



Racines chrétiennes de l'Europe ? Sur le rapport entre ressources religieuses, identité et sphère publique européennes

Graziano Lingua

TRADUCTION **Martine Canestrelli**

DANS **REVUE FRANÇAISE D'HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES** 2016/1 N° 43 , PAGES 289 À 304
ÉDITIONS **L'HARMATTAN**

ISSN 1266-7862

DOI 10.3917/rfhip1.043.0289

Date de mise en ligne : 20/12/2016

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-francaise-d-histoire-des-idees-politiques-2016-1-page-289?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour L'Harmattan.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Racines chrétiennes de l'Europe ? Sur le rapport entre ressources religieuses, identité et sphère publique européennes

par Graziano Lingua*

Le titre « Racines chrétiennes de l'Europe ? » peut sembler inactuel. Comme on le sait, cette expression remonte au débat qui a eu lieu il y a une dizaine d'années – d'abord en relation à la *Charte des droits fondamentaux* et puis, d'une façon plus importante, pendant les travaux de la *Convention sur l'avenir de l'Europe* et en relation à la formulation du *Traité qui adopte une Constitution Européenne* – sur l'opportunité ou non de se référer au christianisme dans ces textes. Dans ce contexte-là, le thème a ouvert une ample controverse, qui a été sollicitée avant tout par les nombreuses interventions de Jean-Paul II et a été reprise par les représentants d'autres confessions chrétiennes et par des intellectuels croyants et non croyants¹. Toutefois je ne veux pas intervenir sur la doctrine constitutionnelle européenne, sur laquelle je n'ai pas de compétence. Je ne veux pas non plus ouvrir à nouveau le débat sur la Constitution européenne, en raison des faits qui se sont

* Graziano Lingua est professeur de philosophie à l'Université de Turin

¹ À propos de la querelle sur les racines chrétiennes, on peut voir la reconstruction historique par G. Bossuat, « La référence aux héritages spirituels dans la Constitution européenne », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 78, 2005, pp. 68-82.

déroulés après le résultat des référendums français et hollandais. La question de la référence au christianisme – dans ce qui aurait dû être les textes constitutifs de l'Union – m'intéresse plutôt comme occasion pour réfléchir sur la nature de l'intégration politique en cours dans les pays européens et sur sa crise actuelle.

Généralement, on partage l'opinion selon laquelle si d'un côté l'Union Européenne a offert un parcours d'intégration économique significatif, de l'autre côté elle n'a pas été en mesure d'engendrer un mécanisme d'intégration politique, en produisant une progressive perte de légitimité au sein de l'opinion publique². Après les traités de Maastricht (1992) et d'Amsterdam (1997), l'exigence d'un rattrapage politique de la construction européenne est devenue de plus en plus urgente et donc ce n'est pas un hasard si dans la première décennie du siècle s'est ouverte une si ample discussion autour de la question de l'identité politique et culturelle et en particulier de ses racines chrétiennes.

Dans le contexte italien au moins, cela a été un des moments, peut-être le premier et l'unique, dans lesquels on a enregistré un intérêt répandu au niveau de l'opinion publique à propos des implications culturelles de l'intégration politique³. Le thème des racines chrétiennes posait en effet la question de l'identité culturelle et politique de l'Europe, quand il était désormais clair que l'intégration fonctionnelle conduite à travers l'union monétaire et l'harmonisation juridique n'était plus suffisante. Certes, on faisait cela dans un sens patrimonial et historique, comme une réflexion sur l'héritage de l'Europe et par conséquent sur ses frontières culturelles, qui selon certains devaient être aussi des frontières géographiques. Voici pourquoi ce thème s'est superposé pendant les mêmes années

² Cf. J. Lacroix, *L'Europe en procès. Quel patriotisme au-delà des nationalismes ?*, Paris, Cerf, 2004, p. 9.

