une expérimentation politique : quelque chose qui est seul à pouvoir remplir la fonction nécessaire, affirme Weiler de manière assez paradoxale, qui est celle de susciter une société tolérante, aux idées larges, et authentiquement pluraliste, qui laisse des vérités et la véracité émerger et porter leurs fruits.

23. C'est la note sur laquelle John Hirst conclut son livre *The Shortest History of Europe* (Brecon, Old Street Publishings, 2009), p. 192. Cf. *Treaty Establishing a Constitution for Europe*, in *Office Journal of the European Union*, C 310, 16 décembre, 2004 ; <http://eur-lex.europa.eu/JOHtml.do?uri=OJ:C:2004:310:SOM:en:HTML> (dernier accès le 26 décembre 2013). Une grande partie des documents constitutifs sont accessibles sur le site du *European Constitutional Law Network* (ou ECLN, sur [www.ecln.net](http://www.ecln.net)).

Est-ce là beaucoup de bruit pour rien ? Ou est-ce une question de principe et de gros bon sens ? Le simple fait de nommer la religion, en tant que catégorie indistincte et générique, quelles que soient les autres choses qu'elle peut contenir, comme ont tendance à le faire les concepts fourre-tout, peut paraître beaucoup trop décourageant. Mais alors, l'invocation de Dieu et de la religion chrétienne – il est clair qu'il s'agit de la religion catholique romaine – est-elle trop chargée d'histoire ? Inversement, est-il souhaitable que la vanité de différences apparemment infimes joue un rôle dans des débats constitutionnels de large portée, en Europe ou ailleurs ? « Nommer » Dieu comme, disons, une référence historique ou culturelle est-il beaucoup moins significatif et lourd de conséquences que, disons, « faire appel » à Lui ? Pouvons-nous espérer jamais différencier ces deux actions ? Après tout, la simple mention entraîne une utilisation pragmatique spécifique et, ici, lourde de sens, profond. Et ici, l'« utilisation » n'est jamais en soi une façon purement stratégique ou tactique de procéder (comme avoir recours à de mauvaises raisons pour ce qui est, dans l'ensemble, la recherche d'un bien indéniable), et ce n'est pas non plus un appel, beaucoup trop facile, à privilégier ce qui est le meilleur aux dépens de ce qui est seulement bon). Au contraire, la « tolérance » requiert la « discipline » et ceci et rien d'autre est ce qui promeut « la vérité de la vérité », montrant avec tendresse que seules la vérité et la véracité peuvent se révéler et se maintenir.

Dans un essai plus long, Weiler fait un usage suggestif de ce qu'il appelle « le pouvoir du Verbe [avec une majuscule] », plus précisément de la force ambiguë de « l'iconographie constitutionnelle de l'Europe » dans le récit auto-stylisé qui voit l'« Union » succéder à la « Communauté » et une « Constitution » succéder à son « Traité » (même si la ressemblance formelle et matérielle entre son projet, le document, était loin, et continue à être loin d'arriver à la hauteur de toute comparaison authentique avec par exemple la Constitution américaine ou la Charte des Nations unies).

En ce qui concerne l'adjectif assez vague qu'est « religieux », l'argument de Weiler nous autorise à nous demander si une référence historique plus spécifique – et, comme nous le verrons, plus que simplement historique – notamment à « Dieu » et au « christianisme » n'est pas nécessaire pour que le « Verbe » porte tout ce poids politique. Et une réponse – sujette à révision – à cette question serait que oui, une telle référence est peut-être non seulement possible (« autorisable par la constitution ») mais même souhaitable (« politiquement impérative »). Mais cela signifie-t-il qu'une telle invocation soit – selon les mêmes critères – également inévitable ou nécessaire ? Ce qui est « possible » et/ou « impératif » n'est pas pour autant



réel ni absolument juste, et encore moins incontestable en soi, ou gravé dans le marbre.

À dire vrai, il n'est pas nécessaire que nous nous limitations – à dire vrai, il n'était pas nécessaire que Weiler se limitât – à nommer ou invoquer la particularité historique de « Dieu », de « la chrétienté », même lorsqu'on part du principe, *concesso non dato*, que le christianisme a été la religion dominante (ou du moins, hégémonique d'un point de vue politique et culturel) de l'Europe pendant une durée que nous ne savons pas mesurer (et qui fut peut-être beaucoup plus longue que ce qui maintenant nous conviendrait).

D'autres références à d'autres formes et formations d'idiomaticité peuvent être citées plus tard, et le seront peut-être, dans des situations pragmatiques assez différentes ; ce qui est encore une autre façon de dire que de telles conditions nous forcent à voir que la référence aux « valeurs » et à des religions – concrètes tout autant qu'abstraites-universalistes, globales plutôt que simplement publiques – ne peut être résumée dans des affirmations ou des expressions de « piété » ou seulement dans de soi-disant « préambules », même si ces derniers, étant la première section et la plus courte, « résument la motivation et l'esprit »<sup>24</sup> du document fondateur en question (sa Première Partie, considérée comme « l'essentiel de tout le traité constitutionnel » et qui consiste en soixante articles, « expose dans une langue relativement simple les structures et principes de base de la nouvelle Union, ce qu'elle peut faire et comment... »<sup>25</sup>).

#### LA DISCIPLINE DE LA TOLÉRANCE ET L'OPTIQUE DE LA SPIRITUALITÉ

Une tolérance plus que simplement « passive » et, à dire vrai, une « appréciation véritablement active des différences religieuses »<sup>26</sup>, en fait,

24. Church and Phinnemore, *Understanding the European Constitution*, p. 2.

25. *Ibid.* Et, petit rappel, « dans sa forme et son statut légal le traité constitutionnel demeure un traité » (*ibid.*, p. 9), pas une constitution à proprement parler. Le texte du traité fut signé en octobre 2004, et un délai de deux ans était prévu pour la ratification, qui n'eut jamais lieu. Quoi qu'il en soit, même selon son dernier texte l'Union européenne serait demeurée « un compromis entre le supranational et l'intergouvernemental. Il est clairement énoncé que ses pouvoirs doivent être conférés par les états membres, qui demeurent souverains mais qui néanmoins devront appliquer toutes les règles de l'UE, même s'ils peuvent souvent les adapter à leurs circonstances particulières. » (*ibid.*, p. 10).

