

OLIVIER CAMY

.....

Introduction

On constate aujourd'hui qu'au sein des communautés de croyants des religions révélées, telles l'Islam, des minorités radicalisées prétendent instaurer une souveraineté absolue de la loi divine. Cela les conduit à rejeter parfois de manière violente l'autorité d'un État laïc, protecteur des libertés individuelles. Cette revendication s'appuie sur une lecture de la loi divine qui ignore les exégèses traditionnelles, le recours à une véritable rationalité herméneutique et philosophique. Par ailleurs, au-delà de cette approche extrême, favorable à un *imperium* de la loi divine, au sein même des sociétés occidentales sont apparues des demandes afin que l'État lui-même garantisse l'exercice de la liberté religieuse dans l'espace privé mais aussi dans l'espace public (l'entreprise, l'université, etc.). Cela a provoqué des débats sur le port des insignes religieux, ou encore sur le respect des interdits religieux relatifs aux usages alimentaires, aux rituels funéraires, etc. Enfin, toujours au nom du droit divin ou de simples convictions religieuses, la loi démocratique dans son compartiment civil est de plus en plus contestée lorsqu'elle autorise notamment l'avortement ou plus récemment le mariage homosexuel.

De son côté, l'État libéral ou laïc¹ mis en cause dans sa légitimité, voire sa sécurité, réagit en revendiquant avec plus de force la supériorité ou l'indépendance de la loi démocratique par rapport à la loi divine musulmane ou juive, au droit naturel chrétien. Allant plus loin, certains gouvernements laïcs en Europe veulent limiter, voire contrôler plus sévèrement les manifestations extérieures de la liberté religieuse (ou supposées telles, comme le port du voile) en exigeant non

1. Précisons que le concept de laïcité au sens strict est propre à l'histoire politique française. Dans les pays anglo-saxons, on parle plutôt de libéralisme qui, selon John Rawls, renvoie à la notion de sécularisme. Comme l'explique Catherine Audard à partir de John Rawls, cette notion désigne « un idéal politique instrumental dans la protection de la liberté des citoyens et de l'égalité de leurs convictions religieuses ainsi que de la paix civile ». Cela implique que l'État doit « s'abstraire des conflits religieux, adopter une certaine neutralité et faire appel à des valeurs sur lesquelles la majorité de la population peut se mettre d'accord ». Mais, « cette version n'a jamais demandé que la religion soit entièrement privatisée, qu'elle n'ait plus de rôle dans l'espace public ou d'influence morale sur les débats des législateurs, mais plutôt que ce rôle soit régulé et filtré de manière à ne pas porter atteinte aux convictions des minorités, croyantes ou non, et à respecter ainsi l'égalité entre les conceptions du bien des individus ». Cf. Catherine AUDARD, « John Rawls et les alternatives libérales à la laïcité », *Raisons politiques*, n° 34, 2009/2, p. 101-125.

seulement la neutralité religieuse de l'État, mais aussi la neutralité des individus agissant dans l'espace public. En France par exemple, s'est développée l'idée d'une limitation de la liberté religieuse sur le motif de la protection de l'ordre public², mais aussi au nom d'autres motifs, tels que la dignité de la femme, l'intégration des immigrés, etc.³. Le fondement non-dit de cette limitation semble être la défense d'une « raison publique faite de liberté et d'égalité⁴ ».

Au bout du compte, il semble que loi divine et loi démocratique, foi et raison soient entrées en conflit à la faveur de ce qu'on appelle généralement le « retour du religieux » ou encore sa « radicalisation ».

