

# Penser la religion entre philosophie et théologie

UNamur, Faculté de philosophie et lettres  
mardi 11 octobre 2016

Benoît BOURGINE  
Université catholique de Louvain

« Il peut se faire alors que l'intelligence, en acte de toute l'humaine raison dont elle s'éprouve capable, rencontre, avec une sorte d'imprévu une énergie qui n'est plus celle de la raison ».

Dominique Dubarle

## Résumé

C'est la première séance de ce cycle, mon propos se veut introductif : dans un premier temps, je tente de situer la *philosophie de la religion* dans le cadre du projet de la *philosophie* et vis-à-vis du *phénomène religieux* ; ce qui me permettra, en traitant de leur rapport sous la double modalité de *l'échange et du conflit*, de distinguer la *philosophie de la religion* tant de la *théologie philosophique* que de la *philosophie religieuse*. Je présente dans un deuxième temps la philosophie de la religion au sein du rapport séculaire entre *philosophie et théologie chrétienne* ; historiquement, c'est à la théologie chrétienne que la philosophie s'est confrontée et c'est de cette confrontation qu'est née la figure de la philosophie de la religion, d'où est issue une tradition critique qui rend compte, pour une part, de la situation actuelle de la conception de la religion dans nos pays. Dans le troisième et dernier moment, je tente d'actualiser les *tâches de la philosophie de la religion* dans notre situation marquée par un relâchement du lien entre religion et raison : comment affronter les défis qui se posent à une raison publique incapable d'intégrer la religion et à une religion incapable d'enregistrer les exigences de l'âge actuel de la raison ?

## Plan

### 1. Philosophie et religion

- 1.1 Définition et situation dans le phénomène humain
- 1.2 Rapport de conflit et d'échange

### 2. Philosophie et théologie chrétienne

- 2.1 Les trois âges de la relation
- 2.2 Soupçonner le soupçon

### 3. Les tâches actuelles d'une philosophie de la religion

- 3.1 Religion sans raison et raison sans religion
- 3.2 Les défis à relever d'urgence

## Bibliographie

- Jean BIRNBAUM, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Paris, Seuil, 2016.
- Mathieu BOCK-CÔTÉ, *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Cerf, 2016.
- Benoît BOURGINE, « Philosophie et théologie en procès d'alliance » dans *Recherches de Science Religieuse*, 2014, Vol. 102, no.4, p. 519-538.
- , « L'avenir d'une subversion. L'humanisme évangélique à l'heure de la modernité liquide » dans *Études théologiques et religieuses*, 2012, Vol. 87, no.3, p. 315-330.
- , « Pour un exercice libre et public de la raison théologique » dans *Revue théologique de Louvain*, 2009, Vol. 40, no. 4, p. 531-555.
- , « Saint Paul et la philosophie : Crise du multiculturalisme et universel chrétien » dans *Revue théologique de Louvain*, 2009, Vol. 40, no. 1, p. 78-94.
- Rémi BRAGUE, *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Paris, Gallimard, 2015.
- Emilio BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, Coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 225 A & B, 2 vol., Leuven, Peeters, 2010 (et les autres ouvrages de l'auteur).
- Philippe CAPELLE-DUMONT (dir.), *Philosophie et Théologie dans la période antique*. Anthologie, t. 1, volume dirigé par Jérôme ALEXANDRE, Paris, Cerf, 2009, p. III. Les tomes I (période antique) et II (période médiévale) ont paru en 2009 ; les tomes III (période moderne) et IV (période contemporaine ; 2 volumes) ont paru respectivement en 2010 et 2011. La collection initiée en 1996 compte plus d'une trentaine d'ouvrages.
- Dominique DUBARLE, *La troisième position de la philosophie par rapport à la foi religieuse* in *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, t. 1, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1976, p. 125-142.
- Gerhard EBELING, « Évangile et religion (1976) » dans Id., *Répondre de la foi. Réflexions et dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012.
- Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, trad. Bernard Lortholary, Paris, Points, 2011.
- Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. 1, Héritages et héritiers du XIX<sup>e</sup> siècle, Paris, Cerf, 2002 ; t. 2, Les approches phénoménologiques et analytiques, 2002 ; t. 3, Vers un paradigme herméneutique, 2004.
- Jürgen HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008.
- Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995 (QPA).
- Werner JAEGER, *À la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, Paris, Cerf, 1966
- , « Humanisme et théologie » (1943), trad. H.D. SAFFREY, Paris, Cerf, 1956.
- Jean LADRIÈRE, *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens III* (coll. Cogitatio Fidei, 237), Paris, Cerf, 2004.
- Jean-Pierre LE GOFF, *Malaise dans la démocratie*, Paris, Stock, 2016.
- Pierre MANENT, *Situation de la France*, Paris, Desclée De Brouwer, 2015.
- Jan PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1999.
- Roger-Pol DROIT, *La compagnie des philosophes*, Paris, Odile Jacob, 2002<sup>2</sup>.
- Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme*. Œuvres, t. 26, Paris, Cerf, 2011.
- Bernard SICHÈRE, *Il faut sauver la politique*, Paris, Éd. Lignes & Manifestes, 2004.
- Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.
- , *L'âge séculier*, Paris, Seuil, 2011.
- Éric WEIL, art. Raison dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 13, Paris, 1972, p. 970.

## 1. Philosophie et religion

### 1.1 Définition et situation dans le phénomène humain

Dans « philosophie de la religion » deux réalités, la philosophie et la religion, sont reliées entre elles en un rapport déterminé. Avant d'examiner ce rapport et de se demander quelle forme il a pris dans l'histoire, il faut rappeler ce que philosophie et religion représentent pour le phénomène humain.

Philosophie et religion ont une surface historique considérable, mais leur importance tient surtout à ce que, parmi les manifestations de l'esprit, elles ne sont pas les dernières à exprimer le plus distinctement ce qui est proprement humain.

Quelques définitions pour préciser en quel sens j'entends les notions qui vont nous occuper, tout en illustrant cette capacité de la philosophie et de la religion à dire le spécifique humain.