³ Voir à ce sujet F. Di Giacomo, « Radici cristiane dell'Europa », *Il Mulino*, 6, 2003, pp. 1001-1009 ; G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell' "uomo europeo"*, Milan, Cortina, 2003; S. Ferrari, "Dalla tolleranza ai diritti : le religioni nel processo di unificazione", *Concilium*, 2, 2004, pp. 60-70.

au débat sur l'élargissement de l'Europe et sur la candidature de la Turquie, c'est-à-dire un pays qui ne partage évidemment pas l'histoire chrétienne occidentale⁴. Toutefois justement quand la question chrétienne devenait un problème de légitimation politique et donc un principe pour la définition des frontières de l'Europe, il devenait de plus en plus évident que l'enjeu n'était pas seulement le rapport entre l'Union et les Églises mais, plus généralement, la forme d'intégration politique possible et la base pré politique capable d'engendrer un sentiment de loyauté et d'appartenance des citoyens européens.

Pour contextualiser cette série de questions qui s'est formée autour de l'identité chrétienne de l'Europe, j'organiserai mes propos en trois étapes. Je vais d'abord me référer à un des travaux les plus connus en faveur de la référence à Dieu et au christianisme dans les textes constitutionnels européens, c'est-à-dire le livre du constitutionnaliste allemand, juif pratiquant, Joseph Weiler, *L'Europe chrétienne* ⁵ Cette référence me permettra de tracer quelques problèmes ouverts par une interprétation de l'intégration européenne qui se fonde sur la reconnaissance politique d'une identité historique et culturelle partagée. Pour mieux mettre ces questions en relief, j'aborderai dans la seconde partie la proposition du « patriotisme constitutionnel » faite par Jurgen Habermas et reprise par Jean-Marc Ferry⁶. Dans cette perspective, ce qui est politiquement constitutif n'est pas l'évocation d'un passé commun fondé sur une présumée identité culturelle commune, mais le

⁴ Cf. J.-M. Ferry, *Europe, la voie kantienne*, Paris, Cerf, 2004, pp. 114 suiv. Sur la question des "frontières" de l'Europe cf. M. Crépon, *Altérités de l'Europe*, Paris, Galilée, 2006.

⁵ J.H.H. Weiler, *L'Europe chrétienne ? Une excursion*, tr. fr. par T. Teuscher, C. Vierling, A. Peyro, Paris, Cerf, coll. « Humanités », 2007.

⁶ Cf. J. Habermas, *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1999 ; Id., *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 2000 ; J.-M. Ferry, *La Question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000 ; Id., *La république crépusculaire*, Paris, Cerf, 2010. Sur la question du « patriotisme constitutionnel », voir J. Lacroix, *L'Europe en procès*, *op. cit.*

partage des principes fondamentaux qui caractérisent la culture démocratique européenne. À partir de cette brève comparaison, j'avancerai dans la conclusion quelques idées quant aux exigences posées par l'intégration politique européenne aux citoyens croyants et aux Églises, en suivant la conviction selon laquelle il est plus important de développer une conscience critique et démocratique interne aux religions (pas seulement le christianisme) que de revendiquer une identité, en vue d'objectifs simplement sécuritaires.

J. Weiler et l'Europe chrétienne

Partons donc du texte de Weiler. Il défend fondamentalement deux thèses. La première étant une thèse juridique précise. L'introduction d'une référence à Dieu et au christianisme dans la Constitution Européenne est indispensable parce que cette constitution doit refléter la multiplicité des arrangements constitutionnels des États de l'Union. Si on compare les différentes Constitutions, on verra que celles des pays qui représentent plus de la moitié de la population de l'Union contiennent au moins une de ces références⁷. Dans la ligne de son idée de « tolérance constitutionnelle », selon laquelle l'Union européenne est « une communauté composée de communautés politiques distinctes »⁸, il faut que la discipline constitutionnelle européenne soit en mesure de reconnaître ces différences, en introduisant dans le Préambule du texte une référence explicite au christianisme à côté de la vision laïque et illuministe, à partir de l'exemple de la constitution polonaise⁹.

⁷ J. Weiler, *L'Europe chrétienne ?*, op. cit., pp. 43 suiv.

⁸ J. Weiler, "Federalism without Constitutionalism: Europe's Sonderweg", dans K. Nicolaidis, R. Howse (dir.), *The Federal Vision. Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 54-70; Id., "Does Europe Need a Constitution? Reflections on Demos, Telos and Ethnos in the German Decision", dans P. Gowan, P. Anderson (ed.), *The Question of Europe*, Londres, Verso, 1997.