On pourrait admettre que nous vivons aujourd'hui un *moment straussien*. Leo Strauss affirmait en effet que le conflit entre religion et raison ne saurait être une « affaire classée », et qu'il devait inévitablement se réouvrir. Pourquoi? Selon lui, les victoires des Lumières, fondatrices de notre modernité, n'ont été qu'apparentes. Ainsi, il n'a pas été possible de réfuter à l'aide de la science les vérités révélées, ou encore de les renvoyer au règne de l'illusion. On n'est pas parvenu non plus à leur donner un sens strictement personnel, permettant de confiner leurs effets cognitifs et pratiques à la sphère de la vie privée. Pour autant, il semble que nous n'assistons pas à un simple réveil du conflit entre religion et raison tel que l'entend L. Strauss. En effet, le conflit s'est *renouvelé et radicalisé*, si on le compare par exemple à l'affrontement entre raison grecque et judéo-christianisme à la fin de l'Antiquité et au Moyen-Âge. Ainsi, dans l'Antiquité tardive, la tension entre le romain tardo-républicain et le paléochrétien n'a pas empêché l'apparition d'un syncrétisme philosophico-religieux approfondi, notamment chez Lactance; ce dernier montrant par exemple que Cicéron aurait découvert « l'origine et le pouvoir » des préceptes de la loi de Dieu, qu'il resterait à expliquer. Au Moyen Âge, le conflit n'était pas non plus insurmontable, notamment parce que la philosophie culminait dans une théologie propre (aristotélicienne néoplatonisée) tandis que les théologies fondées sur la Révélation biblique avaient une dimension rationnelle comme l'explique notamment Alain de Libera⁵. Le conflit conduisait à une concurrence sur un même territoire, mais pouvait être surmonté, donnant lieu à une complémentarité féconde. Au plan juridico-politique, on comprend alors pourquoi les pouvoirs

2. Le fondement invoqué est classiquement l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et l'article 1 de la loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation de l'Église et de l'État.

3. De ce point de vue, se pose la question de la véritable justification de la loi française n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public. Le gouvernement français a invoqué la sécurité publique et le « respect du socle minimal des valeurs d'une société démocratique et ouverte »; soit trois valeurs : le respect des exigences minimales de la vie en société, au titre duquel il incluait le rôle important du visage dans l'interaction entre les êtres humains, le respect de l'égalité entre hommes et femmes, le respect de la dignité des personnes, dans la mesure où le voile intégral, qu'il soit souhaité ou subi provoquerait un effacement de la personne. La CEDH a admis la conventionalité de la loi en se fondant sur les exigences minimales de la vie en société ou du « vivre-ensemble ». Cf. CEDH, G. de Ch., arrêt S.A.S. c. France, 1^{er} juillet 2014. De leur côté, les députés néerlandais ont adopté le 29 novembre 2016 un projet de loi interdisant le port du voile intégral dans certains lieux publics officiellement pour des raisons de sécurité, [http://www.lemonde.fr/europe/article/2016/11/29/pays-bas-les-deputes-votent-l-interdiction-du-voile-integral-dans-certains-lieux-publics_5040360_3214.html], consulté le 8 septembre 2016.

4. Xavier DIJON, *La religion et la raison*, Paris, Cerf, 2016.

5. Alain de LIBERA, *Raison et foi*, Paris, Seuil, 2003, p. 29.

spirituels et temporels purent coexister au sein d'une *universitas fidelium*, et même s'imiter réciproquement, lorsque chacun d'entre eux voulut s'institutionnaliser et produire son propre droit.

Dans le monde contemporain, en revanche, il semble que le conflit entre raison et théologie révélée se soit durci, opposant des vérités et des réalités apparemment inconciliables; d'où le risque que se produise une séparation ou pire une exclusion réciproque. Du côté de la philosophie, se manifeste la tentation de défendre une régionalisation de la théologie et de la philosophie. Ainsi, Heidegger expliquait en 1927 que

« la foi en son noyau le plus intime, en tant qu'elle est une possibilité existentielle spécifique, demeure l'ennemi mortel vis-à-vis de la forme existentielle qui appartient essentiellement à la philosophie [...]. À tel point tout simplement que la philosophie n'entreprend même pas de vouloir combattre en quoi que ce soit cet ennemi mortel⁶! ».

Quant à la science moderne, elle est conçue comme étant complètement dé-théologisée, laissant la question du sens à la religion, ou au contraire justifiant un athéisme radical. Enfin, de son côté, l'orthodoxie religieuse s'attache aujourd'hui le plus souvent à montrer que « foi et science appartiennent à des ordres de savoir distincts » (Jean-Paul II⁷), tout en maintenant le principe d'une subordination de la raison moderne (non autosuffisante) à la théologie révélée. Mais, lorsque l'orthodoxie religieuse se travestit en intégrisme, elle refuse précisément l'existence d'espaces théologiquement neutres, laissés à la seule science et tente de les investir eux aussi.