La philosophie d'abord. Posons qu'elle est un effort d'élucidation du réel et de l'expérience, une mise en œuvre de la raison par laquelle l'esprit se rend compte à lui-même en le portant au langage de ce qu'il est en du sens et de la vérité. Avec Socrate, la recherche de la vérité revient à fixer le sens des mots si bien que, selon Éric Weil,

La raison est cela : savoir de quoi l'on parle. (...) Il [Socrate] ne vise pas un savoir absolu, une sagesse dépassant toute expérience et portant sur un fondement qui, serait-il découvert, n'apporterait rien aux hommes dans leur vie ; il s'agit d'établir un accord entre eux, condition de toute vie morale et politique qui ne se détruise pas elle-même<sup>1</sup>.

Penser juste pour vivre, individuellement et collectivement, d'une manière qui en soit ajustée. Tel est le critère de l'authentique recherche spirituelle qu'est l'exercice de la philosophie : la quête du vrai et du juste va de pair avec le souci de l'âme, l'exercice de l'intelligence n'est jamais déliée d'un engagement existentiel, l'universel ne va pas sans le singulier. Pour Jan Patočka,

L'héritage de la philosophie classique grecque, c'est le souci de l'âme. Le souci de l'âme signifie : la vérité n'est pas donnée une fois pour toutes, elle n'est pas non plus l'affaire d'un simple acte d'intelligence et de prise de conscience, mais une praxis continue d'examen, de contrôle et d'unification de soi-même, qui engage et la vie et la pensée<sup>2</sup>.

Cette définition de la philosophie ne recouvre évidemment pas la pratique de tous les philosophes ni la perspective des différents courants qui se partagent aujourd'hui le champ de la philosophie. On rencontre des visées plus étroites et segmentées. Chaque école reconfigure le champ entier de la philosophie selon le point de vue qu'elle adopte. Pour autant la description de Weil et Patočka rend compte d'une conception qui a eu cours en occident de manière continue depuis plus de deux millénaires et qui demeure, sans doute,

---

<sup>1</sup> Éric WEIL, art. Raison dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 13, Paris, 1972, p. 970.

<sup>2</sup> Jan PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 109-110.

son idéal. Éluclation du vrai, quête de ce qui est juste, définition du beau, visée de tout l'être et de l'être comme tel, pensée de l'action et de la liberté, pensée de la vie et de la mort, mais aussi du politique, du social et même du religieux, la philosophie ne s'interdit rien, surtout pas la critique, et elle en cela l'un des plus beaux témoignages de ce que peut l'esprit de l'homme : l'être capable de se déterminer lui-même dans l'acte d'embrasser le vaste horizon du pensable.

Et la religion ? Un constat sur son extension : la religion est aussi vieille que l'humanité et si intimement mêlée à son organisation sociale qu'on ne peut la dissocier des premières traces de culture. Pas de civilisation humaine qui ne comporte de manière native la dimension du sacré, le respect des morts, une manière de symboliser le destin individuel et collectif dans des mythes ou des récits de salut. Même notre modernité occidentale peut être analysée comme l'exception qui confirme la règle. Curiosité régionale à l'échelle de l'histoire, la modernité européenne se distingue par une sécularisation de la vie sociale et une laïcisation du politique. Mais à peine est-on arrivé à une conscience un peu claire de l'âge séculier, au moment même où la modernité pensait en avoir fini avec le religieux, voilà qu'on bascule sans crier gare vers des sociétés post-séculières (Habermas). Chassez le religieux, il revient au galop. Après ce constat, je l'avoue, un peu massif, mais ce n'est pas directement mon sujet, quelle définition proposer ? On se heurte là à une difficulté, même davantage : impossible, en effet, de proposer une définition qui fasse droit à la diversité du phénomène religieux sans l'annexer, qu'on le veuille ou non, au prisme d'une religion particulière. Par ailleurs, quelle définition pourrait traduire l'indicible de l'expérience religieuse sans le trahir ?

Je voudrais cependant évoquer la proposition d'un théologien luthérien, Gerhard Ebeling, qui me semble éclairante<sup>3</sup>. Elle est partiellement inspirée par Rudolf Otto. Ebeling associe le religieux, compris comme manifestation du secret de la réalité, à trois expériences caractéristiques : une expérience d'orientation, une expérience d'opposition et une expérience de participation. Expérience d'orientation de l'existence : le sacré est d'abord structuration de l'espace et du temps, inscription dans un monde affecté de sens et de valeur, proposition d'une destinée. Pensons aux récits d'origine, celui du livre de la Genèse par exemple, qui situe l'humain, dans sa différence sexuée, hors du chaos de l'indifférencié, grâce à la distinction de la lumière et des ténèbres, d'un en-haut et d'un en bas, de la mer et de la terre, en l'insérant à l'intérieur d'un rythme hebdomadaire conclu par le repos sabbatique – l'existence du cosmos faisant l'objet d'une approbation divine : « voilà que c'était très bon ! » Le Créateur a bien mérité son congé payé. *A contrario* Nietzsche tire la conséquence de la mort de Dieu dans une expérience de perte d'orientation :

Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon tout entier ? Qu'avons-nous fait, à désenchaîner cette terre de son soleil ? Vers où roule-t-elle à présent ? Vers quoi nous porte son mouvement ? Loin de tous les soleils ? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue ? Et cela en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés ? Est-il

---

<sup>3</sup> Gerhard EBELING, « Évangile et religion (1976) » dans ID., *Répondre de la foi. Réflexions et dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 262-265.

encore un haut et un bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide ?<sup>4</sup>

Expérience d'opposition, ensuite. Soit l'expérience d'un sacré redoutable qui met l'être humain en question et le revendique, soit la révélation d'une puissance qui le dépasse et provoque le saisissement, le tout autre qui s'impose comme *mysterium tremendum* (R. Otto). L'équivalent biblique est la stupeur du prophète Isaïe : « Malheur à moi ! je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au milieu d'un peuple aux lèvres impures et mes yeux ont vu le roi, le Seigneur de l'univers » (Is 6,5). Pas de religieux sans un décentrement foncier de l'être humain, sans l'aveu qu'il n'est pas la mesure de toute chose ni la source de ce qui est.

