

Archives de sciences sociales des religions

169 | Janvier-mars 2015 Philosophie et religion

Conviction religieuse et responsabilité politique La question d'une implication des religions dans nos espaces publics

Religious Conviction and Political Responsibility. The Question of an Involvement of Religion in our Public Spaces Convicción religiosa y responsabilidad política. La cuestión de una implicación de las religiones en nuestros espacios públicos

Jean-Marc Ferry



Édition électronique

URL: http://journals.openedition.org/assr/26656

DOI: 10.4000/assr.26656

ISSN: 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2015 Pagination : 105-122 ISBN : 978-2-7132-2468-3 ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Marc Ferry, « Conviction religieuse et responsabilité politique La question d'une implication des religions dans nos espaces publics », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 169 | Janviermars 2015, mis en ligne le 11 septembre 2015, consulté le 19 avril 2019. URL: http://journals.openedition.org/assr/26656; DOI: 10.4000/assr.26656

© Archives de sciences sociales des religions

Jean-Marc Ferry

Conviction religieuse et responsabilité politique

La question d'une implication des religions dans nos espaces publics

Quel est, sous le regard de la philosophie politique, le risque actuel auquel, en Europe, nos identités semblent exposées ? Le risque est que *l'universel et le commun se dressent l'un contre l'autre* ; que le Commun de la volonté politique et de l'identité nationale entre en conflit avec l'Universel des droits de l'homme et de l'équité procédurale. Je mets ce risque en relation avec le fait que l'Étatnation n'est plus tant menacé de l'intérieur par les luttes sociales, en dépit des « indignations », que directement mis en cause par un environnement extérieur, lequel est marqué par un ensemble de phénomènes critiques pour l'unité politique qu'il est censé garantir.

Nous connaissons ces phénomènes :

- C'est d'abord la montée en puissance des groupes économiques, métapouvoir
 « ailé » qui ne connaît pas les frontières et sanctionne dans l'instant les éventuelles manipulations des taux d'escompte, des ratios bancaires, des prélèvements fiscaux.
- C'est aussi la constitution de pouvoirs non étatiques qui, tels que les ONG insérées dans des réseaux transnationaux, forment un contre-pouvoir qui les positionne comme acteurs de la vie politique internationale et d'une opinion publique mondiale en formation.
- C'est encore l'émergence de grandes unités métanationales fédérant un ensemble d'États au sein d'organisations macrorégionales telles que ASEAN + 3 en Extrême-Orient, SAARC en Asie du Sud, MERCOSUR + CAN en Amérique du Sud, CENSAD en Afrique Sahélo-Saharienne, ANZERTA en Australie-Nouvelle Zélande, ALÉNA en Amérique du Nord, etc.
- C'est, *last but non least*, l'intensification des flux migratoires, en particulier l'immigration des deuxième et troisième mondes vers le premier monde, et l'internalisation consécutive de la pluralité ethnique, culturelle, religieuse dans les sociétés d'Europe. Approximativement 3 % de la population mondiale sont constitués de migrants, soit quelque 200 millions de personnes. Cela explique

que la tension naissante autour de la question des frontières porte sur leur degré de perméabilité ¹.

Envisagés sous le prisme de la philosophie politique, ces phénomènes tendent à radicaliser, voire à exacerber la disjonction des deux pôles de l'État de droit démocratique : le pôle des droits fondamentaux répondant aux attentes de liberté individuelle, et le pôle de la volonté politique renvoyant aux exigences d'unité communautaire ; cela jusqu'au point où ces deux pôles non seulement ne peuvent plus se rencontrer ni s'harmoniser dans la synthèse qu'assurait l'État, mais en viennent à franchement s'opposer. L'opposition idéologique éclate maintenant entre l'universel des droits individuels et le commun de la volonté politique, alors même que l'Europe moderne avait fait son possible pour les unir dans l'État de droit démocratique.

Tel est, autant que je puisse voir, l'arrière-plan sur lequel viennent se profiler de nouveaux défis. Le débat public tend à s'élargir aux questions qui touchent au sens de l'existence, aux conditions de la vie bonne et aux implications de la dignité humaine. Le politique vient à se charger de problématiques métaphysiques dont il avait cru pouvoir se délester sur les orientations privées. Si bien que, face aux « problèmes sociétaux » qui font irruption sur la scène médiatique, notre raison publique se trouve démunie. Parmi ces défis, celui de la sécularisation religieuse est particulièrement actuel. On peut le formuler ainsi : comment impliquer les religions dans l'espace politique européen sans porter atteinte à la neutralité de la raison publique ?

Dans l'espace européen, la situation des religions relève de trois principes généraux : la liberté de culte, l'égalité devant la loi (suivant le principe de non-discrimination), l'autonomie réciproque de l'Église et de l'État. Cependant, le Traité de Lisbonne (art. 17 UE) a pu, à propos des religions, déclarer leur « contribution positive au socle identitaire de l'Union ». Une telle reconnaissance a suscité quelque émotion dans les milieux attachés à une certaine conception de la laïcité, et cela invite à engager un débat de fond. En appelant les confessions diverses à participer à égalité au dialogue civil européen, on requiert des religions une conversion de leur discours : il leur est implicitement demandé de passer de l'usage privé à un usage public de leur propre raison. Je reprends à Kant l'expression « usage public de sa propre raison ». Le grand Aufklärer visait la pratique des philosophes. Kant célébrait cette Öffentlichkeit qui devait, à ses yeux, favoriser le progrès des Lumières ; progrès du droit, de la politique, de la culture, des sciences et, pensait-il, de la religion elle-même.

Mais, par rapport à Kant, la pensée contemporaine a sensiblement modifié le concept normatif de la raison publique. En appelant les religions à s'y impliquer, on entend que les religions passent du style – légitimement – dogmatique de

^{1.} Voir Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2004.

l'usage privé au style critique, c'est-à-dire faillibiliste, d'un usage public. Cela emporte des conséquences quant au rapport entre religion et politique. La « révolution cosmopolitique » qui cherche à éclore porte en effet l'indication d'une relève : celle du principe de laïcité dans sa conception nationale-républicaine dont on commence à tester les limites. La politique attend de la religion qu'elle offre ses propres lumières afin de contribuer à l'instruction de problèmes éthiques de société particulièrement délicats, là où il y va du sens de la vie et de la mort, ainsi que du rapport à soi et de la dignité humaine. Bref : les religions se voient à présent appelées, pour autant qu'elles se veuillent en accord avec le projet européen, à consentir à leur propre sécularisation. Mais cela ne veut pas dire renoncer à sa conviction. C'est toute la difficulté. La société dite « post-séculière » suggère une sorte de paradoxe, car elle repose sur une seconde sécularisation : celle des religions qui, sans se renier elles-mêmes, devraient se « convertir » aux implications criticistes, faillibilistes et perspectivistes d'un « usage public de leur propre raison ». On parle de « sécularisation interne ».