Ce réveil de la religion qui s'oppose radicalement à la raison des modernes semble remettre en cause, sinon interrompre ou suspendre, le long processus de sécularisation commencé depuis la fin du Moyen Âge. Selon une interprétation classique de ce processus, l'essor de la modernité implique un recul inéluctable du religieux. Un recul qui signifie sa privatisation, la loi divine ne pouvant plus prétendre réguler le politique. L'État autonome et rationnel se donne alors sa propre loi. De façon plus générale, le rôle de « l'esprit rationnel » s'accroît pour tout ce qui concerne l'organisation de la plupart des secteurs de la vie sociale même en dehors de la sphère étatique. Par ailleurs, dans le domaine de la connaissance, le théologique cesse d'être un fondement, de fournir des explications recevables, notamment pour comprendre la création du monde ou de l'homme. On sait que la théorie de l'évolution de Darwin décrite dans son livre intitulé *De l'origine des espèces* (1859) remet directement en question le récit de la création de l'homme dans la Bible.

Jürgen Habermas dans *Morale et communication* (1983) reprend encore cette interprétation classique. Selon lui, comme l'explique Christian Bouchindhomme dans son introduction à l'ouvrage du philosophe allemand, « la société moderne peut se caractériser à la suite de Max Weber comme une remise en question toujours plus avancée des conventions (liées aux groupes traditionnels, aux modes

6. Martin HEIDEGGER, « Phénoménologie et théologie » [1927], in *Archives de philosophie*, trad. M. Régnier, 1966, p. 119-120.

7. Encyclique *Fides et ratio*. Voir le commentaire de cette encyclique par Christian Trottmann *infra* : « Originalité et enjeux de l'encyclique *Fides et ratio* ».

de vies locaux et surtout aux religions). Max Weber voyait là un appauvrissement, un désenchantement » ; ce serait vrai mais « cela ouvre en même temps des possibilités nouvelles qui ressortissent très précisément à l'éthique de la discussion et qui débouchent nécessairement sur la légitimité de ces rapports⁸ ». Jürgen Habermas dans sa célèbre *Théorie de l'agir communicationnel* (1981) avait pris acte d'une « prise de congé de l'Absolu comme fondation ultime⁹ » et développé la notion de raison communicationnelle en prenant au sérieux la dimension pratico-rationnelle de l'état de droit. Cela supposait un infléchissement de la conception wébérienne de la modernité sociopolitique. Car de son côté, Max Weber aurait privilégié, notamment dans sa hiérarchie des concepts d'action, « l'activité rationnelle par rapport à une fin¹⁰ ». Or selon Jürgen Habermas la modernité a un idéal de communication non déformée qui se fonde sur une conception de la rationalité plus large et plus critique que la rationalité instrumentale.

Certains auteurs ont nuancé ce constat d'un recul global de la religion. Ainsi, selon Charles Y. Glock (1959)¹¹, il conviendrait de distinguer entre plusieurs « dimensions » de la religiosité, rituelle, « expérientielle », idéologique et « conséquentielle » (pratique), dont l'une peut être plus développée et plus indépendante qu'une autre. De même, toutes les religions ne seraient pas concernées au même degré. La sécularisation touche ainsi davantage les religions d'Afrique noire et d'Extrême Orient qui sont plus affectées par l'expansion de la promotion du progrès technique et scientifique ou encore par l'autonomisation croissante du profane¹². Enfin, cette sécularisation n'est pas achevée partout, notamment au sein de l'Église catholique. François-André Isambert rappelle par exemple que Pie XII fustigeait dans l'encyclique *Humani Generis* (1950) le polygénisme, c'est-à-dire la théorie selon laquelle l'humanité pourrait provenir de plusieurs souches différentes. À l'heure actuelle encore, les sciences humaines ont été l'objet de sévères monitions de la part du pouvoir pontifical¹³.