Expérience de participation, enfin. Le *mysterium tremendum* est aussi le *mysterium fascinans* qui engage à la mystique et à la prière, au sacrifice et au dévouement, qui comble le manque et la distance creusés par l'expérience d'opposition. La religion est source d'illumination, de grâce, d'unification et de communion des esprits, participation au divin. Cette expérience de participation est intimement liée à l'expérience d'opposition : l'exemple du songe de Jacob vient à l'esprit (Gn 28,10-22). Le patriarche a un songe : une échelle est dressée de la terre au ciel et des anges y montent et y descendent ; il reçoit la promesse divine du don de la terre. Au réveil, il est pris d'une terreur sacrée (expérience d'opposition) : « Que ce lieu est redoutable ! Ce n'est rien moins qu'une maison de Dieu et la porte du ciel ! » Il dresse ensuite une stèle et y répand de l'huile ; il accomplit ensuite un vœu qui l'engage à accomplir pour sa part la promesse reçue (expérience de participation).

À sa manière, et de façon si profondément différente de la philosophie, la religion dit le spécifique humain, sa capacité à laisser résonner ce qui le dépasse sans réduire cette transcendance à ses propres raisons et à sa propre maîtrise. La religion dit la capacité de l'humain à se poser face au tout du monde et de son existence, en symbolisant le mystère tout en gardant l'énigme grand ouverte. La réflexion de Karl Rahner sur l'existence du mot Dieu dans notre lexique vaut le détour. Le mot Dieu est solidaire de l'humanité de l'homme, qui désigne avant tout pour Rahner la capacité d'être mis en présence du tout unique de la réalité et du tout de son existence. L'être humain ne pose pas seulement des questions, il questionne le questionner même. Imaginons, dit Rahner, que le mot Dieu disparaisse de notre lexique. En un temps où le mot Dieu est devenu un « visage devenu aveugle », c'est-à-dire un mot qui ne renvoie plus à une expérience commune, il est légitime d'en faire l'hypothèse. Dans cette hypothèse de disparition du mot Dieu, le pronostic de Rahner est sans appel :

Il cesserait d'être homme. Il aurait fait retour à l'animal inventif. Nous ne pouvons plus dire aujourd'hui avec autant de facilité qu'il y a homme là où un vivant de cette terre marche en station verticale, fait du feu et façonne une pierre en coup-de-poing. Nous ne pouvons dire qu'un homme existe que si ce vivant pose devant lui et met en question, par la pensée, par le langage et dans la liberté, le tout du monde et

---

<sup>4</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Le gai savoir* (1882), Coll. 10/18, n° 813, 1957, p 209.

de l'existence, devrait-il même en présence de *cette* question une et totale, devenir muet de perplexité<sup>5</sup>.

La philosophie et la religion parlent distinctement du spécifique humain et, si on s'entend sur la description que je viens d'en donner, on saisit d'emblée que leurs domaines se recouvrent sur une large surface et que leurs visées respectives peuvent aussi entrer en concurrence.

## 1.2 Rapport de conflit et d'échange

Quel rapport est-il possible entre ces deux grandeurs ? Quel rapport entre la religion, gardienne jalouse du sacré, et la philosophie, garante farouche du raisonnable ? Entre le magistère de la raison, fière de son autonomie, et le commandement divin, qui en impose par sa hauteur, on voit poindre le *conflit* à l'horizon. Il faut attendre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle occidental, en terre européenne et chrétienne, pour que s'inaugure avec Emmanuel Kant la discipline que nous connaissons sous le nom de la « philosophie de la religion », précisément sous la forme du conflit de légitimité où la philosophie affronte la religion comme un phénomène extérieur à elle. On peut considérer avec Jean Greisch *La religion dans les limites de la simple raison* (1793) comme un livre inaugural, du moins de ce que Greisch décrit comme le paradigme critique de la philosophie de la religion. Greisch dénombre à côté de ce paradigme critique de la philosophie de la religion (également représenté, entre autres, par Feuerbach et Nietzsche), un paradigme spéculatif (avec Schleiermacher, Hegel, Schelling, Rosenzweig et Rahner), un paradigme phénoménologique (notamment Husserl, Otto, Scheler et la phénoménologie française), un paradigme analytique (dans le sillage de Wittgenstein) et un paradigme herméneutique (Heidegger, Ricœur, Gadamer, mais aussi Bergson, Nabert et Jaspers). Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant intègre la religion dans le cadre de ses trois critiques. La question se pose à son propos comme pour Feuerbach et Nietzsche s'ils rendent compte du religieux sans le réduire. Quoi qu'il en soit les noms cités à l'enseigne des différents paradigmes de la philosophie de la religion dit assez la fécondité de la discipline. La philosophie de la religion se propose de penser philosophiquement le phénomène religieux sous ses différents aspects (expérience, langage, mythe, rite, symbole, doctrine), notamment en intégrant l'apport des sciences humaines. La philosophie de la religion s'intéresse à la religion réelle ; elle s'attache à l'expérience religieuse telle qu'elle se donne à vivre et se laisse saisir dans ses manifestations visibles.

La figure du conflit ne doit pas faire oublier la modalité la plus habituelle du rapport que la philosophie entretient vis-à-vis de la religion, à savoir celle de *l'échange*. La religion lui a tellement donné à penser ! C'est qu'avant d'être pensée par la philosophie, la religion pense : elle est pensée de la transcendance et du monde<sup>6</sup>, elle est pensée de l'homme et de

---

<sup>5</sup> Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme*. Œuvres, t. 26, Paris, Cerf, 2011, p. 64.

<sup>6</sup> Mircea Éliade a montré que la notion même de monde est historiquement issue de la pensée religieuse, voir ID., *Le sacré et le profane* (1957), Paris, Gallimard, 1965, p. 21-59.

son esprit, de sa liberté et de sa morale, pensée du social et du politique. Il faut mentionner les multiples croisements entre pensée religieuse et pensée philosophique jusque dans la philosophie moderne et contemporaine. C'est ici qu'on peut évoquer à ce propos la figure de la philosophie religieuse, à distinguer de la philosophie de la religion. Dans la *philosophie religieuse*, le philosophe développe une réflexion affectée par sa conviction individuelle. Les exemples ne manquent pas au sein du christianisme depuis Augustin, Pascal, Kierkegaard et Newman, en passant par Soloviev, Berdiaev, Édith Stein et Simone Weil. On n'oubliera pas à ce propos la querelle de la philosophie chrétienne qui a opposé dans les années 1930 É. Gilson, soutenu par J. Maritain, à É. Bréhier et L. Brunschvicg. Gilson défendait l'appellation de « philosophie chrétienne » en historien de la philosophie, en faisant observer que la révélation, génératrice de raison, pouvait donner à la philosophie certains contenus inédits (tels que la notion *creatio ex nihilo*) sans que celle-ci cesse d'être philosophie en s'en saisissant ; Bréhier, de son côté, soutenait que la « philosophie chrétienne » n'avait pas plus de sens qu'une « mathématique chrétienne », voire qu'un cercle carré<sup>7</sup>.