26. Je fais ici référence au titre et au sous-titre d'une conférence organisée sous les auspices de l'Association européenne pour le droit et la politique de l'éducation et du Collège d'Europe qui se tint en Belgique, à Bruges, du 7 au 9 décembre 2010 : ces réflexions furent présentées pour la

une « discipline de la tolérance », vise moins, semble suggérer Weiler, une re-christianisation mais plutôt autre chose (quelque chose de supérieur, quelque chose, pour ainsi dire, de plus large et de plus profond). Dans les faits empiriques aussi bien qu'en matière de principe, la « discipline de la tolérance » va au-delà des « murs de séparation » que l'on s'impose à soi-même et traite les documents constitutionnels et spécialement leurs préambules comme beaucoup « plus qu'un canon minimal [*Minimalkanon*] de valeurs universelles » ; au lieu de cela, elle voit l'Europe comme « une communauté éthique », une « communauté de valeurs »<sup>27</sup> dont la religion, et par conséquent le christianisme aussi, est partie intégrante. Une communauté qui possède un aspect indubitablement *spirituel* (ou « une spiritualité [*Spiritualität*] ») ou, comme le dit Weiler en distillant ce qu'il a pris de l'encyclique *Centesimus annus*, une « optique de spiritualité » qui est au moins aussi importante que l'« optique de procédure » [ou optique procédurale, *Optik des Verfahrens*]<sup>28</sup> que les constitutionnalistes ont tendance à privilégier.

Et cependant la « discipline de la tolérance » avec son « optique de spiritualité » est aussi « un ensemble d'instruments conceptuels » qui nous permet d'avoir des relations avec autrui, avec des inconnus, et qui en tant que tel a toute sa place dans n'importe quel traité ou document constitutionnel. Il y a encore (dans ce contexte) une autre improbable source d'inspiration pour Weiler : c'est l'encyclique papale de 1990, *Redemptoris missio*, dans laquelle il souligne le passage où il est dit que l'Église – également et surtout dans ses efforts missionnaires toujours aussi importants – « propose » des convictions mais ne les « impose » pas<sup>29</sup>.

On peut lire *Redemptoris Missio* comme un manifeste catholique militant, un appel aux armes interne qui invite à apporter la vérité à tous ceux qui refusent de la voir. C'est effectivement cela. Mais c'est aussi beaucoup plus que cela. C'est une des – non, c'est la déclaration la plus profonde sur le respect de soi comme seule origine possible du véritable respect pour l'Autre. C'est également un exposé époustouflant de ce que signifie la

première fois à l'Hôtel de Ville, constituant l'une des deux Piet Akkermans Memorial Lectures. Voir aussi mon article « A Religious Canon for Europe ? Policy, Education, and the Post-Secular Challenge », *Social Research*, Vol 80 N°2 (Printemps 2013), p. 203-232, Special Issue on « Political Theology », éd. Richard J. Bernstein.

27. Weiler, *Ein christliches Europa*, p. 28, 34.

28. *Ibid.*, p. 128.

29. *Ibid.*, p. 96 sq.

tolérance dans un monde multiculturel, une tolérance qui n'implique pas de compromis moral ou épistémique<sup>30</sup>.

L'encyclique, soutient Weiler, exprime une vérité fondamentale même si elle est paradoxale ; en fait, ce n'est rien moins qu'« une option contre-culturelle intellectuelle et radicale<sup>31</sup> » : ce n'est que dans la mesure où un ensemble de systèmes de croyance se prend au sérieux qu'il peut et – de manière logique et morale – doit aussi s'ouvrir aux autres, ceux qui ne sont pas convaincus, qu'ils soient croyants et aient une autre religion historique ou qu'ils ne se rattachent à absolument aucune confession religieuse. En d'autres termes, là où l'Europe prend à cœur son héritage chrétien, et seulement dans la mesure où elle fait cela, il devient, paradoxalement, non pas moins probable, mais de plus en plus probable qu'une place pour les autres – les juifs, les musulmans et d'autres encore – soit accordée, intellectuellement respectée et, à dire vrai, moralement et légalement « possible » aussi bien que politiquement « impérative »<sup>32</sup>.

Par l'expression « discipline de la tolérance », Weiler entend « une éducation à la tolérance sérieuse et stimulante au moyen de la purification de l'âme de tous ceux qui la pratiquent »<sup>33</sup>. Ou encore :

Quand suis-je tolérant ? Lorsque j'accepte quelque chose qui m'offense [*bruskiert*].  
Lorsque je résiste à la tentation d'imposer mes convictions à autrui<sup>34</sup>.

Weiler se sert de l'« architecture conceptuelle » de l'encyclique dans sa méditation sur la Constitution, ce qui, insiste-t-il, n'est pas du tout la même chose qu'offrir une interprétation chrétienne de sa substance. Et cependant cela ne l'empêche pas d'affirmer que l'Europe ne souffre pas tant d'un « déficit démocratique » dans ses organisations et missions politiques et juridiques, économiques et culturelles, militaires et humanitaires – dans son auto-législation, bien que cela ait toujours été, et que cela demeure, un problème fondamental – que d'un déficit beaucoup plus fondamental, « un déficit en matière de christianisme [pas de chrétienté] – [*Defizit an Christentum*] »<sup>35</sup>.

30. Weiler, « 10x10 », p. 505-506.

31. *Ibid.*, p. 506.

32. « Geht mit Gott : Europas Verfassung braucht ihn : Was der Jurist Joseph H. H. Weiler vom Papst gelernt hat », in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 30 octobre 2003, N° 253, p. 37.

33. Weiler, *Ein christliches Europa*, p. 112, cf. p. 113.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 96. Sur la question du déficit démocratique, voir les commentaires de Weiler sur la signification des élections européennes de 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=7OBhHIwvxks>.

C'est vrai, ce dont on avait besoin, ce dont on a besoin, c'est avant tout que l'on repense radicalement « le constitutionnalisme européen au-delà de l'État » (pour citer le titre d'un volume à l'édition critique duquel Weiler a participé), c'est-à-dire la pluralité de « mondes » qu'un tel constitutionnalisme réclame évidemment (pour citer encore un volume dont il a été l'un des responsables)<sup>36</sup>. Mais il est également clair que la question de l'*invocatio Dei* – et, devrions-nous ajouter, plus largement la question des valeurs (et pas seulement celles qui sont codifiées, par exemple, dans les droits de l'homme) – est cruciale précisément parce que la tentative de transition entre une série apparemment sans fin de traités collectifs et une seule et unique constitution *n'est pas et ne peut pas être* motivée et portée par des raisons « fonctionnalistes » et procédurales uniquement (ou essentiellement). L'efficacité en matière institutionnelle n'est pas exactement, même en prenant en compte la remarquable récente expansion de l'Union européenne, la force ou la préoccupation qui motive son zèle constitutionnel. Et c'est bien ainsi.

Une « révision » significative du format des traités formels serait suffisante pour traiter ce problème *technico-administratif* s'il s'avérait être l'énigme principale. *Quod non*. Un desideratum tout à fait différent, lui, était – et demeure à ce jour – très actuel : lui est *informé* et *formé* par la disposition vis-à-vis de certaines valeurs [*Werthaltungen*] qui à leur tour sont rendues possibles et formulées par des « délibérations conceptuelles<sup>37</sup> » (c'est pourquoi ce ne sont pas de simples effusions de pathos édifiant).

Après tout, les constitutions nationales sont « conçues comme un supplément [*als ein Mehr aufgefasst*] » et en tant que telles, elles contrastent avec la « structuration simple des compétences de gouvernement appropriées »<sup>38</sup>. Et cela doit être vrai *a fortiori* du projet plus long qu'est le constitutionnalisme européen, qui se projette « bien au-delà de l'État », et se définit comme transnational et non pas seulement comme fédéral dans sa nature générale et son intention d'ensemble.