⁹ La Constitution polonaise invoque les valeurs « tant de ceux qui croient en Dieu, source de la vérité, de la justice, de la bonté et de la beauté, que de ceux

Au-delà de l'argument juridique, il est intéressant d'analyser sa thèse plus proprement philosophique. Selon Weiler, chaque constitution remplit trois fonctions : organiser le pouvoir de l'État, définir les relations entre les citoyens et l'autorité publique, refléter et protéger les valeurs, les idéaux et les symboles partagés dans une société donnée¹⁰. Cette dernière fonction implique que la constitution doit refléter l'*ethos* d'une communauté, dans ce cas ce que l'Europe est dans son identité historique profonde, et le *telos* de cette même communauté, c'est-à-dire ce que l'Union doit être. Voici alors la deuxième thèse : éliminer la référence à Dieu et au christianisme revient à méconnaître l'*ethos* de l'Europe et donc à déraciner le seul contexte dans lequel il est possible de construire le *telos* de l'Europe, c'est-à-dire l'avenir de l'Union.

Il est important de s'arrêter sur ces deux thèses. Par rapport au discours strictement juridique, l'argument de la différence constitutionnelle européenne peut avoir des raisons soit *pro* soit *contra* la thèse de Weiler. On ne comprend en effet pas pourquoi, afin de contenter un citoyen irlandais habitué au rappel à la Trinité contenu dans sa Constitution, on devrait mécontenter un citoyen français ou italien qui n'a pas cette habitude¹¹. En tout cas, je trouve plus instructif le profil philosophique de l'argumentation de Weiler parce que d'une certaine façon elle met en jeu une systématique

qui ne partagent pas cette foi et qui puisent ces valeurs universelles dans d'autres sources ».

¹⁰ J. Weiler, *L'Europe chrétienne ?*, op. cit., pp. 36-37.

¹¹ Pour un compte rendu du livre de Weiler, cf. A. J. Menéndez, « A pious Europe ? Why Europe should not define itself as Christian », *Arena Working Paper*, 10, 2004 consultable sur le site : www.sv.uio.no/arena/english/research/publications/arena-publications/workingpapers/working-papers2004/wp04_10.pdf. Contre la position de Weiler, Menéndez souligne que le droit constitutionnel européen n'est pas une simple transposition des droits nationaux, donc que l'argument de la nécessité d'une référence au christianisme ou à Dieu est abusif. Sur la question, voir aussi : J. Pélabay, « Lorsque la clarification des sources se fait politiquement constitutive. À propos de : Joseph H.H. Weiler, 'L'Europe chrétienne ? Une excursion' », *Raison publique*, 8, 2008, pp. 165-176 ; F. Foret, « Quels présupposés pour la démocratie européenne ? Regards croisés sur le rôle du religieux », *Politique européenne*, 19/2 2006, pp. 117-141, en particulier pp. 131-133.

du problème de l'intégration politique de l'Europe. Certains interprètes ont souligné que la position de Weiler se développe dans le cadre d'une conception « communautariste »¹². Quand il exige que la constitution reflète les valeurs de l'Europe, il présuppose en effet qu'il existe un *ethos* partagé et que celui-ci a une unité et une homogénéité suffisantes. Cette homogénéité serait donnée par l'héritage chrétien commun. Il est clair que cet argument, qui était le même que celui de Jean-Paul II et qui a été plusieurs fois repris par Benoît XVI¹³, peut facilement être contesté si on pense à quel point l'héritage chrétien est découpé. Il suffirait de confronter la vision du monde d'un chrétien protestant allemand et d'un chrétien orthodoxe grec ou roumain pour se rendre compte du fait que les différences entre les deux sont plus fortes que celles qui existent entre le même chrétien protestant allemand et n'importe quel citoyen sécularisé allemand.

Toutefois il est important de noter la structure argumentative de Weiler. L'idée de base est que le *telos* de l'Union – c'est-à-dire le projet politique d'unification – devrait se fonder sur l'*ethos*, c'est-à-dire l'identité pré-politique du peuple européen et en dériver directement. Weiler exprime ainsi une thèse propre au communautarisme américain – qu'on retrouve par exemple dans les œuvres de Charles Taylor¹⁴ –, selon laquelle une institution est stable uniquement si elle est fondée sur une identité collective substantielle, peu importe qu'elle soit historique, culturelle ou linguistique. Sans cette identité, il ne serait pas possible d'engendrer un sentiment d'appartenance à un projet politique, ni de produire un lien social et politique fort avec ceux qu'on considère comme des compatriotes.