Il reste malgré tout que la sécularisation révélerait le caractère inexorable du déclin de la religion¹⁴. Il semble donc naturel que l'interprétation classique du processus de sécularisation n'ait pas sérieusement envisagé la possibilité d'un réveil de la religion, et surtout d'une radicalisation religieuse hostile à la Raison des modernes. Elle a plutôt envisagé le fait que la religion pouvait elle-même être affectée par la sécularisation, au point de subir un affaiblissement interne. Comment ?

8. Christian BOUCHINDHOMME, « Introduction », in Jürgen HABERMAS, *Morale et communication (Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln)*, 1983), trad. Ch. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986., p. 16.

9. Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel (Theorie des kommunikativen Handelns)*, 1981), trad. J.-M. Ferry, t. 1, Paris, Fayard, 1987, p. 10.

10. *Ibid.*, p. 22.

11. Charles Y. GLOCK, « Y a-t-il un réveil religieux aux États-Unis ? » (« The Religious Revival in America? », in J. ZAHN [dir.], *Religion and the Face of America*, 1959), *Archives de sociologie des religions*, vol. XII, 1961, p. 35-52.

12. François-André ISAMBERT, « RELIGION – La sécularisation », *Encyclopædia Universalis*, [http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/religion-la-secularisation/], consulté le 23 mai 2022.

13. *Ibid.*

14. Selon Charles Taylor, la sécularisation se manifesterait sur trois plans : séparation de l'Église de l'État, régression de la croyance religieuse et augmentation de l'incroyance, la croyance en Dieu devient une croyance parmi d'autres.

Elle se laisserait « pénétrer par un esprit ou des activités profanes » eux-mêmes sécularisés¹⁵. Ainsi, Will Herberg (1955)¹⁶, dans son analyse de la prédication aux États-Unis (concernant les trois grands groupes protestant, catholique et juif), a montré comment la religion a pu se transformer par suite de la pénétration d'une sorte d'éthique américaine formée à partir du puritanisme d'origine protestante. Dès lors, les thèmes mystériques et prophétiques se sont effacés dans la prédication et l'éthique prêchée s'est développée selon sa propre logique, sans se fonder explicitement sur une source religieuse¹⁷. Au bout du compte, on aboutirait à une désacralisation qui affecte la religion elle-même ; une désacralisation liée selon Harvey Cox (1965)¹⁸ à une rationalisation de la connaissance et de l'action. Paradoxalement certains théologiens catholiques et protestants ont fini par considérer que cette évolution était une chance car cela permettrait à l'Église de se concentrer sur ses tâches propres (liturgie, évangélisation) et autoriserait une émancipation personnelle. Cependant, certains auteurs¹⁹ tels Charles Taylor dans son livre *L'Âge séculier* (2007)²⁰ considèrent que notre monde moderne dominé par la raison instrumentale ne menace pas la foi ou encore l'aspiration à la transcendance. Ce dernier évoque plutôt le passage à une « phase adulte de la croyance ». La sécularisation permettrait ainsi une redéfinition de la croyance, une nouvelle position du sacré. Certes, le philosophe canadien reconnaît le déclin de la pratique religieuse, la perte de la foi en Dieu. Pour autant, il resterait des raisons de croire, à condition de prendre en compte nos intuitions morales et spirituelles. Dans cette sphère persisteraient deux désirs qui nous poussent à croire : le désir d'éternité (« il existe quelque chose au-delà de l'épanouissement terrestre, un lieu de vie au-delà de la vie²¹ ») et le désir de plénitude. Cela aboutit à concevoir l'apparition d'une foi sans dogmatisme, offrant du sens plutôt que du vrai. Ici, Charles Taylor semble proche de la position de Marcel Gauchet selon lequel c'est la quête et non la réception²² qui caractérise le comportement religieux.

15. François-André ISAMBERT, *op. cit.*

16. Will HERBERG, *Catholiques, protestants et israélites (Protestant, Catholic, Jew, 1955)*, trad. J. Yardley et G. Serve, Paris, Spes, 1960.