Dilemme de la sécularisation religieuse

Voici la question critique : non seulement l'expression publique de la conviction religieuse², mais la participation des religions à l'élaboration de normes publiques au cours de discussions pratiques, une telle implication est-elle compatible avec une conception neutraliste de nos espaces démocratiques ? La participation souhaitée des religions à l'espace public européen peut ébranler certaines interprétations nationales de la séparation des sphères, surtout dans les sociétés qui, comme la société française, sont tout imprégnées de « catholaïcité ». On en vient à poser des questions qui, jusqu'alors, n'étaient pas entendues. Ainsi demandet-on si le cantonnement privé de la parole religieuse, cette « ex-communication politique du religieux » ne serait pas délétère, non seulement pour l'entretien de la conviction religieuse mais aussi pour la vitalité même de nos démocraties. On demande si l'autonomie du citoyen ne réclame pas que soit surmontée l'opposition entre responsabilité et conviction; ce que permettrait, suggère-t-on, une expression publique des convictions. Mais, réplique-t-on, quelle garantie avonsnous que cette expression publique sera « raisonnable », c'est-à-dire orientée vers l'entente ? Est-il seulement prudent de parier qu'une telle dé-privatisation des convictions et expressions religieuses s'intégrera sans tension à la raison publique « agnostique », nécessaire à un bon équilibre de justice politique ?

Le libéralisme politique n'est pas favorable à ce qu'il tient pour un débordement, à savoir l'irruption, sur la scène politique, de convictions ancrées dans des visions du monde dont la mise en arène serait, suppose-t-il, préjudiciable à la paix civile. Pour structurer un espace public européen, qui n'existe encore que de

^{2.} La loi française interdit de poser la question de la religion lors du recensement depuis 1872.

façon embryonnaire, se recommanderait plutôt un socle de principes généraux sur lesquels toute personne raisonnable devrait pouvoir s'accorder: égale liberté, non-discrimination, tolérance mutuelle, équité du partage, réciprocité des prestations. À propos d'un tel accord, John Rawls avait avancé la notion de « consensus par recoupement »: quels que soient les arrière-plans de valeurs et de visions du monde, sur lequel nous formons nos convictions, nous pourrions souscrire à de tels principes, si divers que soit ces arrière-plans, du moment qu'ils sont compatibles avec une coexistence possible entre les sociétaires; du moment que nos visions du monde, valeurs, croyances, convictions anthropologiques profondes ne sont pas « hégémoniques ». Dans cette mesure un consensus par recoupement est envisageable. Il représente la condition qui, dans les sociétés marquées par le « fait du pluralisme », rend possible un fonctionnement routinier en régime de dissensus.

Le socle des principes libéraux est ainsi justifié indépendamment même de toute conviction libérale des sociétaires. Cependant, le problème est que l'on ne saurait régler directement, par de tels principes, les nouveaux problèmes de société touchant à la vie, depuis la peine de mort jusqu'au clonage humain reproductif, en passant par le suicide, l'interruption volontaire de grossesse, l'eugénisme, l'euthanasie, la procréation médicalement assistée, la gestation pour autrui, le mariage des homosexuels et ses implications pour l'adoption, etc. Les principes libéraux de justice politique sont plutôt requis à un niveau métapolitique, pour l'encadrement des débats publics. Ils serviraient à l'ajustement d'un droit de communication publique (ou d'un droit public de communication), afin d'assurer l'équité dans la prise de parole publique des citoyens en général et, parmi eux, de ceux qui s'estiment appelés à participer activement à de tels débats. La structuration libérale d'un tel espace de démocratie discursive devrait pouvoir s'adosser aux trois principes qui constituent le socle civilisationnel de l'Europe moderne : la *Civilité*, la *Légalité*, la *Publicité* ³.

Structurer l'espace européen

Quelle en est la valeur opératoire pour l'Union européenne ?

C'est de favoriser la médiation d'une *culture publique commune* et, au-delà, peut-être, d'une *mémoire historique partagée*. On voit intuitivement pourquoi une telle médiation ne peut, sous nos latitudes, que résulter de performances discursives intramondaines ; pourquoi elle ne peut être attendue que d'une *praxis* communicationnelle ; pourquoi elle implique l'ouverture d'un espace de dialogue européen décloisonné, supposant une confrontation, certes, toujours civile, légale et publique, de perspectives porteuses d'intérêts et de convictions.

^{3.} Jean-Marc Ferry, De la Civilisation. Civilité, Légalité, Publicité, Paris, Éditions du Cerf, 2001.

Quant à la place des religions dans ce dialogue, elle suppose à la fois une *conversion* de l'usage privé vers un usage public de leur propre raison, et une *traduction* de leur propre logos dans une « grammaire » compatible avec celle du droit.

Conversion de l'usage privé vers un usage public; traduction du logos religieux dans une grammaire compatible avec celle du logos juridique: ainsi se présente le défi qu'ouvre la perspective d'un espace postséculier qui, cependant, ne revient pas sur les différenciations acquises: entre le public et le privé, les normes et les valeurs, le juste et le bon, le droit et la morale, la politique et la religion.

Dans l'usage public d'une « raison religieuse » dont on sollicite les lumières pour instruire des problèmes sociétaux en besoin de régulation, l'attitude « ouverte » au sens de Karl Popper est de mise. D'un côté, les Églises doivent (si elles ne le sont déjà) s'acculturer au libéralisme politique ainsi qu'au faillibilisme épistémique. D'un autre côté, l'appel au dialogue civil, qui leur est lancé par les Pouvoirs publics de l'Union européenne, *modifie la donne libérale*. C'est cette « perlaboration » des deux sphères jadis séparées qu'il nous faut comprendre.

La médiation juridique

Partons d'une limite systématique à laquelle se heurte la conception libérale du droit. Nos sociétés ne jouissent pas d'un socle homogène de convictions morales partagées. Elles ne peuvent faire fond sur une unanimité non problématique, telle que les garantissaient naguère les religions traditionnelles. Ce fait individualiste rend alors nécessaire la *médiation du droit* entendu dans son concept moderne ou libéral, suivant le principe d'une *liberté négative* qui considère comme juste un système de compatibilité universelle des libertés individuelles.