Il n'est pas injuste de rappeler que *la philosophie de la religion* naît sous les auspices du conflit avec la religion, sans qu'elle s'y réduise ; la *philosophie religieuse* apparaît sous la modalité de l'échange entre une religion qui pense et le philosophe qui pense à partir de cette pensée. À égale distance du conflit et de l'échange, je propose de situer le domaine de la théologie philosophique, qui n'adopte pas le regard distancié de la philosophie de la religion, ni ne se rallie à une tradition religieuse particulière comme pour la philosophie religieuse. La théologie philosophique, appelée aussi théologie naturelle, est la recherche d'une critériologie du divin (*theion*). Xénophane de Colophon (vers 540) se moque de ces dieux auxquels on prête des passions et des mœurs humaines. Socrate, condamné à mort pour ses idées religieuses hétérodoxes et pour avoir corrompu la jeunesse, a donné ses lettres de noblesse à une discipline qui, illustrée notamment par Thomas d'Aquin, demeure vivante notamment dans le monde anglo-saxon (avec Swinburne et Plantinga). Il faut souligner l'origine grecque de la théologie philosophique, qui est contemporaine de la naissance de la philosophie. Dans le texte fondateur de *L'apologie de Socrate*, Platon dessine de son maître un portrait où l'exercice de la philosophie est intimement mêlé à la religion : le souci de l'âme, la quête du vrai et l'obéissance inconditionnelle à la justice qui constituent l'idéal de la philosophie sont associées par Socrate à l'inspiration du dieu qui l'inspire et lui assigne une tâche : « je suis au service du dieu (...) se manifeste à moi quelque chose de divin, de démonique (...) Les débuts en remontent à mon enfance »<sup>8</sup>. C'est dès ses premiers pas que la philosophie croise la sphère religieuse dans la recherche du divin véritable à travers une entreprise de démythologisation. Comme l'écrit Jaeger :

---

<sup>7</sup> Emilio BRITO, « La philosophie chrétienne a-t-elle un avenir ? » in *Revue Théologique de Louvain*, t. 36, 2005, p. 508-538.

<sup>8</sup> *Apologie de Socrate*, 23bc et 81c dans PLATON, *Œuvres complètes*, Luc BRISSON (dir.), Paris, Flammarion, 2008, p. 72 et 81. Voir Makoto SEKIMURA, « La divinité et la purification dans la cité platonicienne », dans Jean-Michel COUNET (dir.), *La citoyenneté* (Bibliothèque philosophique de Louvain 93), Leuven, Peeters, 2015, p. 187-201.

Lorsque Platon (428-348) et Aristote (384-322), sur les traces de Socrate, rétablirent Dieu comme principe suprême de l'ordre naturel et social, ils ne voulaient pas revenir en arrière à l'âge mythologique, mais ils entendaient retrouver cette réalité secrète et inébranlable que la religion à son stade primitif avait symbolisée sous forme de mythes. Et cette réalité que la religion appelait *theos*, ils entendaient, eux, l'exprimer au moyen de la raison ou, en grec, du logos. Le résultat de cet effort de pensée s'appela *theologia*. Celui qui forgea ce mot et plaça ce nouveau concept au centre de toute la pensée philosophique, fut Platon<sup>9</sup>.

Voici identifiée l'ascendance platonicienne d'une discipline promise à de glorieux développements tout au long de l'antiquité et du moyen-âge occidental, la théologie. C'est à la théologie telle qu'elle s'est épanouie dans l'aire chrétienne qu'il faut maintenant s'intéresser.

## 2. Philosophie et théologie chrétienne

Le rapport entre philosophie et théologie a été l'une des grandes matrices de la pensée occidentale, dès l'antiquité, tout au long du moyen-âge et de la période moderne jusque dans la période contemporaine<sup>10</sup>. Pour des motifs qui tiennent à l'histoire du christianisme occidental, cette tension entre foi et raison s'est vécue principalement à l'intérieur de la théologie. Au meilleur d'elle-même, la théologie chrétienne a promu l'autonomie de la réflexion philosophique pour mieux la distinguer de sa démarche d'intelligence de la foi et de la révélation. Le théologien s'il revendique la possibilité de recevoir la parole de Dieu, cette parole performative, donc historique et contingente, instauratrice d'une relation entre Dieu et l'homme en laquelle ils sont réciproquement impliqués, doit poser un sujet libre et intelligent, capable de se déterminer et de penser par lui-même, bref l'espace d'activité du philosophe. Sans cette autonomie reconnue à la philosophie, la grâce n'est plus reçue comme grâce mais comme satisfaction d'un besoin ; or la grâce accomplit la nature sans l'annuler ; le Dieu qui sauve est celui qui a créé. Comme l'écrit Karl Rahner :

La révélation présuppose donc pour elle-même la philosophie libre, distincte, comme champ de sa possibilité, parce que ce n'est qu'à celui qui se comprend lui-même et qui dispose ainsi de lui-même d'une manière autonome, que l'acte de Dieu s'ouvrant et se révélant personnellement peut apparaître comme l'acte de l'amour libre<sup>11</sup>.

Dans l'histoire, la relation entre philosophie et théologie a suivi un cours moins serein que ce principe posé par Rahner ne le laisse penser.

### 2.1 Les trois âges de la relation

La périodisation de Dominique Dubarle, qui présente trois positions successives de la philosophie à l'égard de la foi religieuse, mérite une particulière attention : elle montre que

---

<sup>9</sup> Werner JAEGER, *Humanisme et théologie (1943)*, trad. H.D. SAFFREY, Paris, Cerf, 1956, p. 74-75.