17. François-André ISAMBERT, *op. cit.*

18. Harvey Cox, *La Cité séculière (The Secular City, 1965)*, trad. S. de Trooz, Tournai/Paris, Casterman, 1968.

19. Parmi ces auteurs, on peut citer aussi Jean Baubérot selon lequel : « La diminution de l'influence de la religion sur le fondement des sociétés ne signifie pas sa disparition des consciences individuelles et collectives mais plutôt la fin d'un englobement des représentations sociales par une imprégnation religieuse ». Cf. Jean BAUBÉROT, « Sécularisation et laïcisation », in Haneda MASASHI (dir.), *Sécularisations et Laïcités*, Tokyo, The University of Tokyo Center for Philosophy (UTCP), 2009, p. 14. De même selon Marcel Gauchet, nous assistons à une « sortie de la religion entendue comme sortie de la capacité du religieux à structurer la politique et la société, et à une *permanence du religieux* dans l'ordre de la conviction ultime des individus ». Cf. Luc FERRY et Marcel GAUCHET, *Le Religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004, p. 55.

20. Charles TAYLOR, *L'Âge séculier (A Secular Age, 2007)*, Paris, Boréal/Seuil, coll. « Les livres du nouveau monde », 2007.

21. *Ibid.*, p. 1223.

22. Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998. Mais il semble que « le passage de la position en faveur d'un « inconditionnellement vrai » vers celle d'un « potentiellement sensé » constitue une frontière que Taylor ne veut pas franchir ». Cf. Albert BASTENIER, « *L'Âge séculier* de Charles Taylor », *La Revue nouvelle*, n° 5, mai 2013, [<https://revuenouvelle.be/L-age-seculier-de-Charles-Taylor/>], consulté le 4 mars 2024.

Ainsi, de nombreux auteurs ont compris que la sécularisation liée au triomphe de la raison des Modernes, comprise surtout comme raison technicienne, n'était pas nécessairement signe d'irréligion, mais pouvait conduire à une transformation, voire une modernisation de la croyance religieuse. Il reste qu'aujourd'hui, on constate que la croyance religieuse dans ses aspects les plus traditionnels, sinon archaïques, connaît un renouveau chez un grand nombre de pratiquants catholiques, musulmans ou juifs. D'où les revendications croissantes notamment en Europe, en Amérique, en Afrique pour une non-séparation entre spirituel et temporel, pour l'application littérale de la loi divine ; ce qui explique le retour du prophétisme, la politisation du religieux ou encore la contestation de théories scientifiques comme l'évolutionnisme. Ainsi, la renaissance d'un conflit entre religion et raison, loi divine et loi humaine ne semble pas avoir été anticipée alors que tout se passe comme si le projet des Lumières était en fait de plus en plus remis en cause, comme si son universalisation était fondamentalement menacée²³.

Si l'on se place maintenant sur un plan spéculatif, on constate que le projet des Lumières initié essentiellement en Europe a consisté en une sécularisation philosophique de la religion ; une sécularisation dont on peut dire très schématiquement qu'elle a été radicale en France mais beaucoup moins tranchée en Allemagne par exemple. Ainsi l'Encyclopédisme français est entré en guerre contre les vérités de la religion, incapables de fonder une vraie morale, un nouvel ordre politique et social et a voulu extirper la croyance pour libérer l'homme. Ce qui manifeste une attitude critique, voire sceptique²⁴ que l'on ne retrouve pas en Allemagne, où l'*Aufklärung* s'est efforcé d'assouplir, de réformer le système religieux sans jamais vouloir le dissoudre totalement. Sous l'influence de Leibniz, la philosophie allemande n'a pas voulu instaurer une séparation radicale de la Révélation et de la raison. Comme l'explique Ernst Cassirer, elle a pu contester le contenu de la foi pour son irrationalité, mais « nul n'a prétendu que ce