Ou bien, comme le fait remarquer Weiler en référence au juriste et universitaire portugais (devenu depuis avril 2013 ministre du Développement régional) Miguel Poiares Maduro : l'idée même de l'intégration européenne remet en question non seulement les constitutions nationales existantes,

36. Joseph H. H. Weiler et Marlene Wind (dir.), *European Constitutionalism Beyond the State* (Cambridge et New York, Cambridge University Press, 2003).

37. Weiler, *Ein christliches Europa*, p. 115.

38. *Ibid.*, p. 116.

mais la nature et la stature mêmes du droit constitutionnel tel qu'il est compris à l'heure actuelle. Il n'y a pas en Europe de « communauté politique originelle » dont la constitution proposée puisse *soit* présupposer que ce soit une réalité qui existe, *soit* faire le projet et le postulat pour un avenir proche ou lointain<sup>39</sup>. Et, pourrait-on ajouter, l'Europe n'est pas exactement exceptionnelle de ce point de vue, même si Weiler semble penser qu'elle peut et doit – politiquement, juridiquement, et même spirituellement – *montrer l'exemple* dans sa façon de relever ce défi.

#### DÉPOSITAIRE DE VALEURS, D'IDÉAUX ET DE SYMBOLES

Une constitution, écrit Weiler, est « dépositaire [*Depot*] de valeurs, d'idéaux et de symboles qui sont partagés dans une société<sup>40</sup> ». Un canon religieux plus que minimal, sans être nécessairement maximal – j'entends par là strictement dogmatico-théologique, ecclésial – pourrait-il apparaître ainsi comme une archive et un dispositif qui peut, ou ne peut pas encore (ou ne peut plus) être partagé par la plupart et en même temps atteindre même ceux qui ne sont pas encore présents, les accueillant et les tolérant au lieu de les exclure et les réprimer avant même leur arrivée ? Et ce que j'aimerais appeler un canon « global » et « mobile » n'est-il pas ce qui se rapproche le plus de cette idéalisation impérative et idéale qui est un « Idéal de Raison » – un *Kanon der Vernunft* – comme Emmanuel Kant, l'un des pères fondateurs des Lumières européennes, aurait pu le formuler succinctement ? Avons-nous entièrement compris ce que signifient sa fonction régulatrice et la manière dont nous la comprenons – manière toujours approximative, au mieux progressive si elle est asymptotique – en termes à la fois théoriques et pratiques ?

Et pouvons-nous mettre à sa place une archive virtuellement ouverte, un canon mobile, un dispositif innovant, quelque chose de sérieux, dont les formes nouvelles pour le vingt-et-unième siècle nous semblent nécessitées une fois de plus par l'intérêt croissant pour la tradition antique des exercices spirituels – et maintenant par les expériences sociales qui en sont l'expression ou l'effet ?

L'*invocatio*, ou, pour être plus modéré, la *nominatio Dei* est une utilisation et une mention nécessaire, même si elle n'est pas suffisante, de l'idée

39. Cf. *Ibid.*, p. 117.

40. *Ibid.*, p. 39.

théologique et théologico-politique, et peut-être la personnification de la souveraineté avec laquelle (du moins historiquement) le concept et l'émergence de l'Europe en tant que force géographique, impériale et aujourd'hui à nouveau mondiale ont toujours été identifiés ou associés. La piété occupe une place irréductible dans le préambule des constitutions – celles des États nations individuels et *a fortiori* celle de l'Union post-nationale ou trans-nationale en route vers laquelle l'Europe semble bien être<sup>41</sup>.

Encore une fois, il est intéressant de noter ici les sources ou archives apparemment contradictoires dont se sert Weiler. Juste à côté de l'encyclique papale déjà mentionnée, *Redemptoris Missio*, nous trouvons l'argument selon lequel « le droit international n'a pas encore connu son "tournant vers la modernité" et n'a pas encore reconnu le peuple comme son véritable sujet », se concentrant plutôt sur le pouvoir dissimulé du Léviathan souverain » (vue des choses qui, cela a été relevé, « s'accorde parfaitement avec l'approche théorique générale de Weiler lorsqu'il a présenté la structure complexe de l'Union européenne et son principe inhérent de "tolérance constitutionnelle" comme un modèle pour la discipline qu'est le droit international »<sup>42</sup>).

Mais le cœur de son argument est aussi direct, simple et clair qu'il est étrangement irrésistible. Encore une fois, comme le fait remarquer Weiler,

C'est une question de droit constitutionnel positif : tous les membres de l'Union européenne se sont, sous la tutelle de la Convention européenne des droits de l'homme, engagés à respecter le principe de « l'État agnostique ou impartial », qui garantit à la fois la liberté de religion et la liberté vis-à-vis de la religion<sup>43</sup>.

Weiler soutient que la soi-disant neutralité de l'État en matière de religion est la condition *sine qua non*, plus précisément une condition nécessaire pour que puisse exister la démocratie parlementaire libérale. Mais ce fait indisputable (appelons-le un « fait de raison », un « fait social total » pour faire écho à Emmanuel Kant et à Marcel Mauss ; un fait qui est

41. Cf. Robert Howse, « Piety and the Preamble », in *Legal Affairs*, N° 3, mai-juin 2004, p. 60-62, et Alexandra Kemmerer, « Geht mit Gott. Europas Verfassung braucht ihn : Was der Jurist Joseph H. H. Weiler vom Pabst gelernt hat », in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31 octobre 2003, N° 253, p. 37.

42. Morag Goodwin & Alexandra Kemmerer, « As Sounding Brass, or Tinkling Cymbal ? Reflections on the Inaugural Conference of the European Society of International Law », in *German Law Journal*, Vol. 5, N° 7, 2004, p. 849-858, 850-51 n. 5.

43. Joseph H. H. Weiler, « *Invocatio Dei* and the European Constitution », *Project Syndicate*, 8 décembre 2003, <http://www.project-syndicate.org/commentary/invocatio-dei-and-the-european-constitution> (dernier accès le 27 novembre 2013).

largement respecté à travers l'Europe, même si c'est avec une emphase qui varie, ce que Weiler s'applique à montrer en détail) n'exclut en aucune manière une vision des choses – un corollaire – à laquelle j'ai déjà fait allusion plus haut, à savoir que « une référence à Dieu est à la fois autorisable par la constitution et politiquement impérative. »