On considère qu'est *juste* (la proposition est de Kant) « toute action qui peut, ou dont la maxime peut, laisser coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout le monde d'après une loi universelle ». Le philosophe a pu ainsi dégager le « concept pur du droit » selon une formule véritablement prototypique, valable pour toute société libérale au sens de John Rawls : le droit est défini comme « le concept de l'ensemble des conditions auxquelles l'arbitre de l'un peut être accordé à l'arbitre de l'autre d'après une loi universelle de la liberté ⁴ ».

Dans le contexte des sociétés modernes, libérales au sens de John Rawls, le droit propose une *médiation* permettant d'articuler les institutions publiques aux convictions privées, mais sans toutefois pouvoir exprimer une unanimité de ces convictions. Ces dernières doivent alors se décentrer, se porter à un niveau

^{4.} Immanuel Kant, Métaphysique des mœurs, trad. par Joëlle Masson et Olivier Masson, in Œuvres philosophiques III. Derniers écrits, Paris, Gallimard, 1986, p. 479.

réflexif, pour ainsi dire, un second degré, afin que tous les sociétaires, en dépit de leurs divergences spontanées sur des questions éthiques substantielles, s'accordent cependant entre eux pour considérer que chacun peut agir comme il l'entend, *du moment* que l'exercice de sa liberté ne porte pas atteinte à celle d'autrui. C'est le schéma classique du libéralisme politique, schéma que résument les expressions rawlsiennes : « *pluralisme raisonnable* » et « *consensus par recoupement* ». Il a permis aux sociétés modernes de réaliser une grande économie sur le politique entendu comme l'ensemble des processus de concertation et de négociation menés en vue de parvenir à des ententes publiques.

Mais, aujourd'hui, est mise à rude épreuve cette formule propre aux sociétés modernes, formule de conciliation libérale, qui renvoie donc au *principe de liberté négative par défaut* : « Fais ce que tu veux, du moment que l'exercice de ta liberté ne porte pas atteinte à celle des autres ». Une telle formule se heurte à des limites systématiques, lorsque notamment il faut pouvoir décider sur des questions touchant globalement à la vie et à la « dignité humaine ». Là, le principe libéral « économe » de la liberté négative par défaut *ne fonctionne plus*. Une simple expérience de pensée suffit à le montrer : comment régler sur un tel principe des questions de droit, touchant, par exemple, au suicide, à l'euthanasie, à la gestation pour autrui, etc. ? Le traitement juridique que réclament les nouveaux problèmes éthiques de société devra en effet prendre position sur le *contenu* apprécié *d'un point de vue moral*. Ainsi en va-t-il, par exemple, de législations prohibitives, touchant au rapport au corps propre. Cela n'est pas justifiable d'un point de vue libéral strict.

Le partage républicain en question

Le libéralisme politique serait, pour ainsi dire, victime de sa conception restrictive du politique et de l'État. Cette conception repose essentiellement sur la considération des conflits requérant la médiation juridique qui admet une nécessaire limitation des libertés individuelles en vue de leur mise en compatibilité universelle. Une telle vue des choses, qui restreint l'État à une instance de gestion disciplinaire des passions et intérêts, a pour implication que le principe de la liberté négative par défaut est érigé en norme politique fondamentale du vivreensemble. De façon corrélative, l'État est théoriquement assigné à une neutralité philosophique parfaite. C'est la théorie. Mais, dans la pratique, il arrive que pour régler certains cas conflictuels l'État soit obligé de prendre parti sur la valeur différentielle des fins promues dans l'exercice des libertés ; et ces cas conflictuels se font de plus en plus nombreux et pressants. À présent, devient patent son engagement pour ainsi dire forcé dans des problématiques qui débordent la simple organisation des libertés individuelles et de leur compatibilité générale. Avec la montée des « questions sociétales », l'État doit s'affronter à des questions normatives à forte teneur anthropologique ou philosophique. L'actuelle situation

qui en appelle à dépasser le partage laïque entre une raison publique politique et une conviction privée religieuse est, de ce point de vue, le symptôme important d'une perturbation affectant la conception libérale du politique et de l'État.

Cependant, la conviction religieuse ne doit pas avancer masquée sur la scène publique. Une pleine acculturation des religions à la raison publique implique qu'elles soient disposées à argumenter leurs position. Par exemple, la principale : « Dieu dit que... » n'a plus cours dans un espace public politique ; car, sortie de l'Église, du Temple, de la Synagogue ou de la Mosquée, la parole de Dieu n'est plus que celle d'hommes et de femmes qui prétendent l'énoncer. « Dieu dit que... » cesse *par là même* d'être un argument dirimant ⁵. Il en faut donc trouver d'autres ; en clair, des arguments désormais profanes, alors que les positions religieuses sont, par hypothèse, elles-mêmes inchangées.

C'est pourquoi *une traduction est nécessaire*. La « traduction » du langage religieux dans un langage séculier ne concerne toutefois pas des genres tels que l'homélie, la prédication, la catéchèse, l'instruction religieuse, tous genres qui ressortissent à un usage privé. Quant à l'usage véritablement public, il ne renvoie pas à quelque mission d'évangélisation, même détournée au nom, par exemple, d'un « réenchantement du monde ».

Dans une perspective politique postséculière – non pas pré-séculière ! – les lumières de la religion sont plutôt requises pour l'élucidation de questions normatives publiques qui se heurtent à des « difficultés du jugement » au sens où l'entendait John Rawls, là où se trouvent engagées des convictions « métaphysiques ». Or, à supposer qu'à présent on attende que ces convictions soient défendues publiquement, cela ne doit normalement intervenir *qu'à l'occasion* de questions pratiques en besoin de régulation juridique. La justification de telles positions peut requérir à son tour une explicitation de présupposés renvoyant à un corpus doctrinal religieux. Mais une exégèse de cette sorte est engagée de façon latérale, c'est-à-dire seulement dans la dynamique de débats publics touchant à des contentieux éthiques de société qu'il s'agit de traiter politiquement. C'est là que les dogmes religieux trouvent leurs *schèmes mondains* ou séculiers.