23. Précisons que dans les pays anglo-saxons, le conflit entre religion et raison, loi divine et loi humaine remet en cause notamment un État laïc d'inspiration libérale, qui se distingue de l'État laïc européen notamment français, issu de la philosophie des Lumières (et du positivisme du XIX^e siècle). Ce dernier est souvent jugé comme autoritaire notamment au Royaume Uni car il imposerait par la loi une soumission des minorités religieuses en mettant en danger leur liberté d'expression et de culte. Le libéralisme défend depuis le XVIII^e siècle la conception modérée d'un État au rôle limité, qui veut empêcher l'hégémonie d'une religion sans éradiquer la foi de la sphère publique. John Rawls rappelle qu'au Royaume-Uni, l'État prétend être capable d'une certaine neutralité ou équité (*fairness*) dans son traitement des religions alors même qu'il existe une « religion établie » qui n'est cependant pas une religion d'État. Aux États-Unis, « le Premier Amendement à la Constitution, protège les diverses religions de l'État et aucune n'a pu dominer les autres en s'emparant du pouvoir de l'État ». Cf. John RAWLS, « The Idea of Public Reason Revisited » (PRR), *University of Chicago Law Review*, vol. 64, été 1997, p. 166. Mais, selon John Rawls, le libéralisme traditionnel devrait s'adapter. Comme l'explique Catherine Audard, il devrait « accepter de comprendre le phénomène religieux, celui de l'Islam plus spécifiquement, au lieu de se cantonner dans l'indifférence et l'ignorance qui résultent souvent de la sécularisation de la société. Comprendre les religions, les contraintes qu'elles imposent aux individus, même si elles sont en conflit avec ses propres valeurs, est une démarche essentielle que le libéralisme doit accomplir ». Cf. Catherine AUDARD, *op. cit.*, p. 101-125.

24. Comme l'explique Ernst Cassirer, les déclarations des philosophes des lumières ne sont pas complètement représentatives de la pensée dominante pendant le XVIII^e siècle en France. L'idéal de cette pensée était plutôt une rénovation de la religion que sa dissolution au nom d'un nouvel idéal de la foi. Cf. ERNST CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, (*Die Philosophie der Aufklärung*, 1933), trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1986, p. 195.

contenu pourrait être l'œuvre de la seule raison et ne comporter aucun élément supra-rationnel²⁵ ».

Ainsi, l'*Aufklärung* a plutôt tenté de fonder la religion (et la théologie) « dans les limites de la simple raison » (Kant), donc d'établir une relation entre Révélation et raison. Relation qui est toutefois niée aujourd'hui par les penseurs intégristes (même si l'intégrisme, malgré ses prétentions, n'a pas en réalité complètement rompu avec la rationalité moderne notamment technique et juridique²⁶). Nous nous contenterons à ce sujet de quelques évocations rapides dans le cadre de cette introduction afin de faire apercevoir comment la tentative des philosophes allemands est peut-être allée le plus loin pour essayer de concilier religion et raison; une tentative cependant complexe en raison de l'évolution de la définition et du rôle de la raison elle-même.

Avec Kant l'homme peut et doit sortir de sa minorité. Ce qui signifie qu'il peut et doit se servir de sa propre raison pour rompre avec les dogmes, les mystifications. Dans l'ordre de la foi comme dans celui de la science, l'homme doit lutter contre son assurance dogmatique. On retrouve ici une filiation cartésienne, selon laquelle la connaissance humaine est sujette aux illusions qui viennent des sens et de l'imagination. Sur le plan religieux, l'homme ne doit plus être dominé par la religion comme une force étrangère : la superstition est plus menaçante que l'incrédulité²⁷. Il peut s'élever jusqu'à certaines certitudes religieuses par sa liberté intérieure. Il n'a donc pas besoin de quelque puissance surnaturelle, de la grâce divine. Mais ce serait manquer la foi, le cœur de sa certitude si on ne la considérait que comme une simple opinion qui tient pour vraies certaines thèses doctrinales. Sa vertu propre est essentiellement morale. Kant veut établir ainsi le lien entre la religion et la raison pratique, un lien qui est réciproque. Certes selon lui, « la morale n'a aucunement besoin de la religion, mais elle se suffit à elle-même, grâce à la raison pure pratique²⁸ », toutefois, dit-il, « la morale conduit immanquablement à la religion [...] » en tant qu'elle se rapporte nécessairement à une fin, soit « l'Idée d'un souverain Bien dans le monde, dont la possibilité nous oblige à admettre un Être suprême, moral, très saint, et tout puissant [...] »²⁹.