¹² C. Ungureanu, *The European Constitution-Making and the Question of Religion*, Fiesole, European University Institute, 2007, pp. 5-6.

¹³ Cf. O. F. Carulli, "Costituzione europea, radici cristiane e chiese", *Olir*, janvier 2015, pp. 9-11 consultable sur le site: www.olir.it.

¹⁴ Cf. J. Pelabay, « L'« autoclarification identitaire » comme vecteur de légitimation de l'Union européenne », *Intervention au congrès annuel de l'Association suisse de science politique, Groupe de travail "Théorie politique"*, Université de Genève, 7 et 8 janvier 2010, consultable sur le site : www.sagw.ch.

Weiler transpose ce discours au niveau de la construction européenne. Le christianisme serait la matrice de ces valeurs partagées, pas tant à cause de la permanence d'un nombre élevé de chrétiens pratiquants, mais grâce à la diffusion encore fortement majoritaire de la sensibilité chrétienne dans la société européenne¹⁵. Pour cela, la négation de l'héritage chrétien représente une automutilation produite par la tendance des chrétiens à s'enfermer dans un « ghetto » et à satisfaire le sentiment généralisé de « christophobie » qui caractérise la société postmoderne¹⁶. Valoriser le substrat culturel chrétien serait donc utile pour surmonter la crise spirituelle dans laquelle l'Europe est tombée aujourd'hui.

L'intégration à partir des principes juridico-politiques

C'est justement cette identification entre l'*ethos* chrétien et le *telos* de la construction européenne qui fait problème. En premier lieu il est difficile de penser que la simple réactivation des valeurs partagées de type substantiel soit en mesure de se traduire immédiatement dans une identité politiquement praticable et cela devient encore plus vrai pour l'identité européenne qui est en soi difficile à déterminer. Comme l'a souligné Rémi Brague¹⁷ – qui a ensuite manifesté une position similaire à celle de Weiler à propos de la question de la référence au christianisme dans le préambule –, l'identité européenne est excentrique et constituée avant tout par un processus d'appropriation constant de ce qui est autre par rapport à soi¹⁸. Selon lui, rien ne peut être revendiqué en tant que naturellement européen et tout, au contraire, peut le devenir, comme si

¹⁵ J. Weiler, *L'Europe chrétienne ?*, op. cit., pp. 28-30.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 80-86.

¹⁷ R. Brague, *Europe. La voie romaine*, Paris, Criterion, 1992. À ce propos, voir les commentaires de Jean-Marc Ferry, Id., *La république crépusculaire*, op. cit., pp. 62-63.

¹⁸ « Ce n'est que par le détour de l'antérieur et de l'étranger que l'Européen accède à ce qui lui est propre », R. Brague, *Europe. La voie romaine*, op. cit., p. 36.

l'Europe n'était rien d'autre que le processus d'eupéanisation. Le patrimoine identitaire ne peut donc pas être considéré comme un motif de fermeture ; il doit plutôt être une ressource de valeurs et de principes qui transcendent les contextes de naissance et il doit être considéré comme une proposition de sens vers tous ceux qui sont disposés à l'accepter¹⁹.

Mais cette difficulté par rapport à la notion d'identité européenne s'accompagne d'un problème politico-philosophique plus fondamental. Le lien de dérivation direct entre *ethos* et *telos*, soutenu par Weiler implique que la référence à l'identité dans un texte fondamental – comme par exemple une future constitution – transforme la prise de conscience historico-factuelle d'une certaine identité en un projet politique précis. Weiler, en soutenant qu'il ne faut pas simplement rappeler le christianisme, mais aussi approfondir le message chrétien pour résoudre la crise de légitimation de l'Union, croit que ce travail sur le christianisme peut être utile pour la définition de l'avenir de l'Union européenne. Ce court-circuit entre l'identité historique et le projet politique a des conséquences pratiques évidentes. On peut penser par exemple à la question des critères de l'élargissement de l'Union et au débat sur la candidature de la Turquie. Même si le processus d'adhésion cette dernière s'est concrètement bloqué, il n'en reste pas moins que parmi les raisons contre l'entrée de cet État on a notamment utilisé l'argument de l'identité religieuse.