D'une perlaboration entre raison publique et logos religieux

Cela suppose une acculturation délibérée des religions aux règles de la raison publique, qui sont celles d'une mise à l'épreuve critique. Dans l'espace public virtuellement cosmopolitique de l'Union européenne, appeler les religions de cet

^{5.} L'autorité de Dieu ne saurait, dans nos espaces politiques, être invoquée pour *justifier* une norme publique. Cependant, et c'est une limite, une telle invocation peut entrer dans l'usage public afin que des citoyens puissent *expliquer*, au cours du débat, ce qui éventuellement les motiverait à tenir telle position.

espace à s'impliquer dans le dialogue européen revient à leur demander d'accepter que leurs positions publiques soient exposées à la réfutation de contre-expériences et de contre-arguments, sans qu'y vienne s'opposer quelque stratégie d'auto-immunisation. Encore une fois, d'autres raisons que l'autorité divine doivent pouvoir être invoquées pour éventuellement défendre de mêmes convictions; des raisons qui interpelleraient aussi bien l'athée que le croyant. Le dialogue interreligieux lui-même ne remplit pas encore les présuppositions d'un usage public. Il se tient sur un registre semi-privé, du fait qu'une base d'entente préalable existe, quelle que soit la distance doctrinale ou culturelle, une sorte de connivence. Comme a pu l'écrire Charles Morerod, « [...] malgré des différences non indifférentes, l'homo religiosus se sent compris par l'homo religiosus ⁶ ».

Je n'ai jusqu'alors évoqué que les attentes nouvelles dirigées vers les religions. Cependant, j'avais parlé d'une « perlaboration » entre conviction religieuse et raison publique. C'est indiquer que cette dernière doit, de son côté, consentir une décentration spécifique. L'ouverture doit être réciproque, Aussi, la traduction des convictions religieuses dans la raison publique ne commence à pouvoir être sérieusement envisagée qu'à partir du moment où la raison publique consent à s'assouplir et s'élargir, en s'augmentant de registres expressifs, qui sont plus propices à un éveil des affects. On parle d'une force psychagogique des récits. Elle permet, le cas échéant, de forcer la percée de certaines intellections morales, en nous rendant sensibles à des aspects méconnus ou refoulés. On ne peut valablement instruire de nouveaux problèmes éthiques de société qu'en faisant droit à des récits d'expériences vécues, des témoignages profanes, propres à animer la sensibilité éthique, ce qui permet, par suite, de renouveler substantiellement les arguments ⁷. Ainsi les normes peuvent-elles, sur un plan cognitif, être enrichies de données pertinentes pour l'instruction de ces situations en besoin de régulation, qui nous confrontent à de réelles difficultés.

Je n'ai fait que profiler, à vrai dire, en pointillés, l'épure normative d'un dialogue intégrant des *convictions* religieuses au titre de *raisons* susceptibles de

^{6.} Charles Morerod, « Théologie ou Sciences religieuses dans une société pluraliste ? », in Benoît Bourgine, Thomas Eggensperger, Pierre-Yves Materne (éds.), Theologische Vernunft – Politische Vernunft. Religion im öffentlichen Raum. Raison théologique – Raison politique. La religion dans l'espace public, publié par l'Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin, Lit Verlag, vol. 8, 2010, p. 97.

^{7.} Le stock d'arguments mis à disposition par la raison publique ne doit pas être fétichisé : ces arguments ne sont pas « dès toujours » présents. Ils éclosent en tant qu'arguments au terme d'un processus évolutif qui prend racine dans les expériences vécues et leur mise en récit. De là, des histoires emblématiques peuvent former un corpus étoffant un sens commun. Le processus évolutif se poursuit, lorsque ce corpus sert d'appui pour des interprétations généralisantes. Entre, d'une part, la narration porteuse de récits étoffant un sens commun et, d'autre part, l'argumentation dont les performances sont stabilisées en tant que raison publique, les conflits d'interprétation tiennent un rôle charnière. Du sens commun à la raison publique une genèse logique peut ainsi être reconstruite sur le canevas d'une séquentialité des registres de discours : narration, interprétation, argumentation. Voir ici, ma contribution : « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Les registres du discours et la normativité du monde social », in Alain Renaut (éd.), Histoire de la philosophie politique, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

concourir à la formation d'une culture publique qui cesse d'opposer ratio et fides, la raison et la foi ; un dialogue qui fait confiance aux autorités religieuses pour soutenir des positions publiques respectueuses des droits fondamentaux et des valeurs libérales qui y sont attachées, mais sans pour autant que les croyants se sentent tenus en conséquence d'adhérer à une vision libérale du monde 8. Je parle pour un « consensus par confrontation » – confrontation civile, légale et publique (suivant les trois principes). Il approfondit le consensus par recoupement en direction de la démocratie délibérative ou discursive. Mais il ne prétend pas s'y substituer. Le socle demeure : celui du libéralisme politique. Les principes libéraux de justice se laisseraient justifier pour tout un chacun suivant des raisons strictement « politiques », que Rawls voulait par elles-mêmes convaincantes sans devoir supposer une adhésion doctrinale. Cependant, je n'ignore pas que le fondamentalisme investit positivement le thème de la post-sécularité dans un esprit radicalement antilibéral qui récuse les prétentions neutralistes de la raison publique; ni qu'à l'opposé un la cisme intransigeant préjuge l'inaptitude des religions, supposées constitutivement dogmatiques, à l'intériorisation des principes libéraux ou républicains 9: tant les principes éthiques de tolérance et de reconnaissance. que les principes épistémiques du criticisme et du faillibilisme.

Pointe là une polémique qui ne saurait être réglée par un choc de préjugés. Je préfère interroger les conditions auxquelles des positions religieuses pourraient se présenter à visage découvert dans nos espaces publics, et y défendre leurs positions à l'aide d'arguments excluant la principale « Dieu dit que... », mais sans pour autant avoir à céder sur leurs convictions.

Peut-on ou non discuter politiquement sur le terrain des « valeurs », des visions du monde, des conceptions métaphysiques du Bien ou de la vie bonne ? Un tel débat, qui suppose sans doute une confrontation publique mais non moins civile est-il seulement possible ?

Situons la problématique sur un terrain métathéorique : comment peut-on « dialoguer » si les prétentions à la vérité, émises de part et d'autre, ne sont pas conciliables ; si le conflit des valeurs et visions du monde est irréductible ?

Le « pluralisme religieux » au risque du relativisme

La position dite du *pluralisme religieux* prétend « *contourner* » – c'est le terme assumé – le problème des prétentions conflictuelles à la vérité 10 . On peut la

^{8.} John Rawls, Justice et démocratie, trad. par Catherine Audard, Paris, Le Seuil, 1993.