<sup>10</sup> Sur la distinction entre philosophie et théologie, voir Jean LADRIÈRE, *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens III* (coll. « Cogitatio Fidei », 237), Paris, Cerf, 2004, p. 21-45. Voir aussi : Benoît BOURGINE, « Pour un exercice libre et public de la raison théologique » dans *Revue théologique de Louvain*, 2009, Vol. 40, no. 4, p. 531-555.

<sup>11</sup> Karl RAHNER, « philosophie et théologie », *Écrits théologiques*, t. 7, p. 45.



philosophie et théologie ont tour à tour cherché la suprématie et que le *statu quo* actuel n'est qu'un équilibre instable<sup>12</sup>.

La première correspond à la figure de la raison philosophique, antique puis médiévale, qui accueille la religion, non sans examen critique, mais de manière suffisamment naïve pour être en fin de compte réduite à une fonction ancillaire du penser théologique, victime de la puissance d'attraction de la foi religieuse. La deuxième position de la philosophie correspond à une prise conscience d'elle-même et de l'altérité du pôle religieux, déterminant une séparation rigoureuse d'avec l'expérience religieuse au nom de l'autorité de la raison. La philosophie moderne et contemporaine a pris congé de la tutelle théologique, quitte à s'appropriier une bonne partie des biens de sa maîtresse d'antan. Cette deuxième position apparaît à Dubarle instable et fragile, l'autorité de la foi religieuse et l'autorité de la raison de l'homme ne se laissant pas si facilement séparer dans l'histoire de la philosophie comme à l'intime du philosophe. La conviction religieuse oppose d'ailleurs à sa récupération par la philosophie ou à sa liquidation par les sciences de l'homme une capacité de résistance qui relève moins de l'obstination que d'une irréductible énergie de l'esprit.

Il peut se faire alors que l'intelligence, en acte de toute l'humaine raison dont elle s'éprouve capable, rencontre, avec une sorte d'imprévu une énergie qui n'est plus celle de la raison. Il lui faut à ce moment tomber comme en arrêt devant la manifestation de cette énergie. Ainsi s'annonce de façon expresse cette troisième position de la philosophie par rapport à la foi religieuse<sup>13</sup>.

La troisième position, adossée aux deux premières et conçue comme un gain de raison, appelle le philosophe au respect de principe de la sphère des convictions, les siennes comme celles d'autrui, au sein même du travail philosophique. La philosophie se grandit dans la reconnaissance de cette « particularisation anthropologique » qu'est la conviction, à l'œuvre que nous le voulions ou non dans l'acte de penser. La troisième position se comprend donc comme un protocole de raison collective qui, pour échapper à la « barbarie des convictions », prend acte de la configuration du monde des esprits tel qu'il est plutôt que de se situer arbitrairement dans le monde tel qu'on voudrait qu'il fût. Le discernement posé il y a plus de quatre décennies par le dominicain français n'a rien perdu de sa pertinence. Relevons au passage l'attention portée à l'impact du pôle convictionnel sur la raison qui conduit à envisager leur relation dans les termes d'une relative interdépendance, sans que la philosophie ait à rien céder de son autonomie.

L'auteur invoque l'épisode biblique du buisson ardent à titre d'allégorie pour illustrer l'attitude de la philosophie, interloquée en présence de la foi religieuse qu'elle ne parvient pas à circonscrire : l'image est également reprise par Greisch dans sa trilogie sur la philosophie de la religion (*Le buisson ardent et les Lumières de la raison*). Tel est tout l'intérêt de la perspective de Dubarle : contrairement à nombre de ses collègues philosophes parisiens, il n'ignore pas le poids de l'expérience religieuse dans le phénomène humain.

---

<sup>12</sup> Dominique DUBARLE, *La troisième position de la philosophie par rapport à la foi religieuse in Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, t. 1, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1976, p. 125-142.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 137.

Rappelons que cette posture est éloignée de la vulgate en vigueur dans l'espace francophone où les philosophes sont définis comme « ceux qui ne reconnaissent d'autre pouvoir que la raison, ne se soumettent à d'autre autorité que l'entendement, ne tiennent pour vrai que l'intelligible »<sup>14</sup>. L'auteur avance cette définition pour en refuser la qualité à saint Augustin tout en reconnaissant dans le même temps ce que lui doit la pensée européenne : la subjectivité avec l'autobiographie spirituelle des *Confessions* et l'histoire devenue signifiante et orientée avec la *Cité de Dieu*. On connaît des philosophes moins innovants, mais Augustin a commis l'irréparable : il ne s'est pas interdit de penser à partir de sa foi religieuse – crime passible, au sein de la confrérie des philosophes de l'Hexagone, d'une excommunication *latae sententiae*. On peut concéder qu'Augustin a développé une philosophie religieuse et qu'il se mouvait dans un monde qui n'est plus le nôtre. De là à lui dénier le titre de philosophe, il y a un pas à ne pas franchir. Si l'on suit le raisonnement de Roger-Pol Droit on est conduits à deux inconséquences : ou bien le philosophe est celui qui déclare ne pas pouvoir intégrer une dimension de l'existence, en l'occurrence l'expérience religieuse, à son effort d'intelligence, mais alors à quoi bon philosopher si cela n'a rien à voir avec la vie ; ou bien le philosophe déclare aussi ne pas pouvoir penser à partir d'une tradition, sous peine d'en être déterminé et dominé (?), et c'est un aveu de faiblesse, mais d'ailleurs peut-on seulement penser à partir de rien, sans se donner un point de départ dans ce qui a déjà été pensé ? ou bien encore Augustin s'est exonéré des exigences de la raison philosophique au nom de sa foi, mais cela reste à démontrer. Apparemment l'appel de Husserl à poser une raison élargie n'a pas été entendu. Tout cela ne rend pas optimiste sur l'état actuel de la philosophie.

## 2.2 Soupçonner le soupçon

Notre sujet est le rapport de la philosophie à la religion et non l'inverse. Il faut maintenant s'arrêter à la critique radicale de la religion au sein de la philosophie de la religion. Fascinée par les lumières de la raison, la tradition critique a cru pouvoir un peu vite se rendre maître du buisson ardent, celui de l'expérience singulière de la religion. Le point commun de ces tentatives philosophiques est de ramener le religieux à autre chose que lui-même, en prétendant dévoiler sa vérité dans un impensé : son incapacité à appréhender le religieux pour lui-même – l'énergie du buisson ardent ! – explique sans doute son échec. J'aimerais donner à entendre que cette entreprise ne mérite pas la fascination qu'elle a suscitée, même si son impact historique a été sans conteste considérable.