D'un point de vue constitutionnel, les nations européennes donnent à voir une richesse caractéristique. D'un bout à l'autre de l'Europe, il y a un degré remarquable d'homogénéité – même si sur quelques questions marginales, comme le fait de se couvrir la tête à l'école pour des raisons religieuses, ou les crucifix, différents États membres de l'UE trouvent un équilibre différent pour respecter la limite subtile entre liberté *de* religion et liberté *vis-à-vis* de la religion. Mais en ce qui concerne le symbolisme et l'iconographie constitutionnels, l'Europe est remarquablement hétérogène. À une extrémité on trouve des pays comme la France, dont la constitution définit l'état comme laïque. À l'autre extrémité se trouvent des pays comme le Danemark et le Royaume-Uni, où il existe une religion d'État établie. Au Royaume-Uni, la souveraine est non seulement chef d'État mais aussi chef de l'église. Entre les deux, il y a des pays comme l'Allemagne, dont la constitution a un préambule qui fait explicitement référence à Dieu, et l'Irlande, où le préambule fait référence à la Sainte Trinité. L'un dans l'autre, environ la moitié de la population de l'UE vit dans des États dont la constitution fait explicitement référence à Dieu et/ou au christianisme. Ce que l'Europe a de remarquable – une valeur qu'il faut chérir – est que même dans de tels États, les principes de la liberté de religion et de la liberté vis-à-vis de la religion sont totalement respectés. Personne ne pourrait soutenir de façon crédible que, par exemple, le Danemark est moins soucieux de démocratie libérale ou est moins tolérant que, par exemple, la France ou l'Italie, malgré le fait que le Danemark reconnaît une église d'État officielle et que la France et l'Italie se déclarent laïques. Dans ses dispositions formelles, la Constitution européenne reflète l'homogénéité de la tradition constitutionnelle européenne. Elle s'est totalement engagée à défendre les notions de liberté de religion et de liberté vis-à-vis de la religion, et c'est bien ainsi. Mais en ce qui concerne le préambule, la Constitution de l'UE devrait refléter l'hétérogénéité européenne. Elle devrait refléter l'attachement européen au noble héritage de la Révolution française tel qu'il est reflété, disons, dans la constitution française, mais elle devrait refléter dans une égale mesure le symbolisme des constitutions qui contiennent une *invocatio Dei*. Le refus de la référence à Dieu est fondé sur l'argument fallacieux qui confond sécularisme et neutralité ou impartialité. Le préambule est en face d'un choix binaire : oui à Dieu, non à Dieu. En quoi exclure toute référence à Dieu est-il plus neutre que d'inclure Dieu ? Cela revient à privilégier une vision du monde, le sécularisme, aux dépens d'une autre vision, la religiosité, tout en revêtant le costume de la neutralité. Comment alors peut-on respecter les deux traditions ? La nouvelle constitution polonaise répond élégamment à cette question en reconnaissant les deux traditions : « Nous, nation polonaise – tous citoyens de la République, aussi bien ceux qui croient en Dieu comme source de la vérité, de la justice, du bien et de la beauté que ceux qui ne partagent pas cette foi mais qui respectent ces valeurs universelles parce qu'ils considèrent qu'elles ont d'autres sources, égaux en droits et en obligations envers le bien commun... » Une

solution semblable devrait être trouvée pour la Constitution européenne. L'Europe ne peut pas prêcher le pluralisme culturel et pratiquer l'impérialisme constitutionnel. À la vérité, l'impératif politique est aussi grand que le constitutionnel<sup>44</sup>.

En d'autres termes, si la neutralité de l'État a pu être considérée comme une condition nécessaire et un test décisif pour l'organisation moderne que John Rawls appelle celle du « libéralisme politique » ou que Jürgen Habermas décrit alternativement comme celle de la « démocratie délibérative » et du « patriotisme constitutionnel », elle est loin, insiste Weiler, d'être une notion qui va de soi, et encore moins une condition suffisante en soi pour permettre un concept et une pratique emphatiques de la démocratie parlementaire, encore moins de la démocratie sociale et de la justice globale.

Et la neutralité, avec son impartialité et son agnosticisme, n'est pas non plus la même chose que la *laïcité*. En fait, Weiler se fixe comme l'une de ses tâches radicales et clairement annoncées de

discréditer encore et encore l'idée fautive selon laquelle la doctrine de la laïcité, qui veut que la religion soit une affaire privée qui n'a rien à faire sur la place publique, serait une garantie de la « neutralité ». Il n'en est rien. La laïcité n'est rien de plus qu'une doctrine politique qui mériterait d'être appelée la Place Publique Après le Nettoyage Religieux<sup>45</sup>.

50

---

Dossier  
Y a-t-il du vrai  
dans les religions ?

Voilà une déclaration frappante, suivie d'une affirmation tout aussi polémique, à savoir que la démolition d'une telle doctrine requiert un long processus d'« éducation » et d'« auto-éducation », ce dont certains États européens sont apparemment plus nettement conscients que la plupart des autres.

Provocant, Weiler insiste :

les modèles néerlandais ou britannique d'enseignement public qui traitent avec la même dignité et égalité (et les mêmes ressources) le religieux et le laïque sont non seulement légitimes mais ils sont aussi la meilleure expression de l'engagement de l'Europe pour les principes de *Liberté, égalité, fraternité*<sup>46</sup>.

Au risque de tirer un peu les choses par les cheveux, on pourrait donc dire que lorsque Weiler démontre que la neutralité (telle que l'entend le

44. Weiler, « *Invocatio Dei* and the European Constitution ». La Pologne est, avec l'Ukraine, l'une des rares nations devenues indépendantes récemment, après avoir émergé de feu le Pacte de Varsovie en Europe de l'Est, à avoir une constitution dont le préambule contienne une *nominatio Dei*.

45. Weiler, « Ways out of the Christian Ghetto ».

46. *Ibid.*



sécularisme) n'est pas neutre (au sens de impartial ou agnostique) du tout, il révèle ou démasque une telle « neutralité » comme le christianisme même que – en dépit de toutes les apparences et bien qu'elle affirme explicitement le contraire – au fond d'elle-même elle a dû demeurer. J'entends par là une souveraineté qui cache son visage particulier, peut-être particulariste, derrière une pluralité ou universalité démocratique présumée ouverte à tous, au lieu de se manifester de manière plus visible : par exemple en autorisant les symboles religieux bien visibles à se montrer en son sein, dans ses écoles publiques, ou peut-être dans certains tribunaux pour commencer, et justifier ceci pour au moins certains de ces signes ostentatoires et dans des contextes bien définis – pas pour tous, en même temps, à tout moment et n'importe où, étant donné qu'il peut en fait y avoir des circonstances dans lesquelles, dans un État – ou une union plus vaste – démocratique et légitime, *tout* ne peut pas être dit, fait ou montré.

La neutralité émerge donc comme ce qu'elle doit être inévitablement : le résultat plutôt que le principe d'une impartialité et d'un agnosticisme qui sont fondés et acquis grâce à une « discipline de la tolérance » dont il ne faut pas penser qu'elle va de soi et qui doit encore moins être gravée dans le marbre. La neutralité, en d'autres termes, est l'*indifférence étudiée, à laquelle on s'est entraîné*, qui vient avec la vie dans la différence et dans les différences, comme peut-être la dernière forme que doit prendre la vie si elle veut se tenir à l'écart des dommages qu'elle peut trop facilement infliger à elle-même et à tout ce qui l'entoure (viennent à l'esprit la dialectique de la rationalisation mais également les tendances à l'auto-immunisation, etc.). Et parler de théologie politique dans ce contexte ne signifie rien d'autre qu'affirmer que le domaine public, dans toutes ses dimensions – légale et sociale, culturelle et éducative, locale et globale – est un espace courbé, parfois déformé, en tout cas qui n'a rien d'homogène, de la même façon que ses temporalités particulières ni ne sont structurées de manière linéaire ni ne progressent régulièrement (depuis le passé, à travers le présent, jusqu'à l'avenir).