^{9.} Paolo d'Arcais, « Onze thèses contre Habermas. La foi, la démocratie et le rationalisme », Le Débat, n° 152, nov.-déc. 2008.

^{10.} Pour ce qui suit, je m'inspire de l'article d'Élise Rouméas, « Foi "bonne" et "bonne foi" : du conflit des vérités au dialogue des convictions », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 166, 2014, p. 199-220.

confronter à trois approches possibles, qui sont inspirées de George Lindbeck ¹¹, pour apprécier les prétentions émises par les doctrines religieuses à la validité ; soit que l'on s'intéresse surtout à la *vérité* énonciative, sous la dimension propositionnelle, ou que l'on considère en première ligne l'*authenticité* expressive, selon la dimension expérientielle, soit encore que l'on privilégie la *régularité* grammaticale convenue pour le jeu de langage religieux, selon la dimension catégorielle ¹².

Le pluralisme religieux appelle chaque religion s'inscrivant dans un espace de dialogue à considérer que les autres religions de cet espace jouissent d'une présomption de validité égale à la sienne propre. Cette position s'appuie sur l'idée que la diversité et la différence apportent par elles-mêmes une valeur ajoutée à la communauté concernée ¹³.

Pour développer cette position théorique, on peut se référer à une distinction, proposée par Michael Perry ¹⁴, entre la *foi* et la *croyance*. Tandis que la notion de foi renvoie plutôt à la dimension pragmatique d'une attitude de confiance, d'une disposition à la recherche de vérité – c'est le pôle subjectif –, la croyance convoque, quant à elle, la dimension sémantique du corpus doctrinal auquel on adhère – c'est le pôle objectif. Cette distinction conceptuelle entre foi et croyance laisse déjà entrevoir une possibilité résolutive : en privilégiant le pôle subjectif de la disposition authentique, de la sincérité ou de la bonne foi, plutôt que le pôle objectif de la consistance du corpus, de la vérité de contenus en débat, on se donnerait les moyens d'assumer un dialogue ouvert, respectueux de la diversité, et sans doute enrichissant, sur la base d'une ascription d'équivalence entre les croyances.

^{11.} George A. Lindbeck, 2002, La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme (The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age, 1984), Paris, Van Dieren, coll. Références théologiques.

^{12.} Ce sont là des aspects différentiels de la validité, dont on peut trouver une reconstruction systématique dans la pragmatique formelle de Habermas (propositionale Wahrheit, grammatische Regelmässigkeit, expressive Wahrhaftigkeit bzw. Authentizität). Voir Jürgen Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, 1 (1981), trad. par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987.

^{13.} Citant des auteurs protestants [John Hick, 1989, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, New Haven, Yale Univ. Press; Wilfred Cantwell Smith, 1991, The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind, Minneapolis, Fortress Press.] et catholiques [Paul F. Knitter, 1985, No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions, London, SCM Press Ltd.; Raimundo Panikkar, 1985, Le dialogue intrareligieux (1978), Paris, Aubier; David Tracy, 1999, Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance (1987), Paris, les Éditions du Cerf, coll. Théologies], Élise Rouméas (réf. cit.) précise que cette définition « renvoie à un courant de littérature théologique, principalement anglo-saxonne, ayant généré de vastes controverses dans le monde chrétien, des années 1970 aux années 1990 [...] ». Le problème posé, ajoute-t-elle, « était alors celui de la relation du christianisme avec les autres religions; la réponse donnée fut celle d'un pluralisme émergeant au sein même d'une tradition religieuse ».

^{14.} Michael J. Perry, 1991, Love & Power. The Role of Religion and Morality in American Politics, New York, Oxford Univ. Press (réf. donnée par Élise Rouméas).

Il faut, certes, pour cela, que chaque protagoniste soit sincère dans l'expression de ses convictions. Mais cela suffit-il ? Dans quelle mesure la vérité religieuse, quant à elle, pourrait-elle se maintenir au moins comme horizon de ce dialogue ?

Posons la question ouvertement face au geste libéral du pluralisme religieux : comment faire, du point de vue de l'observateur, pour que la question de la vérité du corpus ne soit pas escamotée, c'est-à-dire congédiée au nom d'une prise en considération prioritaire de la sincérité ou de l'authenticité de l'attitude ?

Les protagonistes du dialogue sont censés se reconnaître réciproquement – on pourrait même dire que chacun est censé se reconnaître soi-même dans l'autre – sur le principe d'une *foi commune dans la vérité*. Cependant, le pluralisme religieux entend faire fond sur un *pluralisme* dit « *ontologique* » : la pluralité des conceptions est regardée comme le fondement d'une pratique susceptible d'ouvrir un horizon de vérité possible.

Le principe est séduisant. Mais en voici un piège : en privilégiant pour le dialogue un télos de *conciliation* entre les intellections proposées dans les différentes religions, on risque de faire perdre de son tranchant à la mise à l'épreuve critique. Échanger avec l'autre est sans doute une belle occasion d'apprendre et de s'enrichir. Mais comment apprendre de l'autre si chacun des protagonistes fait passer la recherche de conciliation avant la quête de vérité ? Est-ce du prosélytisme résiduel que de maintenir ferme cette *Wahrheitsanspruch*, prétention à la vérité ou exigence de vérité, sans laquelle il devient en effet difficile de comprendre l'autre dans les *raisons* qu'il a de lier sa position à une conviction ¹⁵ ?

Du rapport à la croyance des autres

Il s'agit de prendre au sérieux l'enjeu d'une vérité à laquelle tous prétendent mais que personne ne détient. Raimundo Panikkar ¹⁶ ne craint pas de dramatiser ainsi les risques du dialogue authentique : chaque partenaire, écrit-il, « [...] tente de concilier ses croyances initiales avec les nouvelles croyances, ce qui est à l'origine d'une profonde "crise religieuse" ». Et encore : « La personne religieuse [...] entre dans l'arène sans arme, prête à être elle-même convertie. Elle pourrait y perdre sa vie mais elle pourrait aussi renaître ¹⁷ ». Dans le dialogue vrai chaque protagoniste en effet prend le risque de déstabiliser ses conceptions initiales. Selon Raimundo Panikkar, les protagonistes du dialogue interreligieux doivent entrer véritablement dans la croyance de l'autre. On pourrait même recourir ici à la

^{15.} Il est permis de voir davantage qu'une défense du prosélytisme dans cette objection de Catherine Cornille: « l'échange ne doit pas être simplement l'occasion d'apprendre sur une autre tradition religieuse, mais la tentative de convaincre l'autre de sa vérité », C. Cornille, 2008, *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, New York, Crossroad Pub, p. 72.