Plus généralement, considérer l'*ethos* identitaire comme un critère de légitimité politique risque d'être très dangereux. Ce risque devient encore plus évident aujourd'hui – et l'attentat à *Charlie Hebdo* a réouvert le débat – vu que l'identité religieuse est très souvent utilisée comme une arme pour défendre une civilisation européenne pas très bien définie, contre une « invasion islamique ». Il n'est pas fortuit que la défense des racines chrétiennes ait refait surface pendant le pontificat de Joseph Ratzinger en tant que drapeau aussi bien des chrétiens conservateurs que

¹⁹ Cf. J.-M. Ferry, *La république crépusculaire*, *op. cit.* p. 63.

des soi-disant « athées dévots », pour dénoncer la faiblesse de la civilisation européenne, l'absence d'orgueil par rapport à sa propre tradition²⁰. Selon cette perspective, l'incapacité de reconnaître nos racines, le refus de notre histoire, ont permis que la construction européenne soit devenue une opération bureaucratique froide.

Cette façon d'utiliser l'argument des racines chrétiennes met en évidence des ambiguïtés qui sont d'abord théoriques. Pour les comprendre, je me laisserai conduire par les travaux de Jean-Marc Ferry qui a réfléchi dans son œuvre à plusieurs reprises sur l'identité politique européenne²¹. Ses œuvres permettent d'opérer des distinctions analytiques qui permettent d'éviter le court-circuit entre *ethos* et *telos* que nous avons relevé dans la pensée de Weiler. En premier lieu, selon Ferry, il faut éviter d'assimiler l'identité historique avec l'identité politique, en considérant la première comme la base du sentiment d'appartenance au processus d'unification européenne. Si l'héritage culturel était la base inévitable de la construction d'un « nous européen », c'est-à-dire s'il valait comme une référence auto-identifiante, alors le sens d'appartenance devrait se limiter à enregistrer les valeurs qui sont déjà communes. De ce point de vue, Ferry affirme que « la référence normative à des traditions culturelles spécifiées ne peut que fermer l'espace européen à la pluralité »²². Lier trop strictement le *telos* de l'Europe, c'est-à-dire l'orientation politique que le processus d'unification doit prendre, à la détermination d'une identité spécifique comme l'identité chrétienne signifie nécessairement introduire un principe de fermeture.

On voit en jeu ici la différence entre la « tolérance constitutionnelle » de Joseph Weiler et le « patriotisme constitutionnel » que

²⁰ Cf. Bellini P., *Il diritto d'essere se stessi. Discorrendo dell'idea di laicità*, Turin, Giappichelli, 2007, pp. 31 suiv.

²¹ Parmi les nombreux travaux de Ferry sur l'Europe, voir : J.-M. Ferry, *La question européenne*, Paris, Gallimard, 2000 ; Id., *Europe, la voie kantienne*, op. cit. ; Id., *La république crépusculaire*, op. cit. ; Id., *L'Europe interdite*, Paris, Les éditions de Passy, 2012.

²² J.-M. Ferry, *La république crépusculaire*, op. cit., p. 65.

Jean-Marc Ferry emprunte à Habermas. Appliqué à l'Union européenne, le patriotisme constitutionnel signifie que ce qui motive avant tout l'appartenance à la communauté politique est « la reconnaissance commune des principes constitutionnels – en bref ceux de la démocratie et de l'État de droit – et des droits fondamentaux sans lesquels il n'y aurait pas d'espace institutionnel stable pour l'exercice de la liberté »²³. Ce qui est constitutif dans cette perspective n'est pas l'évocation d'un passé commun fondé sur une identité spécifique, mais le partage des principes fondamentaux qui caractérisent la culture démocratique européenne. Les traités constitutifs de l'Union suivent cette ligne. Par exemple dans l'article 2 du *Traité pour l'Union européenne*, on lit : « L'Union est fondée sur les valeurs de respect de la dignité humaine, de liberté, de démocratie, d'égalité, de l'État de droit, ainsi que de respect des Droits de l'homme, y compris des droits des personnes appartenant à des minorités. Ces valeurs sont communes aux États membres dans une société caractérisée par le pluralisme, la non-discrimination, la tolérance, la justice, la solidarité et l'égalité entre les femmes et les hommes. »²⁴.