Ainsi la morale nous ramène vers les choses divines sans en faire son fondement. Reste à savoir si la religion est sauvée en tant qu'elle est réduite en son discours pratique³⁰. Ce déplacement du plan purement intellectuel à celui de la raison pratique conduit à un déisme moral qui se développera surtout en Angleterre; déisme qu'on peut définir comme « un système qui veut bannir les mystères, les miracles par la lumière du savoir³¹ ». On aboutit dès lors à un rationalisme théologique qui

25. *Ibid.*, p. 241.

26. Voir notre contribution *infra* : « Le conflit religion/raison à l'époque des simulacres ».

27. Ernst CASSIRER, *op. cit.*, p. 226.

28. Immanuel KANT, *La religion dans les limites de la simple raison* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1794), trad. M. Naar, Paris, Vrin, 1983, p. 53.

29. *Ibid.*, p. 54.

30. Sur ce point, lire la subtile contribution d'Alain David *infra*. Selon lui, la religion n'est aucunement dévaluée si elle est comprise en tant qu'expression de la raison pratique : « la foi pour Kant n'est pas une expression différente de la raison, une concession qu'au mieux elle ferait à une dimension d'irrationalité qui serait en nous, elle en est au contraire le sens le plus élevé ».

31. Ernst CASSIRER, *op. cit.*, p. 235.

va jusqu'à assigner le contenu de la foi à comparaître devant le forum de la raison (s'opposant à la Réforme pour qui la validité de la Bible est intégrale) ; ce qui conduit à nier la nécessité de la révélation comme source spécifique de la connaissance³².

Un tel rationalisme semble venir à bout de la théologie défendue par l'orthodoxie religieuse, voire conduire au remplacement de la religion révélée par une religion naturelle. Mais il apparaît que l'orthodoxie aurait pu trouver de l'aide au sortir du XVIII^e siècle grâce au surgissement d'une nouvelle conception de la raison ; soit une raison liée à l'histoire. Si la rationalité est aperçue d'un point de vue historique, alors la religion peut retrouver son sens originaire et fondamental : elle n'est plus assimilable en son contenu véritable à une simple expression d'une morale éternelle. Sa vérité ne se prouve plus seulement de l'intérieur. On retrouve la possibilité d'une théodicée de l'histoire. Notons ici le rôle initiateur de Lessing qui refuse de faire de la foi un système conceptuel valable en soi et intemporel. En faisant de l'histoire le lieu authentique de l'accomplissement de la religion, il maintient l'idée de la rationalité de la religion tout en préservant sa particularité. Mais dès lors une autre conception de la raison est supposée qu'on retrouvera chez Herder puis enfin chez Hegel ; une conception à la fois synthétique et dynamique.

Précisons que dans sa première interprétation du Christianisme³³, Hegel avait tenté de dégager son essence rationnelle sous la forme d'un « kantisme épuré³⁴ ». Cela consistait à supprimer les postulats de la raison pratique comme l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu (tout surnaturel étant gommé) pour ramener l'absolu à la raison pratique elle-même. Mais à Francfort, Hegel admet l'insuffisance de ce kantisme épuré. Il affirme que la religion représente un domaine irréductible à la réflexion et met en avant sa dimension supralogique. Dans son interprétation définitive, Hegel revient cependant à la raison pour penser la religion dans sa totalité réalisée. Est alors possible une revalorisation du christianisme non pas comme révélation d'une transcendance irréductible mais comme religion où le concept se réalise comme concept (sans se fonder sur une philosophie de l'entendement, de la représentation)³⁵. Dieu n'est pas un être, l'*ens realissimum* de la métaphysique, une idée de la raison au sens kantien, l'ordre moral du monde ; Dieu est *manifestivum sui*, vrai concept concret de Dieu en tant qu'esprit³⁶.

On sait que dans son ouvrage *La Raison dans l'histoire*³⁷, Hegel tentera de montrer que la logique dialectique du fait religieux procédant de l'Esprit absolu s'inscrit dans l'histoire comme manifestation de la raison. De façon plus générale,

32. *Ibid.*, p. 241.