^{16.} Raimundo Panikkar, Pluralisme et interculturalité, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

^{17.} Cité par Élise Rouméas (réf. cit.).

notion de « conversion », avec cette idée que la catégorie d'intelligibilité n'est pas à la hauteur de la question, parce qu'elle représente un degré encore faible de compréhension; que, par conséquent, il conviendrait d'assumer, au moins à titre méthodique, l'idée d'une *conversion* à la croyance de l'autre. Pour comprendre l'autre, on doit au moins savoir ce qu'il doit se passer pour que sa croyance soit vraie.

L'idée que l'on prend un risque pour sa vie se comprend là d'autant mieux qu'il ne s'agit plus de discussions scientifiques ou même politiques, mais de religions, de « dialogue » entre religions différentes. Or, les religions du Livre se caractérisent par une exigence forte, voire extrême, en ce qui concerne la vérité doctrinale. On les imagine attachées à une conception absolutiste, où l'entièreté du sens de l'existence se trouve engagée. La vérité que visent traditionnellement les religions n'est-elle pas une vérité absolue et exclusive ? On n'est pas dans le « plus ou moins » vrai. Dans le christianisme orthodoxe, par exemple, les dogmes doivent être posés comme absolument vrais, non comme vrais *relativement* à une époque, une façon de parler, etc. Même si, à l'évidence, la théologie peut accorder que les époques conditionnent des façons de penser, de parler, de présenter les choses, et qu'il y a de toute façon plusieurs niveaux de lecture, il demeure que les langages utilisés pour énoncer la croyance, si pluriels soient-ils, entendent bien se référer à une vérité une et absolue ¹⁸.

Cette difficulté détermine la structure du champ théorique dans lequel le débat se configure. On aime à distinguer notamment trois positions ou attitudes possibles :

- Une attitude exclusiviste : ma religion est la seule vraie et les autres sont dans le faux 19 ;
- Une attitude inclusiviste : ma religion est la religion vraie, mais les autres religions peuvent avoir part aux intellections de la religion vraie, voire apporter quelques aperçus originaux et utiles 20 ;

^{18.} Élise Rouméas, à qui je dois les principaux éléments bibliographiques pour l'instruction de cette problématique, se laisserait assez décontenancer par l'absoluïté des prétentions religieuses à la vérité, pour se rallier elle-même, autant que je puisse voir, à une position relativiste modérée. Ainsi, lorsqu'elle écrit que « [...] Le courant du pluralisme religieux invite à contourner le problème des "prétentions conflictuelles à la vérité" (conflicting truth-claims). Il ouvre ainsi la voie au dialogue interreligieux, à un échange sur pied d'égalité entre des personnes de croyances religieuses différentes ». Si l'on suit cette consécution, à mes yeux, problématique, il faudra alors admettre que, pour « dialoguer », mieux vaut mettre sous le boisseau les prétentions (trop ?) fortes à la vérité! C'est la thèse inverse que je souhaiterais soutenir, quitte à changer le mot « dialogue » par celui de « confrontation » (souligné par moi).

^{19.} Se référant à George Lindbeck [La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme, Élise Rouméas écrit ceci : « L'exclusiviste dit qu'une seule foi est bonne car une seule foi est vraie. Il pense que sa religion est "insurpassable", c'est-à-dire que sa comparaison avec d'autres religions invalide toutes les autres. Une seule d'entre elles peut prétendre à la finalité. L'exclusiviste ne dit pas nécessairement que tout dans sa religion est vrai mais il croit que celle-ci inclut des vérités fondamentales qui la distinguent de toutes les autres ».

^{20. «} L'inclusiviste croit, comme l'exclusiviste, que sa foi est insurpassable. Il ajoute, cependant, que les autres fois peuvent être partiellement vraies et donc partiellement bonnes au regard de la seule vraie foi » (Élise Rouméas, réf. cit.).

 Une attitude pluraliste : il n'y a pas de supériorité d'une religion sur toutes les autres. D'autres croyances peuvent être valables sans devoir être mesurées à la mienne ²¹.

Là, le piège se précise. Un soupçon que l'on pourrait en effet élever face à l'attitude pluraliste, c'est qu'elle paraît renvoyer la conflictualité des prétentions à la vérité à une incommensurabilité des doctrines. Cette liaison trahit une difficulté, voire le point aveugle du pluralisme religieux, tout en masquant le véritable lieu du problème, soit : comment, justement, envisager le dénouement de prétentions conflictuelles à la vérité sans préjuger l'incompatibilité ou l'incommensurabilité des doctrines ou croyances qui portent ces prétentions ?

Ouvrons alors deux questions à fort enjeu théorique et pratique :

- Comment engager une confrontation civile et publique qui n'escamote pas les prétentions conflictuelles à la vérité ?
- Que vaut ce concept normatif (suivant le pluralisme libéral) du « dialogue interreligieux » pour la question plus ardue d'un dialogue entre croyants et noncroyants, ou encore, entre instances religieuses et Pouvoirs publics ?

Pour sortir du relativisme

Sans prétendre apporter une réponse définitive, j'aimerais suggérer une piste critique pour la résolution de cette double difficulté : dire, d'abord, en quel sens la solution proposée par le pluralisme religieux n'est pas intellectuellement satisfaisante, pour, ensuite, esquisser la voie théorique d'une solution meilleure.