En faisant ce choix, les traités ont permis de concevoir l'appartenance à l'Union (et les critères afférents de candidabilité future des États) sans les conditionner au patrimoine historique et spirituel des pays qui constituent déjà l'Union. Cela ne signifie pas nier sa propre identité ou l'évident héritage chrétien. À ce propos, Ferry est très clair : « L'Europe – non pas l'Union européenne – est certes devenue une réalité géographique, elle porte un immense héritage historique, et cela lui confère une identité culturelle ou civilisationnelle. De ce point de vue, l'Europe chrétienne est une réalité. Cependant l'Union a mené sur elle-même une réflexion finalement assez éclairée pour éviter la bévue qui aurait consisté à présenter les éléments de son patrimoine spirituel – dont éminemment le

²³ J. Habermas, *Après l'État nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 2000, p. 47.

²⁴ Cf. *Traité sur l'Union Européenne (Version Consolidée)*, *Journal officiel de l'Union européenne*, C 83/13FR.

christianisme – comme une condition à remplir pour les candidats à l'inclusion »²⁵.

Mais le patriotisme constitutionnel pourrait sembler une réponse abstraite à une exigence réelle d'auto-identification des citoyens européens. Les critiques de cette perspective se demandent s'il est vrai que l'allégeance aux principes de la démocratie et de la justice sociale prises dans un sens universaliste peut produire un sens d'attachement à l'Europe²⁶. Dans la perspective de Habermas, n'y a-t-il pas simplement un total détachement de l'*ethos* et du *telos* ? Pour créer quelque chose comme un patriotisme, il faudrait des sentiments chauds, alors que les principes juridiques sont très froids et détachés²⁷. Ferry souligne qu'en réalité l'histoire compte de nombreux exemples de personnes qui ont risqué aussi leur vie pour défendre des principes universels et non pas une nationalité, une langue et une tradition²⁸. Nier ceci équivaut à dire que l'amour pour la justice et pour la liberté n'existe pas. Et on ne comprendrait pas alors une mobilisation comme la mobilisation parisienne du 11 janvier 2015 après l'attentat contre *Charlie Hebdo*. Mais plus encore, soutenir le primat des principes ne se traduit pas simplement dans un procéduralisme sans contenu et incapable de reconnaître les appartenances culturelles. « La mise en place d'un cadre universaliste a précisément pour objet d'autoriser le développement d'une culture politique fondée sur la reconnaissance mutuelle des différentes cultures nationales, qui devrait conduire, à terme, à une ouverture progressive des opinions publiques les unes sur les autres »²⁹. Le modèle du patriotisme constitutionnel se fonde donc sur une culture politique partagée, élaborée à travers une confrontation constructive entre les cultures nationales.

²⁵ J.-M. Ferry, *La république crépusculaire*, *op. cit.*, p. 71.

²⁶ Sur les critiques au patriotisme constitutionnel, on peut voir : J. Lacroix, *L'Europe en procès*, *op. cit.*, pp. 146 et suiv.

²⁷ *Ibid.*, p. 147.

²⁸ J.-M. Ferry, *Une philosophie de la communauté*, dans J.-M. Ferry et P. Thibaud, *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 175.

²⁹ J. Lacroix, *L'Europe en procès*, *op. cit.*, p. 162.

Dans ce modèle, on ne se limite pas à demander une adhésion aux principes éthico-juridiques comme si cela était suffisant pour stabiliser une communauté politique. C'est au contraire la praxis démocratique qui génère un *ethos* commun, c'est-à-dire l'exercice même de la démocratie. C'est dans la « praxis de citoyens qui exercent activement leurs droits démocratiques à la participation et à la communication »³⁰, et pas dans une communauté a priori déjà constituée, qu'on peut générer une forme de solidarité à la hauteur du défi posé par l'unification européenne³¹. Certes, abandonner la légitimation identitaire comporte une redéfinition du cadre dans lequel concevoir le lien politique et la notion même de nationalité. L'enjeu européen ne peut plus être pensé dans une perspective nationaliste et souverainiste ; il doit être transposé dans un contexte post-national. Ferry a longuement développé cet argument en montrant efficacement qu'une réflexion sur l'avenir de l'Europe doit produire une restructuration radicale du cadre théorico-politique dans lequel les rapports entre souveraineté, nationalité et État ont été pensés³².