Feuerbach a ramené le phénomène de projection religieuse à une tension entre l'individu et l'espèce ; l'anthropologie étant la vérité de la théologie, l'homme, pour sortir de son aliénation religieuse, n'a qu'à se réapproprier ce qu'il a indûment ainsi projeté à l'infini. Marx, quant à lui, a soutenu que la véritable question à laquelle prétend répondre la religion, se joue en réalité au niveau des relations sociales, l'idéologie religieuse détournant le prolétariat du vrai combat révolutionnaire. Avec le recul du temps, ces explications apparaissent étrangement illusoire en prétendant rendre compte du tout du religieux. Il est aisé d'objecter à Feuerbach qu'il faudrait connaître l'humain pour en déceler le secret et

---

<sup>14</sup> Roger-Pol DROIT, *La compagnie des philosophes*, Paris, Odile Jacob, 2002<sup>2</sup>, p. 91.

qu'on voit mal comment la disparition du religieux réconcilierait la tension entre l'individu et l'espèce ; quant à Marx, s'il n'a pas ignoré la puissance du religieux, son explication fait à son tour figure d'idéologie reposant sur une intuition largement démentie depuis lors. Soupçonner le soupçon et voir ce qu'il advient : la dénonciation de l'illusion prend étrangement les traits de l'illusion dénoncée. Sans prétendre rencontrer toute leur critique de la religion, il est tentant de souligner combien Nietzsche et Freud ont menti effrontément sur le religieux, par ignorance et par calcul. La question se pose ce qu'il faut vraiment espérer du mensonge et s'il ne convient pas, entre autre, de lui opposer un démenti. Nietzsche hait l'apôtre Paul, lui qui a mêlé Jésus à la philosophie. En l'attaquant il souhaite dynamiter le dispositif du christianisme. Parle-t-il vraiment de Paul de Tarse ? Non. C'est sa haine qui parle plus que la philologie. Il écrit dans *L'antichrist* :

En Paul s'incarne le type antithétique de l'annonciateur de la bonne nouvelle, le génie dans la haine, dans l'hallucination de la haine, dans l'implacable logique de la haine. Qu'est-ce donc que le Dysangéliste n'a pas sacrifié à la haine ! (...) Tenir pour sincère quelqu'un comme Paul.

De quel Paul parle donc Nietzsche ?<sup>15</sup> Ne dessine-t-il pas plutôt son propre portrait ? Remplaçons Paul par Nietzsche et voyons ce qu'il advient :

En Nietzsche s'incarne le type antithétique de l'annonciateur de la bonne nouvelle, le génie dans la haine, dans l'hallucination de la haine, dans l'implacable logique de la haine. Qu'est-ce donc que le Dysangéliste n'a pas sacrifié à la haine ! (...) Tenir pour sincère quelqu'un comme Nietzsche.

On dirait bien que ça marche : le texte gagne soudain en vérité. La dénonciation de l'illusion prend les traits de l'illusion dénoncée : le soupçonneur soupçonné de son soupçon ne résiste pas à l'examen auquel il soumet la religion. Un mot sur Freud et sa prétention d'expliquer le religieux. Selon lui, elles ont beau se donner pour des dogmes, elles « ne sont pas *des précipités d'expériences ni des résultats d'une pensée*, ce sont des illusions, des accomplissements des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus urgents de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs »<sup>16</sup>. Là c'est sans doute une vaste ignorance, ajouté à un zeste d'arrogance, que trahit le texte de Freud puisqu'il est loisible de montrer par l'histoire des dogmes la fausseté de ses assertions <sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Notons que Paul n'apparaît pas toujours sous son plus mauvais jour, même pour des philosophes critiques, voir Benoît BOURGINE, « Saint Paul et la philosophie : Crise du multiculturalisme et universel chrétien » dans *Revue théologique de Louvain*, 2009, Vol. 40, no. 1, p. 78-94.

<sup>16</sup> Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, trad. Bernard Lortholary, Paris, Points, 2011, p. 78. Nous soulignons.

<sup>17</sup> Je m'y emploie dans Benoît BOURGINE, « L'avenir d'une subversion. L'humanisme évangélique à l'heure de la modernité liquide » dans *Études théologiques et religieuses*, 2012, Vol. 87, no.3, p. 315-330.

### 3. Les tâches actuelles d'une philosophie de la religion

#### 3.1 Religion sans raison et raison sans religion

La critique de la religion a joué un rôle, parmi d'autres facteurs, dans le désarroi actuel de nos sociétés post-séculières sur le rapport entre religion et raison. En de larges secteurs, la religion croit pouvoir se passer de raison quand, de son côté, la raison croit trouver son salut dans une ignorance de la religion. Telle est la situation à décrire avant d'identifier les défis à relever.

Religion sans raison conduit au fondamentalisme. Qu'on l'appelle fanatisme, intégrisme ou, de manière si peu heureuse, radicalisme (c'est le mot à la mode), le phénomène concerne toutes les confessions religieuses d'aujourd'hui à des degrés divers : on considérera que l'islam est particulièrement malade à l'échelle planétaire, mais que l'état de l'hindouisme en Inde est de plus en plus préoccupant. Je propose d'analyser le fondamentalisme sous trois aspects. Le premier, essentiel, est l'incapacité de respecter l'espace de l'autonomie humaine : le sanctuaire de la conscience individuelle est compté pour rien, le travail de la connaissance et de la libre délibération du croyant est court-circuité, le message religieux est censé s'imposer de lui-même sans qu'il fasse l'objet d'une intégration à toutes les dimensions de l'existence du fidèle. Le second trait est l'incapacité d'entretenir avec les sources textuelles ou rituelles un rapport critique qui fasse droit à la nécessaire interprétation de ce qui vient d'une tradition vivante. Le troisième trait est l'invocation d'une origine mythifiée, considérée en tous points normatrice de l'existence croyante, individuellement et collectivement, ce qui interdit de tisser avec cette origine une relation qui tienne compte de l'historicité. Le premier trait relève de l'anthropologie : aucune affiliation religieuse ne peut conduire à renoncer aux droits imprescriptibles de la conscience individuelle, seule à même de reconnaître son bien, aux droits de l'intelligence, qu'on ne saurait sacrifier sur l'autel d'une quelconque révélation, aux droits de la liberté qu'on ne peut forcer au nom d'une vérité qu'elle n'aurait pas ratifiée. Les deux derniers traits relèvent d'une herméneutique philosophique telle qu'elle a été développée par Hans-Georg Gadamer, qui met en évidence la dimension d'historicité à l'œuvre dans toute œuvre de compréhension et d'appropriation d'une vérité qui se donne dans l'actualité d'une tradition vivante. Le fondamentalisme est pré-moderne : il confond ce que le projet de rationalité a légitimement distingué.