Dans l'esprit de Weiler, le principe de la « soi-disant prémisses agnostique de l'État » est avant tout un principe de « droit constitutionnel positif »<sup>47</sup>. Non seulement ce principe permet des références supplémentaires, exprimées surtout dans le préambule des constitutions et des conventions, qui devraient inclure des invocations de la religion (et, dans le contexte européen, selon Weiler, des invocations du christianisme), mais

47. Weiler, *Ein christliches Europa*, p. 45, 48.

il va jusqu'à les réclamer. L'agnosticisme doit donc être un « pluralisme<sup>48</sup> » qui est à la fois *profond*, dans le sens où il accorde aux traditions et convictions fondées sur la transcendance divine et l'autonomie humaine ce qui leur est dû, et plus *libéral* que les modèles sécularistes-laïques (entendez par là, franco-américains), beaucoup trop restrictifs, dans le sens où il ne privilégie aucune des deux positions qui se trouvent de chaque côté du fossé idéologique (fossé supposé, souvent exagéré et mal compris), mais au lieu de cela, il les traite librement et équitablement.

Repensant à saint Augustin et Maïmonide, à Spinoza et à son propre père (savant et rabbin lituanien orthodoxe), Weiler affirme que la fausseté de l'« antithèse » entre religion et raison ne fait aucun doute<sup>49</sup>. Une autre conséquence de cette position philosophique – c'est-à-dire épistémologique et morale – est que certaines exclusions qui constamment se produisent ou sont réclamées, ici et là – comme le fait de ne pas accepter de crucifix (ni, peut-être, aucun « signe ostentatoire ») dans les salles de classe, les tribunaux et autres lieux publics – ne sont ni défendables en termes de droit constitutionnel ni justifiables en termes de droits humains, et ne sont pas non plus des mesures intelligentes d'un point de vue politique ni courageuses d'un point de vue moral<sup>50</sup>. Mais ces questions ont des ramifications beaucoup plus larges qui pénètrent les relations internationales et affectent le destin des démocraties partout dans le monde :

L'un des principaux obstacles à l'extension de la démocratie est l'opinion largement répandue selon laquelle religion et démocratie ne sont guère compatibles : adopter la démocratie signifie bannir Dieu et la religion de la sphère publique et en faire une affaire strictement privée. C'est en fait ce message qu'envoie au monde le modèle franco-américain de démocratie constitutionnelle. Mais la relation particulière qui existait entre l'église et l'État à l'époque des révolutions française et américaine est-elle le modèle que l'Europe souhaite propager aujourd'hui dans le reste du monde ? Faut-il que la Constitution européenne proclame que Dieu doit être chassé de l'espace public ? Pendant combien de temps devons-nous rester prisonniers de cette expérience historique ? L'État a changé, et l'église a changé encore plus. Dans ce domaine, comme dans beaucoup d'autres, l'Europe peut montrer l'exemple et proposer une autre voie

48. *Ibid.*, p. 48.

49. *Ibid.*, p. 57-58. Voir aussi Joseph H. H. Weiler, « The Trial of Jesus », in *First Things*, N° 204, juin/juillet 2010, p. 39-46.

50. Sur le fameux cas Lautsi contre Italie devant la Cour européenne des droits de l'homme, voir « Oral Submission by Professor J. H. H. Weiler on behalf of Armenia, Bulgaria, Cyprus, Greece, Lithuania, Malta, the Russian Federation and San Marino – Third Party Intervening States in the Lautsi Case before the Grand Chamber of the European Court of Human Rights », présenté le 30 juin 2010 ; [http://eclj.org/pdf/weiler\\_lautsi\\_third\\_parties\\_submission\\_by\\_jhh\\_weiler.pdf](http://eclj.org/pdf/weiler_lautsi_third_parties_submission_by_jhh_weiler.pdf) (dernier accès le 27 novembre 2013).

que le séparatisme constitutionnel américain (et français). Cela peut être une illustration vivante du fait que la religion n'a plus peur de la démocratie et que la démocratie n'a plus peur de la religion. Le pluralisme le plus vrai est celui incarné par des États qui peuvent, d'un côté, effectivement garantir à la fois la liberté religieuse et la liberté vis-à-vis de la religion et cependant reconnaître sans crainte – même dans leur constitution – la foi vivante de beaucoup de leurs citoyens. Ce modèle est le seul qui ait une chance de persuader des sociétés qui continuent à considérer la démocratie d'un œil soupçonneux et hostile<sup>51</sup>.

En somme, la « thèse » de Weiler veut que seule la rigidité séculariste – ou « fondamentalisme laïque »<sup>52</sup> – mais aucun argument constitutionnel légal empêche une appréciation, une accommodation politique et une utilisation pragmatique plus complètes et même plus salutaires de la religion, du christianisme tout d'abord. Mais le judaïsme et l'islam ne feraient pas exception à cette façon de voir les choses, à cette règle, qui n'est pas tant celle d'une pensée ou d'une expérience sociale que, si vous voulez, un exercice spirituel à un niveau national, fédéral, voire global. Mentionnée et utilisée en premier et de manière formelle dans le préambule de la constitution des États démocratiques modernes et de leur union fédéraliste et transnationale, tout d'abord en Europe, une telle pratique citationnelle (*nominatio* et, tout particulièrement, *invocatio Dei*) pourrait être rapidement – et plus concrètement – suivie de la mention et de l'usage, si l'on peut dire, de *signes* encore plus ostentatoires *sur les murs*. Et l'on peut soutenir que les crucifix ne sont que le cas le plus visible – et, nettement, le plus problématique – à l'intérieur d'un plus large spectre de phénomènes auxquels l'interprétation séculariste erronée de la neutralité, de l'impartialité et de l'agnosticisme serait obligée d'apprendre à avoir affaire à un niveau à la fois plus profond et plus pragmatique.