La solution du pluralisme religieux repose sur la revendication d'un « pluralisme ontologique », que normalement on devrait entendre comme un pluralisme de la vérité – soit l'idée que la vérité n'est pas une, mais plurielle. Or, c'est une difficulté, car dès lors qu'elle croit devoir concéder une préférence de la vérité plurielle sur la vérité une, cette acception contredit l'idée de vérité, telle qu'elle se donne selon l'exigence conceptuelle. D'ailleurs, le subjectivisme de la solution pluraliste est démasqué dès lors qu'on remplace l'idée – en soi problématique – d'une vérité plurielle, par la notion – non problématique – d'une pluralité de convictions, c'est-à-dire d'une pluralité de positions de croyance, qui prétendent à la vérité. Avec une telle substitution, cependant – substitution par laquelle l'idée relativiste de vérité plurielle ferait place à la notion perspectiviste de vérité polyphonique –, le pluralisme cesse d'être ontologique : la vérité est en soi Une,

^{21. «} Le *pluraliste*, quant à lui, suppose que plusieurs fois peuvent être bonnes et vraies. Il récuse l'idée de la supériorité d'une religion sur toutes les autres. Il croit que sa propre foi religieuse ne doit pas constituer le critère de jugement à partir duquel les autres fois seront jugées et leur reconnaît donc une valeur indépendante de la sienne. D'autres voies religieuses peuvent être bonnes et vraies sans qu'elles n'aient de commune mesure avec la croyance que le pluraliste adopte. C'est ce que pensent par exemple les deux auteurs présentés dans cet article : le protestant Wilfred Cantwell Smith et le catholique Raimundo Panikkar. » (Élise Rouméas).

et les prétentions à la vérité, c'est-à-dire les certitudes ou convictions, sont, elles, plurielles. Une position de repli sur un relativisme bon teint ne se justifie plus, et si l'on cherche toutefois à contourner le choc frontal des prétentions concurrentes à la vérité, alors on renonce à concilier le télos de l'entente avec l'éthos d'une confrontation qui, sans cesser d'être civile, assume la conflictualité. On fait passer l'objectif de conciliation avant l'exigence de vérité. Cela n'est pas satisfaisant, ni intellectuellement ni moralement.

Comment engager une confrontation civile et publique qui n'escamote pas les prétentions conflictuelles à la vérité ? Face au pluralisme religieux, comment prétendre à une religion vraie ?

En réponse à ces questions, il semble qu'il faille procéder avec méthode : d'abord, on assume l'affirmation, récurrente chez les philosophes, selon laquelle l'Idée vraie de la religion est une, et qu'il y a une et une seule vérité. Cependant, une telle affirmation n'a rien à voir avec celle des religions particulières qui professent qu'en dehors de leur propre Église il n'y a pas de salut. Elle signifie plutôt que la religion est susceptible de vérité et que la vérité, selon son Idée, est Une, sans que cela doive faire offense à la pluralité des compréhensions, à la diversité historique dans la façon de saisir le divin. Avec le dialogue interreligieux, tel que du moins il s'instaure dans l'espace européen, il est attendu que les religions s'attachent à afficher un visage d'ouverture et de tolérance, ainsi que de reconnaissance réciproque et de dialogue. Mais, tôt ou tard, elles devront s'affronter au fait qu'en ce qui concerne au moins les religions dites révélées, celles qui, donc, se réclament de la parole de Dieu Lui-même, les articles fondamentaux de la croyance devraient, en bonne logique, être foncièrement les mêmes. C'est chez le rabbin David Meyer ²² que j'ai rencontré l'abord frontal du « cœur même d'une question théologique d'envergure », question qui, dans sa formulation simple, peut, écrit-il, « choquer voire même jeter le discrédit sur le sérieux de cette entreprise ». Or, cette question qui peut choquer est la question sérieuse par excellence : « Avons-nous et prions-nous le même Dieu 23 ? » Au minimum, nos rapports sans doute différenciés à la religion et à la foi ne doivent pas se contredire, sans que la contradiction dénonce eo ipso une supercherie d'Églises prétendant être le porte-voix du Dieu unique.

Au-delà du cas spécifique des religions révélées, le seul fait que les religions prétendent, comme elles le doivent, à la *vérité*, les engage à considérer, en regard de leur diversité, qu'elles-mêmes ne sont qu'un moment de cette vérité, vérité qui, *selon son concept*, est *une et absolue*. La vérité est peut-être à l'origine, selon le schéma important de la Révélation. Mais son authentique reconnaissance ou récognition ne peut être située qu'à la fin, la bonne fin, du processus d'entente, c'est-à-dire du dialogue interreligieux grâce auquel *la* vérité des intuitions portées

^{22.} David Meyer, Monothéisme et particularisme divin, Gregorianum, 92, 1.

^{23.} Ibid., p. 118.

par chacune des religions se laisserait dégager et partager entre tous les protagonistes de ce dialogue ²⁴.

Dès lors que l'enjeu du dialogue n'est plus situé sous les catégories de la conversion finale, et donc, de l'apostasie, à l'image du dialogue judéo-chrétien de naguère ²⁵, l'enjeu d'aujourd'hui comporte nécessairement des implications faillibilistes : si l'on dialogue, c'est que l'on peut apprendre de l'autre. Tout comme l'apprentissage du monde se construit dans et par le dialogue entre les mondes culturels – ainsi pensait Wilhelm von Humboldt –, on apprend de Dieu en apprenant les uns des autres. Dans ce cas, les éventuelles révisions deviennent possibles sans qu'il faille brandir le spectre de l'hérésie. Les religions s'assouplissent sous l'effet décentrant et réfléchissant du dialogue, dès lors qu'il s'agit bien d'une discussion inquiète du vrai, une vérité que recherchent les partenaires tout en devant présupposer que cette vérité, personne ne la détient ex ante. Ils l'intuitionnent, et le but est de clarifier ensemble les intuitions dont, par hypothèse, chaque religion aurait sa part. Sinon on ne dialogue pas.

Il semble que, dans les pointes éclairées de la réflexion qu'il mène sur luimême et sa relation aux autres religions ainsi qu'au « monde » en général, le christianisme ait compris que l'on puisse à la fois *prétendre* à la vérité, c'est-àdire à *la* vérité, sans pour autant devoir affirmer *détenir* cette vérité Une. Ce serait là une attitude conséquente avec la conscience de ce qui, par analogie avec son rapport au judaïsme, lui manque *du fait* qu'il existe d'autres religions avec lesquelles il fut, est et sera appelé à croiser son chemin.



Il reste que l'authenticité de telles convictions se laisserait mieux tester que dans l'usage privé. Une tâche actuelle, non plus de la philosophie politique, mais de la « philosophie première » serait de montrer en quel sens il serait permis aux religions de se lier à la raison publique d'États démocratiques ou de leur union fédérative, d'« augmenter » même leurs corpus doctrinaux grâce aux vertus de débats réellement ouverts, dès lors que les contenus dogmatiques de ces corpus – à commencer par l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme – se présenteraient comme des *postulations pratiques* renvoyant à des actes de confiance

^{24.} Il ne peut s'agir que d'un *terminus ad quem* régulateur et radicalement contrefactuel. Cette « fin » de l'histoire est, si l'on veut, au-delà de l'histoire, faute de quoi l'esprit connaîtrait un repos absolu, qui est sa mort. De même, Babel et Pentecôte sont des sortes d'utopies méthodiques, des termes théoriques – *terminus a quo* et *terminus ad quem* – ou des points logiques qui n'ont aucune substance eux-mêmes, mais servent à situer un sens de la relation communicationnelle dans laquelle se déploierait le temps historique.