Religion sans raison conduit au fanatisme. Raison sans religion conduit à un intégrisme symétrique, celui qui consiste à creuser un fossé entre rationalité publique et religions au point de considérer qu'il faudrait neutraliser la religion au sein de la société civile, la religion relevant d'une option privée et ne devant pas sortir de la sphère privée, et cela en contradiction avec les exigences de la liberté religieuse. Il faut nuancer le parallélisme : ici on n'assassine pas au nom de Dieu comme dans le fanatisme. Pourtant ceux qui pèchent par rationalisme ont moins d'excuse : c'est le fait d'intellectuels qui ne peuvent pas prétexter l'ignorance de l'ordre politique et de l'énoncé des droits de l'homme. Ce n'est ni le débat autour des cours de religion en Belgique qui a brillé par la médiocrité du côté laïc, ni la récente chronique de François de Smet dans la LLB montrant les pastafariens comme

vérité du religieux<sup>18</sup>, qui le démentiront. Cet aveuglement intellectuel du rationalisme laïc consiste à tenir l'exclusion systématique du religieux comme la condition de l'émancipation individuelle et sociale. Notons que l'idée selon laquelle la religion relèverait uniquement de la sphère privée contrevient à la lettre comme à l'esprit de la liberté religieuse garantie par les déclarations des droits de l'homme. Ajoutons que l'idée selon laquelle l'adhésion religieuse trahit sans plus une arriération mentale laisse penser que ces rationalistes ont hérité l'arrogance des penseurs critiques de la religion sans faire preuve de leur créativité. Si les Lumières de la raison n'ont pas fait pâlir le buisson ardent, il y a peu de chance que la médiocrité des contempteurs actuels de la religion y parvienne. Quand le discours quitte la déconstruction pour la proposition, en effet, le contenu est maigre, il ne dépasse pas les slogans : les valeurs de la démocratie, le vivre ensemble, la citoyenneté qui sont autant de formules creuses et incantatoires tant qu'on ne les rattache pas à une tradition de pensée, tant qu'on refuse de les inscrire dans le terreau d'une tradition philosophique, sapientielle ou religieuse.

### 3.2 Les défis à relever d'urgence

Quelles sont les conséquences de cet écart grandissant entre raison et religion ? Quelles sont les urgences dans la situation créée aussi bien par la peur de l'islam, la panne de projet collectif et un humanisme indigent en guise de viatique ? L'urgence concerne sans doute le rapport au politique, la cohésion sociale et la perte d'espérance.

Premier défi. Reconnaître le théologico-politique : politique et religion doivent être distingués mais on ne peut totalement les disjoindre. Dans l'aire francophone en particulier, marquée par les Lumières radicales et la révolution française, le monde politique de gauche et de droite, comme du centre, ignore méthodiquement le théologico-politique, à savoir le poids politique du religieux. Si on a pu s'en accommoder tant qu'il n'y avait que le christianisme, ce n'est plus possible dans le cadre d'une dynamique mondiale de réaffirmation identitaire de l'islam. Il aura fallu plusieurs bains de sang pour le livre de Jean Birnbaum dénonçant cet aveuglement ait pu être écrit et reçu. Plus les auteurs des attentats crient haut et fort que leur motivation est religieuse, plus les autorités politiques et les médias crient haut et fort que ça n'a rien à voir avec l'islam. Le monde politique et médiatique semble victime du même déni que nous avons mis en évidence au sein du paradigme critique de la philosophie de la religion : l'incapacité de voir la puissance mobilisatrice de la religion pour elle-même, sans la ramener à autre chose<sup>19</sup>. Ne pas reconnaître la puissance du religieux pour lui-même empêche toute recherche de solution. Or il y a urgence pour la cohésion de nos sociétés. La récente enquête de l'Institut Montaigne (sept 16) montre que le diagnostic posé l'an dernier par Pierre Manent est juste : un fossé se creuse entre une partie notable de la population musulmane, surtout les jeunes générations, et le reste de la société. Comment avancer ? Avant tout, sortir du déni, et là

---

<sup>18</sup> Voir LLB du dimanche 8 mai 2016 : François de Smet, « La religion comme jeu sérieux » : le titre est une antiphrase.

<sup>19</sup> Jean BIRNBAUM, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Paris, Seuil, 2016, p. 21.

une philosophie de la religion est précieuse pour mettre en évidence qu'une religion sans raison est une impasse, mais aussi qu'une raison publique excluant systématiquement le religieux est suicidaire. L'approche non confessionnelle de la philosophie de la religion est irremplaçable. Pourtant elle a besoin d'être complétée par une approche confessionnelle, et non moins rationnelle, de l'intérieur de la religion. La raison politique doit intégrer la spécificité religieuse, mais la religion doit, de son côté, pleinement respecter l'ordre politique. En effet ce ne sont pas des philosophes qui pourront convaincre les communautés religieuses d'entrer dans une démarche de réforme pour que la religion enregistre les exigences d'une société moderne qui distingue entre ordre politique, société civile et religion. Il faut un travail de la religion sur elle-même qu'en christianisme on appelle théologie. Je rappelle que c'est ce travail qui a abouti à ce qu'en 1965 l'Église catholique entre dans la modernité politique en reconnaissant la liberté religieuse. On voit donc combien il est essentiel de penser la religion entre philosophie et théologie.

Deuxième défi : reconnaître toutes les dimensions de la citoyenneté. La démocratie suppose des citoyens ayant certaines *qualités civiques* et s'accordant sur la conception d'un *monde commun*.