En plus de rendre justice à des complexités historiques et culturelles, et à ce qu'elles nous ont légué qui subsiste encore, en rendre compte symboliquement – ce qu'elles proposent mais non ce qu'elles imposent – semble paradoxalement être une des préconditions si l'on veut décentrer et assouplir une certaine emprise hégémonique (chrétienne dans ce cas précis) sur l'identité et l'avenir de « l'Europe », de ses pouvoirs géopolitiques globaux tout autant que de l'idée même qu'on a de l'Europe. Ne pas voir cela laisse la religion (l'Église dans ce cas précis) dans la splendeur d'un isolement

51. Weiler, « *Invocatio Dei* and the European Constitution ».

52. Cf. Hent de Vries, « Introduction : Before, Around, and Beyond the Theologico-Political », *Political Theologies : Public Religions in the Post-Secular World*, éd. Hent de Vries et Lawrence E. Sullivan (New York, Fordham University Press, 2006), 1-88, p. 67.

idéologique et institutionnel qui, au bout du compte, nuit à sa spiritualité et à sa vie politique générale tout autant qu'il appauvrit l'Europe. Cela nous empêche de « voir la situation clairement » et d'accueillir des pays qui aspirent à devenir membres comme il est clair que nous devons le faire. De fait, comme Weiler le note un peu plus loin : « Il est assez comique (ou peut-être tragique) de voir ceux qui sont le plus opposés à toute mention de la religion ou du christianisme dans le projet de constitution être en première ligne contre l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne<sup>53</sup> », vraisemblablement parce que – même si on ne le dit pas – l'identité islamique de ce pays est principalement en conflit avec l'héritage culturel de l'Europe. Et, en ce qui concerne celle-ci, il serait difficile de ne pas reconnaître la place que « la chrétienté » et « la pensée chrétienne » y occupent encore à ce jour :

La pensée chrétienne et l'intégration européenne semblent exister dans deux sphères qui s'excluent mutuellement. Le christianisme n'entre pas dans le débat à propos de l'intégration européenne, et l'Europe, semble-t-il, n'entre pas dans la pensée chrétienne de manière significative. Les murs qui s'élèvent entre les deux sont dangereux : ils nous empêchent de voir la situation clairement. Qu'arriverait-il si on abattait les murs du ghetto ? Il y a sans aucun doute plusieurs réponses à cette question. Certaines paraissent tout simplement inadmissibles [...] à un niveau pragmatique, conceptuel et moral. Demander que l'on fasse du christianisme la religion officielle de l'Union serait tout simplement ridicule à chacun de ces trois niveaux. [L]'Église elle-même ne le souhaiterait pas. Toute vision qui réduirait l'Europe à un État chrétien semble également inacceptable<sup>54</sup>.

La solution se trouve donc ailleurs, c'est-à-dire dans la pratique spirituelle et l'exercice intellectuel aussi bien que politico-moral qui placent une « discipline de la tolérance » avant toute chose.

Qui aurait pu imaginer une chose pareille ? Que la mention, l'utilisation la plus simple de ce qui a été appelé *nominatio* et/ou *invocatio Dei* pourrait très bien – et assez miraculeusement – finir par effectuer tout ce travail théologico-politique et, plus robustement, travail d'intégration et de restauration (qui est vraisemblablement bien nécessaire) ? De plus, comment cela pourrait-il se faire *depuis l'intérieur d'un préambule*, nulle part ailleurs, du moins si cette mention est, idéalement, placée là, comme le suggère Weiler ? Comment interpréter la circonstance suivante : l'*invocatio Dei* devait-il tout naturellement et peut-être par principe être placée

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

tout d'abord dans les premiers mots, lignes, paragraphes de la constitution, comme si la question de Dieu et donc, une certaine allégeance aux monothéismes historiques, à commencer, vraisemblablement, par le christianisme, devait être formulée dans, et en tant que, le *princeps* et *principium* même qui est la souveraineté, le commencement et le fondement du droit constitutionnel, en tant que *prolégomènes* de celui-ci, et par conséquent plutôt quelque chose à quoi on a pensé à l'avance plutôt qu'après (même si beaucoup d'autres choses sont susceptibles de trouver là leur origine<sup>55</sup>) ?

Il est bon de rappeler qu'au-delà du passage controversé dans le préambule même, il y avait abondance d'autres références, dans le projet de Constitution, à la garantie explicite de la double liberté religieuse, c'est-à-dire positive et négative (la liberté de religion et la liberté vis-à-vis de la religion), dans l'article II-10.1 pour être exact, tout comme il y avait une abondante légitimation juridique du statut des églises et des associations et communautés religieuses, dans l'article I-52.1. Si j'ai laissé cela de côté, c'est parce que cela concerne des questions beaucoup moins polémiques. Ces deux clauses, tout comme la presque totalité des autres articles, ont reçu assez facilement l'assentiment de tous, bien avant que le Praesidium de la Convention européenne (auquel incombaît la tâche de préparer la formulation plus délicate du projet) n'ose soumettre une proposition rapidement contestée pour le préambule lui-même. Il espérait ainsi proposer d'authentiques prolégomènes à la Constitution vue comme un tout (nécessairement limité), projetant ainsi de lui fournir une origine et une signification – voire une direction – putatives, intellectuelles, morales et spirituelles, prolégomènes qui seraient, comme nous l'avons dit, sa première interprétation, son premier commentaire ou résumé.

#### OBJECTIONS ÉVIDENTES

Il est inutile de dire qu'il y a des objections que l'on pourrait faire facilement à ce stade ; certains diraient qu'elles sont évidentes. Tout

55. De fait, pourrait-on imaginer qu'une telle *invocatio* (même là où le mot même – le Mot – n'est pas cité en tant que tel) poursuive son travail, peut-être, de manière encore plus durable et profonde, là où elle part des *insignia* visuels, les soi-disant signes ostentatoires, dont certains voudraient bannir le rôle et l'effet éducatif et civique des murs de nos écoles gouvernées par l'État, donc publiques – ce qui dans l'Europe au sens plus large ne signifie pas forcément laïques – auxquelles nous faisons confiance ?

d'abord, comment l'*invocatio Dei* échappe-t-elle à ce que Weiler a récemment théorisé et critiqué sous l'appellation de *messianisme politique*<sup>56</sup> ? Ensuite, comment aller contre la critique bienveillante que formule si bien Robert Howse<sup>57</sup>, qui à l'époque à laquelle il a écrit sa recension du livre de Weiler était professeur de droit dans le Michigan et ensuite est devenu le collègue de Weiler à la New York University ? Ces textes critiques considèrent non seulement le niveau de description empirique mais aussi les bases légales et la position morale – oserons-nous dire, théologico-politique – que Weiler propose et recommande avec ferveur. Il suffit de dire que Howse explore un dessein plus profond, moins naïf, et tout simplement thérapeutique derrière la stratégie globale de Weiler : « Weiler espère-t-il secrètement (bien qu'il ne le dise pas explicitement) forcer les Européens à regarder en face les complexités de leur relation historique au christianisme et au judaïsme ? Weiler suggère cela dans sa lettre au lecteur, tout au début : "Refuser de discuter le christianisme, c'est aussi refuser de regarder en face le passé de l'Europe." Sa pensée sous-jacente est peut-être que les Européens ne méritent pas une constitution s'ils n'ont pas pris en compte leur passé troublé, avec ses horreurs tout autant que ses splendeurs<sup>58</sup>. » Et à dire vrai, comme le suggère très justement Howse, il se peut bien qu'il y ait une ambivalence profonde qui soit le soubassement des déclarations et affirmations en matière légale et constitutionnelle, plus largement théoriques, que fait ouvertement Weiler. Au tout début d'un essai consacré à « la tolérance constitutionnelle », il écrit sans prendre de gants

[s]i une constitution formelle doit être la Terre Promise de l'Europe, je crois que je vais rejoindre Moïse et plutôt rester dans le désert<sup>59</sup>.