33. Notamment dans son œuvre de jeunesse, *La vie de Jésus-Christ (Die Geschichte Jesu Christi)*, 1796.

34. Jacques RIVELAYGUE, *Leçon de métaphysique allemande*, t. 1, Paris, Grasset, 1992, p. 268.

35. « Bien qu'il [l'esprit religieux] parvienne en elle [la religion manifeste] à sa figure vraie, la figure elle-même précisément, ainsi que la représentation, sont le côté non surmonté à partir duquel il lui faut passer dans le concept pour dissoudre totalement en celui-ci la forme de l'objectivité [*Gegenständlichkeit*], en celui-ci qui inclut en lui-même tout aussi bien ce contraire qui est sien ». Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit (Phänomenologie des Geistes 1807)*, trad. J. Hyppolite, chapitre 7, Paris, Aubier, 1949.

36. Précisons qu'une réconciliation de la vie et du concept a lieu à Iéna dans la *Phénoménologie de l'Esprit* sous la forme d'une logique dialectique de l'Esprit absolu.

37. Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La Raison dans l'Histoire (Vernunft in der Geschichte, 1837)*, trad. K. Papaioannou, Paris, 10-18, 1965.

l'histoire de l'humanité dans son évolution est la manifestation de la Raison (Idée, Pensée) ; une manifestation qui procède par contradiction surmontée selon la dialectique thèse-antithèse-synthèse. Cette dialectique est constitutive de l'identité même de l'Idée et de son avènement à travers l'histoire. Un tel avènement trouve son accomplissement notamment dans la Religion (lieu de réalisation de l'Absolu)³⁸. Mais le Dieu hégélien doit, tout comme l'Absolu, s'aliéner dans le monde pour devenir lui-même. Il participe du « calvaire » de l'histoire³⁹, une histoire « qui est au-delà du bien et du mal et des critères de la vie morale ordinaire⁴⁰ », qui n'est pas le « lieu de la félicité ». La foi de Hegel dans la rationalité de l'événement, dans la toute-puissance de la Raison capable de plonger dans le devenir conduit à admettre que l'Infini en s'incarnant porte la croix de la finitude et de la déraison (c'est l'idée d'une « Ruse de la Raison » qui utilise la déraison pour se produire dans le monde). Ainsi, le rationalisme de Hegel se conjugue finalement à un irrationalisme alors que son Dieu identifié au Concept s'éloigne du Dieu de la philosophie chrétienne.

On sait que le processus de sécularisation philosophique se poursuivra notamment à travers la critique du christianisme par Feuerbach et Marx. Mais il semble que le conflit religion/raison n'ait finalement pas pu être surmonté. Il aurait donc persisté pour réapparaître aujourd'hui sous une forme nouvelle.

.....

Grâce à une démarche interdisciplinaire (histoire des religions, histoire du droit, philosophie, droit positif), les différents auteurs qui ont contribué à cet ouvrage collectif⁴¹ ont voulu éclairer la nature véritable de ce conflit en mettant en avant ses répercussions sur la conception et l'application de la loi divine.

Le plan du livre comporte trois moments :

- le moment historique (histoire, histoire du droit) ;
- le moment juridique (droit, droit comparé) ;
- le moment philosophique (théorie du droit, philosophie).

Chacun de ces moments permet de vérifier dans le cadre des trois religions monothéistes d'Occident, mais aussi dans le cadre du Shintoïsme japonais, si le conflit contemporain entre religion et raison est rhétorique ou bien réel, s'il se situe sur un plan théologique ou extra-théologique (politique, social, etc.), quelles sont ses manifestations (remise en cause de la séparation Église/État, de la laïcité, etc.) et enfin comment il pourrait être éventuellement surmonté.

38. Cet acheminement trouve simultanément son accomplissement dans la Religion (haut lieu de réalisation de l'Absolu), dans l'État (le rationnel en soi et pour soi), et surtout dans la Philosophie (forme supérieure de l'Esprit Absolu).

39. Kostas PAPAIOANNOU, « Introduction », in Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 17.

40. *Ibid.*, p. 19.

41. Précisons que cet ouvrage collectif a pour origine un colloque intitulé *Loi divine et raison* qui s'est tenu à Dijon (Collège universitaire de Sciences Po, Campus de Dijon) le 8 décembre 2016.