Conclusion : quel rôle pour les identités religieuses en Europe ?

Pour terminer, je voudrais maintenant reprendre la question plus générale du rôle des religions dans la construction européenne. Opposer la référence à des principes universalistes contre l'usage identitaire du patrimoine spirituel européen ne signifie pas méconnaître la place que le christianisme a eue historiquement,

³⁰ J. Habermas, *Citoyenneté et identité nationale*, dans J. Lenoble et N. Dewandre (dir.), *L'Europe au soir du siècle*, Paris, Éditions Esprit, 1992, p. 21.

³¹ Cf. J. Lacroix, *L'Europe en procès*, op. cit., p. 30.

³² Pour une synthèse de la proposition post-nationaliste de Ferry, cf. A. Leclerc, « Prendre l'Europe au sérieux. Penser philosophiquement un objet politique non identifié », dans Q. Landenne (dir.), *La philosophie reconstructive en discussions. Dialogues avec Jean-Marc Ferry*, Bordeaux, Ed. Le Bord de l'Eau, 2014, pp. 121-176.

ni la tâche que les citoyens croyants et les Églises peuvent avoir à accomplir dans la construction de l'Europe. La position de Habermas et de Ferry, que je partage, n'induit pas une méconnaissance du rôle des religions dans les arènes politiques et dans le processus démocratique de discussion politique. Comme on le sait, ces deux auteurs ont soutenu la nécessité de surmonter l'« ex-communication »³³ politique de la religion. Or, cette exigence d'une plus ample ouverture aux religions s'introduit parfaitement dans la compréhension du *telos* de l'Union Européenne en tant qu'horizon à construire à travers la confrontation publique de tous les acteurs sociaux, et non comme la défense d'une identité historiquement préconstituée. Certes, l'idée de Habermas d'une « société post-séculière » a beaucoup fait discuter parce qu'elle semblait un fléchissement par rapport aux exigences authentiques de neutralité des institutions et de laïcité de l'espace public. Selon certains³⁴, elle représente une revendication excessive pour l'État démocratique qui serait rejeté dans une potentielle guerre religieuse qui aujourd'hui aurait à affronter, par rapport aux débuts de l'époque moderne, une multiplication radicale des fronts du conflit, au-delà des fractures internes au christianisme. En réalité, je ne crois pas que prendre au sérieux l'ouverture de l'espace public aux religions entraîne une concession à l'intromission illégitime des confessions dans la vie publique, parce qu'en réalité cela comporte une exigence très prenante face aux citoyens croyants et aux Églises. Pour entrer vraiment dans la discussion publique, les religions sont obligées de se plier aux critères du dialogue démocratique, et à l'esprit faillibiliste qui devrait caractériser la raison publique. Ouvrir la sphère publique aux religions maintenir pour ces dernières un processus de redéfinition de leur langage et de leur attitude qui va bien au-delà de la fameuse « clause institutionnelle

³³ Cf. J. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008 ; J.-M. Ferry, *La république crépusculaire*, op. cit.

³⁴ Voir par exemple à ce sujet P. Flores d'Arcais, « Le tentazioni della fede (undici tesi contro Habermas) », *Micromega*, novembre 2007, pp. 3-13.