C'est une déclamation qui est presque aussitôt suivie par son affirmation, non moins péremptoire, que parfois il se peut bien que le

56. Cf. l'éditorial de Joseph H. H. Weiler intitulé « 60 years since the First European Community – Reflections on Political Messianism », dans *The European Journal of International Law* (EJIL), Vol. 22, N°2, 2011, p. 303-311 ; et son essai « The Political and Legal Culture of European Integration : An Exploratory Essay », dans *l'International Journal of Constitutional Law*, Vol. 9, N°s. 3-4, 2011, p. 678-694.

57. Robert Howse, « Piety and Preamble », Review of *A Christian Europe*, by J. H. H. Weiler, dans *Legal Affairs* 3, n°3 (mai/juin 2004) : 60-2.

58. *Ibid.*

59. J. H. H. Weiler, « In Defence of the Status Quo : Europe's Constitutional *Sonderweg* », in Weiler et Wind (dir.), *European Constitutionalism Beyond the State*, 7-23, p. 7.

*statu quo* soit préférable à l'échec de tentatives visant à se sortir d'une impasse par le raisonnement :

[c]e qui semble être un progrès peut en fait être une régression. Il se peut que cette nouvelle lubie, une nouvelle constitution pour l'Europe, nous éloigne en fait de la Terre Promise et nous emmène dans un désert morne et trop bien connu<sup>60</sup>.

Quoi qu'il en soit, le préambule religieux, et même chrétien, que propose Weiler n'est pas, cela va sans dire, un « catéchisme » ni un « canon minimal », même s'il partage avec ceux-ci certains traits structurels. Et nous ne devrions aucunement envisager pour cette mention et cette utilisation (et encore moins attendre d'elles) une contestable rechristianisation de l'Europe, de l'idée même d'Europe et de son cadre formel et légal, compte tenu d'un unique point de départ – ou référence absolue – historico-culturel. Les débats de l'avenir à propos, par exemple, des relations internationales et des droits de l'homme, de l'éducation, de l'intégration des citoyens, de la politique de la vie plutôt que de celle de la mort, auront besoin d'aller chercher – en fait, de solliciter quelque chose, et pour ainsi dire de faire l'inventaire – dans des archives et des dispositifs, religieux et autres, tout aussi profonds et peut-être beaucoup plus profonds<sup>61</sup>. Et s'ils le font, ils confirmeront le fait que – au-delà de la « légitimité » et de la « force mobilisatrice » acquises au cours du processus et de ce sur quoi il a débouché – le concept et la pratique mêmes de l'Europe ont également recours à d'autres sources et ressources :

Étant donné que l'Union, n'étant pas un État, ne peut reproduire ni transcrire de manière adéquate les habitudes de gouvernance démocratique d'un État, on peut trouver ailleurs sa légitimité... C'est une légitimité qui prend sa racine dans le politiquement messianique... L'intégration européenne a été [...] une entreprise hasardeuse politiquement messianique par excellence, la dimension messianique devenant un trait central de sa culture politique originale et durable. La force mobilisatrice et principale source de légitimité était la vision qui était proposée, le rêve que l'on faisait, la promesse d'un avenir meilleur. C'est cet aspect-là qui explique non seulement la force mobilisatrice persistante (particulièrement chez les élites et les jeunes) mais aussi les choix structurels et institutionnels fondamentaux qui ont été faits<sup>62</sup>.

60. *Ibid.*

61. Un livre fondamental est l'ouvrage suivant : Yves Hersant et Fabienne Durand-Bogaert (dir.), *Europes : De l'Antiquité au XX<sup>e</sup> siècle. Anthologie critique et commentée*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2000.

62. J. H. H. Weiler, « The Political and Legal Culture of European Integration : An Exploratory Essay », dans *I-Con, the International Journal of Constitutional Law* (2011), Vol. 9, N° 3-4, 678-694, p. 682, 683.

Weiler nous invite à considérer que la « vérité de la vérité », particulièrement cette partie la plus importante de la vérité que nous jugeons « absolue » – et, paradoxalement, pour le chrétien cela inclut même « la partie centrale de l'expérience, à savoir, que le salut ne peut venir que de Jésus Christ et par son intermédiaire » – est le « fait » incontestable que, en tant qu'êtres humains créés ou finis, nous sommes « libres » de rejeter [*zurückzuweisen*] la vérité qui est seulement ou ainsi (c'est-à-dire absolument) présentée. Weiler fait référence à différents enseignements, différentes encycliques de l'Église et les utilise pour affirmer que « imposer [*aufzuzwingen*] » plutôt que simplement « proposer » une vérité – n'importe quelle vérité, et *a fortiori* une vérité religieuse, théologique ou ecclésiale – revient *ipso facto* à la « nier [*verneinen*] » dans son essence même<sup>63</sup>. La vérité et la véracité sont paradoxales en ce sens que leur adoption et leur règne – leur prétention à la vérité, par acclamation ou proclamation – n'est jamais *incontestable* – autrement dit, *intolérant de la différence*, y compris de la différence qu'est sa propre négation, son déni, sa suppression ou son oubli.

Seule la liberté de dire « non » donne à un « oui » sa « signification » sémantique et normative. Encore plus important que la stipulation et la défense de la « liberté religieuse » – encore une fois, de la liberté *de* religion et de la liberté *vis-à-vis* de la religion – est le lien intrinsèque entre vérité et liberté, ancré aux niveaux existentiels et ontologiques les plus profonds de la *conditio humana* elle-même (quel que soit le nombre de fois où les sociologues de l'histoire qui parlent de l'*homo religiosus* comme du *genus* et de la *differentia specifica* de l'être même que « nous » sommes ont tendance à oublier et supprimer cette idée cruciale)<sup>64</sup>.

Comme le rappelle Weiler :

La liberté de religion, Benoît XVI a développé cette idée dans son fameux Discours de Ratisbonne [Référence intéressante et polémique dans ce contexte, HdV], inclut essentiellement la liberté de dire Non à Dieu. Si on le formule différemment, la liberté vis-à-vis de la religion est en soi, par soi-même une proposition religieuse. Une proposition religieuse profonde. Une *imitatio Dei* contrainte est un oxymore. Pour dire les choses simplement, Dieu n'a que faire de telles choses<sup>65</sup>.

63. Weiler, *Ein christliches Europa*, 113, cf. 111.

64. *Ibid.*, p. 112.

65. Weiler, « Ways out of the Christian Ghetto ».



Prendre conscience et mettre en lumière cet axiome paradoxal, comme l'avaient déjà, selon la lecture qu'en fait Weiler, si efficacement fait les encycliques déjà nommées, donne à la foi historique son attrait plus grand :

Même un athée confirmé peut comprendre ce que signifie quelqu'un qui croit en un Créateur Tout-Puissant et qui insiste sur le droit et la liberté de dire Non au Créateur. Cela impose aussi à l'*homo religiosus* [Ici le croyant individuel, pas la catégorie sociologique, HdV] une discipline unique que personne d'autre ne partage dans l'espace public...