Il importe de reconnaître que la démocratie suppose des citoyens que le registre politique est incapable de produire de lui-même. La démocratie ne donne pas ce qu'elle suppose. Les valeurs d'égalité, de justice et de bienveillance universelles telles que les proclament les droits de l'homme, au fondement de nos démocraties, sont requises du fonctionnement quotidien de la démocratie. Intériorisées par l'éducation et la vie sociale, ces valeurs sont principalement issues de la matrice chrétienne, même si des substituts de justification religieuse ont été proposés. Charles Taylor note que l'éloignement de nos sociétés de leur matrice religieuse pose un problème dans la mesure où la hauteur de cette exigence, inspirée de sources religieuses, doit se vivre en l'absence de l'énergie spirituelle que procure l'expérience religieuse. En l'absence de sources religieuses et morales, comment être bon citoyen, respectueux des règles, altruiste ? On pourrait objecter que les non-croyants ne se comportent pas plus mal que les croyants. Certes, et l'important est de reconnaître que ce sont les ressources de la société civile, distinguée du registre politique ou du régime démocratique, qui peuvent produire un citoyen capable d'entrer dans les « sacrifices de la civilisation » comme les appelle Freud : faire société avec l'ensemble du corps social, ne pas se faire justice soi-même, payer ses impôts etc.

Reconnaître toutes les dimensions de la citoyenneté, c'est aussi faire droit à la nécessité d'un *monde commun* partagé de manière diverse, certes, mais partagé selon un socle commun par tous d'une manière ou d'une autre. Cela suppose de s'entendre sur une généalogie, une inscription dans l'histoire et la géographie. Comment dire « nous » en l'absence d'une vision d'un héritage et une vision de l'avenir ? Cela suppose de partager une culture, un langage de communication et d'échange. Le multiculturalisme, envisagé non comme la donnée de fait due à la diversité d'origine, mais comme projet de société peut s'avérer être une utopie délétère de l'ordre politique et du lien social, voire engendrer une idéologie potentiellement totalitaire si elle est imposée à tous comme norme de la pensée et

de l'agir<sup>20</sup>. Cela la philosophie de la religion peut le discuter et l'argumenter, en relation avec la philosophie politique. La proposition de « citoyenneté multiculturelle » est certes proposée comme découlant naturellement de la tradition libérale<sup>21</sup>. On peut cependant s'interroger sur le caractère formel de ces plaidoyers qui font fi de l'attachement des citoyens à une culture, forgée au long d'une histoire. L'espace politique semble délié d'un quelconque enracinement en un lieu qui n'est pas un *no man's land* interchangeable. Le formalisme et l'idéalisme de ces propositions se sont heurtés en Europe à l'épreuve du réel, conduisant plusieurs dirigeants européens à en déclarer l'échec. La connaissance du phénomène religieux peut permettre de juger de la compatibilité entre échelles de valeurs véhiculées par les différentes religions. À ces hypothèses s'ajoute une crise de la transmission aux nouvelles générations, étroitement liée à l'idée que nos sociétés peuvent se construire sans tenir compte d'une continuité ancrée dans l'histoire. L'histoire de l'Europe est réécrite et enseignée sous la forme de réquisitoires qui dénoncent la généalogie des discriminations et des impérialismes auxquels elle a donné lieu. La lutte pour la reconnaissance de minorités ethniques, sexuelles ou religieuses s'accompagne d'une volonté de rupture vis-à-vis des traditions culturelles de l'Occident et d'une valorisation de la diversité. Au nom du droit de ne pas être offensé, les minorités imposent à la majorité une discipline stricte de la parole publique. Il en résulte une intensification de l'individualisme, un affaiblissement du commun de la société et une dégradation du débat public tant il paraît délicat de s'accorder sur les critères de reconnaissance juridique d'une identité particulière, qu'elle soit sexuelle, ethnique ou religieuse. Il est important de ne pas écarter l'apport du religieux dans la construction d'un monde commun. Pourquoi se priver des ressources des religions et des sagesse qui ont fait la grandeur de l'occident ? Telle est la proposition de Habermas relayé par Jean-Marc Ferry :

Ce qui motive mon intérêt pour la question de la foi et du savoir, c'est le désir de mobiliser la raison moderne contre le défaitisme qu'elle couve *en son sein*.<sup>22</sup>

Ferry a envisagé le potentiel identitaire des ressources religieuses que la raison publique peut fort bien faire sienne. Cela suppose de la part des intellectuels un rapport au christianisme qui soit autre chose qu'une posture de refoulement et d'ignorance.

Troisième défi. L'humanisme séculier qui est l'option majoritaire de nos sociétés repose moins sur l'athéisme, position forte mais minoritaire, que sur un agnosticisme et un indifférentisme religieux. Or cet humanisme est menacé par le nihilisme. Telle est la thèse de Rémi Brague qu'il s'est attaché à les présenter dans ces derniers ouvrages. Signe de ce vide, l'incapacité à dire pourquoi faire encore des enfants. En se fermant méthodiquement à la transcendance et aux traditions religieuses, la modernité risque l'enfermement sur elle-même et le tarissement de l'espérance. L'humanisme séculier se réduit à un anti-anti-humanisme : c'est le plus jamais ça ! Ce qui voudrait prévenir le retour de la barbarie, mais

---

<sup>20</sup> Voir Mathieu BOCK-CÔTÉ, *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Cerf, 2016.

<sup>21</sup> Voir notamment les contributions de Catherine Audard et Stéphane Courtois dans Jean-Michel CUNET (dir.), *La citoyenneté* (Bibliothèque philosophique de Louvain 93), Leuven, Peeters, 2015.

<sup>22</sup> Jürgen HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008, p. 145.

sans aucun contenu propositionnel. Individus et sociétés ont besoin d'idéal. Faute de quoi l'espérance est en panne, individuellement et collectivement. Il importe de préserver la liberté des croyants de parler de vérité et d'absolu sans crier trop vite au fanatisme.

Une philosophie de la religion qui identifie les dimensions proprement humaines ouvertes par le phénomène de la religion et qui ne réduise pas pour l'évacuer la question à laquelle répond la posture religieuse pourrait, en pleine fidélité à sa démarche rationnelle, mettre en évidence ce qui manque à l'humanisme pour échapper au nihilisme – l'énergie d'un buisson qui brûle sans se consumer.