de traduction »³⁵ mentionnée à plusieurs reprises par Habermas. Le vrai problème que je vois, et dont Ferry lui-même s'est démontré un interprète attentif, est la compatibilité entre l'ouverture faillibiliste de la raison publique et la nature des religions qui se fondent sur la prétention d'une vérité révélée, surtout pour ce qui concerne les religions monothéistes majoritaires en Europe³⁶. Ferry a décliné cette exigence comme la requête d'une « sécularisation interne » aux religions, qui devraient être en mesure de changer leur registre, « en passant de l'usage privé à un usage public de leur propre raison. Cela suppose que la 'Religion elle-même' passe du style (légitimement) dogmatique de l'usage privé au style fallibiliste d'un usage public »³⁷. Dans mes travaux, j'ai préféré parler d'« une clause antidogmatique » qui doit caractériser l'attitude des croyants non seulement dans la sphère publique, mais aussi dans le contexte privé de la communauté religieuse³⁸. La sécularisation interne des religions, dont Ferry parle, peut advenir uniquement si dans les communautés religieuses un esprit démocratique est déjà actif et si les éléments de liberté et de respect réciproque des positions sont valorisés. Si cette attitude ne part pas de la façon même dans laquelle le discours religieux se structure en lui-même, chaque usage public des arguments religieux sera simplement fonctionnel et non authentique. Je crois que la tradition chrétienne a les ressources nécessaires pour un rapport herméneutique à sa propre prétention de vérité. La théologie du siècle dernier a démontré clairement que la foi comporte toujours une adhésion libre et une

³⁵ Cf. J. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, *op. cit.*, pp. 190-191. La « clause institutionnelle de traduction » exige notamment, pour un « devoir de civilité », que les citoyens croyants soient capables de reformuler en termes séculiers et donc compréhensibles pour tous les arguments et les raisons qui sont à l'origine religieux.

³⁶ Cf. J.-M. Ferry, *L'épublique crépusculaire*, *op. cit.*, pp. 43 suiv.

³⁷ J.-M. Ferry, *L'Europe interdite*, *op. cit.*, p. 146. Sur la sécularisation interne aux religions voir aussi J.-M. Ferry, *Les lumières de la religion*, *Entretien avec Élodie Maurot*, Paris, Bayard, 2013.

³⁸ Cf. G. Lingua, *Esiti della secolarizzazione*, Pise, ETS, 2013.

conscience herméneutique, que chaque engagement pour la vérité et pour la valeur doit entrer dans un processus de confrontation discursive. Je sais que cela est très exigeant déjà pour le christianisme, mais plus encore pour l'islam. Toutefois le contexte contemporain démontre que les poussées fondamentalistes qui se réfèrent à l'islam pourront être surmontées seulement si les communautés islamiques européennes elles-mêmes entrent dans un processus réflexif et critique interne.

Plus synthétiquement, en conclusion, je crois que le vrai défi représenté par l'ouverture post-séculière est de se soumettre au moins à trois conditions majeures, si on veut que les églises participent réellement au débat public :

- a- que les églises s'ouvrent à l'esprit démocratique, sans compromettre le débat théologique et en se mettant à l'écoute de l'expérience des croyants qui est fréquemment bien plus sensible aux libertés démocratiques qu'on le pense si on ne se réfère qu'aux déclarations des hiérarchies. En effet il ne sera jamais possible que des institutions qui sont, en interne, anti-démocratiques deviennent démocratiques d'un coup, grâce à une « main invisible », quand elles sortent de la complicité des communautés et entrent dans l'espace public ;
- b- que les citoyens croyants sachent trouver, dans leur participation au débat public, le juste ton par une parole capable d'articuler le sens de leur conviction individuelle avec l'esprit agnostique de l'espace public. Cela ne veut pas dire qu'il soit nécessaire de tomber dans le relativisme et que la foi soit moins intense si elle ne prétend pas détenir toute la vérité ;
- c- que l'esprit œcuménique et de dialogue entre les différentes religions revienne au centre de l'agenda des Églises européennes. En effet un dialogue avec les institutions politiques n'est pas possible si la recherche, d'abord inter-religieuse, d'une

confrontation entre les différentes traditions dans le cadre du respect mutuel n'existe pas³⁹.

Les frontières ouvertes par ces conditions me semblent beaucoup plus productives pour les Églises et pour l'avenir de l'intégration européenne que la fermeture identitaire faussement colorée par un slogan comme « Sauver la civilisation européenne ».

Traduit de l'italien par Martine Canestrelli

³⁹ Pour une articulation similaire du discours sur la participation des Églises au débat public européen, voir les propositions de I. Berten dans Id., *La nouvelle Europe*, Namur-Paris, Ed. Fidélité, 2005, pp. 40-41.