Très remarquablement, la religion [...] refuse d'utiliser même la démocratie pour imposer ses croyances centrales, étant donné qu'imposer cela reviendrait à nier ce qu'elle comprend être les souhaits de Dieu<sup>66</sup>...

Contrairement à ce que l'on pense souvent, les croyances religieuses fondamentales sont ainsi à la fois *falsifiables* comme rien d'autre ne l'est et – intellectuellement et moralement – *perfectibles*. Elles s'adressent à un style ou « mode » de vie qui rend « capable de remplir ou d'orienter l'existence dans sa totalité [*Ein Modus, fähig zu sein, die Existenz insgesamt zu erfüllen und auszurichten*]<sup>67</sup> », mais ne peuvent, et réellement ne doivent pas imposer leurs diktats.

D'autres penseurs politiques ont pu nous mettre en garde contre la tentation de prendre de soi-disant vérités de manière trop absolue, comme si elles étaient universellement valables, destinées à être obéies de tous. Weiler mentionne Isaiah Berlin, qui ne manquait jamais d'indiquer le « danger meurtrier<sup>68</sup> » qui apparaît dans une pensée aussi potentiellement absolutiste, voire totalitaire. Pourtant, Weiler n'accepte pas de payer le prix de la tolérance que Berlin, lui, n'est que trop désireux de payer, autrement dit l'« invitation » à embrasser la « tolérance » tout en sacrifiant « la vérité », substituant à celle-ci ce qu'après tout on ne peut considérer que comme « un scepticisme épistémologique et un relativisme moral »<sup>69</sup>.

Paradoxalement, la reconnaissance explicite de certaines traditions particulières et irrémédiablement particularistes, telles que le christianisme – et je présume (peut-être – je parie seulement) que l'on peut facilement traduire et transformer cette vision des choses en des textes et des contextes, des subtextes et des prétextes franchement différents, non-chrétiens – a

66. *Ibid.*

67. Weiler, *Ein christliches Europa*, p. 99.

68. *Ibid.*, p. 112.

69. *Ibid.*, p. 113.

un effet inattendu, potentiellement pluraliste et non-exclusif, plutôt que inclusif et intégrateur ; j'irai jusqu'à dire que c'est même un effet global et universalisant (et en ce sens, tout à fait spécial). Sauf erreur de ma part, il n'y a rien dans l'argument de Weiler qui suggère qu'un État – ou une nation, une fédération ou une union – qui serait de confession juive, musulmane, hindoue, bouddhiste, confucienne ou shintoïste, devrait suivre une logique différente en soi et par conséquent être exempté – ou même, être autorisé à s'exempter – de la « discipline de la tolérance », de la « vérité de la vérité ».

Nommer et invoquer une Europe chrétienne – ou même, insister sur un héritage théologico-politique, sur le fait que l'identité de n'importe quelle autre nation peut être liée au « sentiment d'appartenance » religieux, à l'« originalité » religieuse – n'est donc pas une excuse, un argument ou un alibi qui autorise l'exclusivité ou la discrimination<sup>70</sup>. Weiler semble suggérer que c'est le contraire, *noblesse oblige*. L'exceptionnalisme, comme l'élection, a un prix et par conséquent, pour que toute affirmation faite en son nom (*nominatio* et *invocatio*) soit légalement « possible » et politiquement « impérative », le simple fait qu'on le mentionne ou qu'on l'inclue dicte une « discipline de la tolérance », la « vérité » même de sa vérité, autrement dit une ouverture, fondée sur des principes, à l'auto-critique, à la contestation et à la réfutation<sup>71</sup>. Et ceci, avant tout, envers ceux qui sont, à techniquement parler, des « étrangers » au milieu des citoyens et des sujets de l'État national ou de l'Union européenne, c'est-à-dire tous ceux qui sont exemptés de cette exception, à commencer par les non-chrétiens et ceux dont on dit qu'ils ne croient pas. Mais on ne voit guère comment cet axiome pourrait éviter de faire des chrétiens eux-mêmes des « étrangers » dans leur propre territoire, si on peut le formuler ainsi.

70. Voir aussi Joseph H. H. Weiler, *Israel and the Creation of a Palestinian State : A European Perspective* (Londres, Dover, N.H., Croom Helm, 1985) ; idem et Alain Greilsammer, (dir.), *Europe's Middle East Dilemma : The Quest for a Unified Stance* (Boulder, Westview Press, 1987).

71. En ceci, il est clair que Weiler va beaucoup plus loin que Georges Friedmann, qui dans son remarquable *La Puissance et la Sagesse* (Paris, Gallimard, 1970), p. 188, écrit cette phrase pénétrante : « Respecter les croyances de l'autre, c'est admettre qu'elles *peuvent* être la vérité. » Ce que dit Weiler est plutôt que la discipline de la tolérance, comme la vérité de la vérité, implique que le respect des croyances d'autrui est précisément appuyé sur le fait que les convictions auxquelles soi-même on tient le plus, qui en fait sont absolues, *peuvent* être fausses.

## SOMME TOUTE

Comme nous l'avons vu, Weiler n'hésite pas à provoquer : il propose une thèse polémique, il fonde ses arguments sur des emprunts à l'Église, au Pape, à des encycliques, autrement dit des sources qu'on ne s'attendrait pas à le voir consulter ou apprécier, et à dire vrai, sur des traditions et des textes dont la réputation en ce qui concerne la discipline et la tolérance, la vérité et la véracité, est pour le moins incertaine. Mais finalement, sa position en vient à rejoindre un dicton biblique simple, même si ses effets sont de grande envergure : il s'agit de l'*invocation* que fait le prophète Michée : « Et que tu marches humblement avec ton Dieu » (Michée 6 : 8), que Weiler lit en un sens théologique *presque* inversé et, si je peux me permettre de dire cela, un sens théologico-politique :

Marche humblement, mais ne le cache pas<sup>72</sup>.

Traduit par Florence Perronin.

72. Cf. l'interview accordée par Weiler à John L. Allen Jr., « Tackling Taboos on Jews and Christians, The Cross and Deicide », dans *National Catholic Reporter*, <http://ncronline.org>, 21 janvier 2011 (dernier accès le 28 décembre 2013) ; Weiler, « Ways Out of the Christian Ghetto », 331, donne la citation entière du verset biblique : « Et ce que l'Éternel demande de toi, /C'est que tu pratiques la justice, /Que tu aimes la miséricorde, /Et que tu marches humblement avec ton Dieu. [traduction Louis Segond, NDLT] et il ajoute la traduction latine (celle de la Vulgate) : « Et quid Dominus requirat a te : Utique facere iudicium, et diligere misericordiam, et sollicitum ambulare cum Deo tuo. »