^{25.} Du côté chrétien, ce dialogue était instauré sous les prémisses du *verum Israël*, c'est-àdire sous le postulat selon lequel la « vérité » d'Israël serait la conversion finale au christianisme. Sous une telle postulation, il est clair que le dialogue judéo-chrétien ne peut, par construction, remplir les attendus d'un vrai dialogue.

plutôt qu'à des illuminations privilégiées. Les explications portent alors sur l'engagement lui-même et l'expérience que l'on en retire. L'argumentation se fait plus directe en même temps qu'elle s'étaye d'éléments narratifs. L'explication ne se cache plus derrière l'autorité interprétative d'institutions ou de traditions. L'exposition est *personnelle*. Alors, l'expérience religieuse, qu'inaugure sans doute la résolution de croire, devient communicable dans un langage profane. Elle se laisse argumenter comme un choix d'existence accessible à tous. Sa publicité n'est assignée à aucune restriction quant aux convictions qu'elle serait appelée à défendre, du moment qu'est intériorisée *la différence entre certitude et vérité*, qui est essentielle à l'intelligence critique de religions réflexives ²⁶. C'est à cette condition que les religions pourront contribuer aux lumières dont nos sociétés ont aujourd'hui besoin, tout en s'éclairant et en se fortifiant elles-mêmes.

Jean-Marc FERRY *Université de Nantes*jean-marc.ferry@univ-nantes.fr

Bibliographie

D'ARCAIS Paolo, 2008, « Onze thèses contre Habermas. La foi, la démocratie et le rationalisme », *Le Débat*, n° 152, nov.-déc. 2008.

CORNILLE Catherine, 2008, *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, New York, Crossroad Pub.

FERRY Jean-Marc, 1999, « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Les registres du discours et la normativité du monde social », *in* Alain RENAUT (éd.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy.

- -, 2001, De la Civilisation. Civilité, Légalité, Publicité, Paris, Éditions du Cerf.
- -, 2010, La Religion réflexive, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Humanités ».
- -, 2013, Les Lumières de la religion (entretien avec Élodie Maurot), Paris, Bayard.

HABERMAS Jürgen, 1987, Théorie de l'agir communicationnel, 1 (1981), Paris, Fayard.

HICK John, 1989, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, New Haven, Yale Univ. Press.

KANT Emmanuel, 1986, Métaphysique des mœurs, trad. par Joëlle Masson et Olivier Masson, in Œuvres philosophiques III. Derniers écrits, Paris, Gallimard.

KNITTER Paul F., 1985, No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions, London, SCM Press Ltd.

LINDBECK George A., 2002 (1984), La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme, Paris, Van Dieren, coll. « Références théologiques ».

MEYER David, 2011, Monothéisme et particularisme divin, Gregorianum, 92, 1.

^{26.} Je me permets de renvoyer à mes deux derniers ouvrages : *La Religion réflexive*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Humanités », 2010 ; *Les Lumières de la religion* (entretien avec Élodie Maurot), Paris, Bayard, 2013.

Morerod Charles, 2010, « Théologie ou Sciences religieuses dans une société pluraliste? », in Benoît Bourgine, Thomas Eggensperger, Pierre-Yves Materne (éds.), Theologische Vernunft – Politische Vernunft. Religion im öffentlichen Raum. Raison théologique – Raison politique. La religion dans l'espace public, publié par l'Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin, Lit Verlag, vol. 8.

PANIKKAR Raimundo, 1985 (1978), Le dialogue intrareligieux, Paris, Aubier.

-, 2012, Pluralisme et interculturalité, Paris, Éditions du Cerf.

PERRY Michael J., 1991, Love & Power. The Role of Religion and Morality in American Politics, New York, Oxford Univ. Press.

RAWLS John, 1993, Justice et démocratie, trad. par Catherine Audard, Paris, Le Seuil.

ROUMÉAS Élise, 2014, « Foi "bonne" et "bonne foi" : du conflit des vérités au dialogue des convictions », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 166, p. 199-220.

SMITH Wilfred Cantwell, 1991, The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind, Minneapolis, Fortress Press.

Tracy David, 1999, *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance (1987)*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Théologies ».

Conviction religieuse et responsabilité politique. La question d'une implication des religions dans nos espaces publics

Comment impliquer les religions dans l'espace politique européen sans porter atteinte à la neutralité de la raison publique ? Une participation active des religions aux discussions publiques visant à instruire des questions de société est-elle compatible avec une conception neutraliste de nos espaces démocratiques ? Or, s'il est vrai que l'autonomie personnelle requiert de surmonter l'opposition entre responsabilité et conviction, dans l'esprit d'une « perlaboration » entre raison publique et foi religieuse, la réussite du défi « postséculier » suppose une conversion des religions aux principes – faillibiliste, criticiste, perspectiviste – d'une société ouverte. Cela s'accorde aux conditions d'un authentique dialogue interreligieux qui, à l'écart des tentations relativistes, assume la nécessaire confrontation – civile, légale et publique – des prétentions à la vérité.

Mots-clés: raison publique, dialogue interreligieux, défi postséculier, pluralisme religieux, espace politique européen.

Religious Conviction and Political Responsibility. The Question of an Involvement of Religion in our Public Spaces

How to involve religions in the European political space without infringing on the neutrality of public reason? Is an active participation of Religions to Public discussions aiming at dealing with societal questions, compatible with a neutral conception of our democratic spaces? If it is true that personal autonomy requires the overcoming of the opposition between responsibility and conviction, in the spirit of a "collaboration" between Public reason and Religious faith, the success of the post-secular challenge supposed a conversion of Religions to the principles – fallibility, criticism, perspective – of an open society. This matches with the conditions of an authentic interreligious dialogue, which removed from the relativistic temptations, owns up for the necessary confrontation – civil, legal, public – of pretentions to truth.

Key words: public reason, interreligious dialogue, post secular chanllenge, religious pluralism, European political space.

Convicción religiosa y responsabilidad política. La cuestión de una implicación de las religiones en nuestros espacios públicos

¿Cómo implicar a las religiones en el espacio político europeo sin atentar contra la neutralidad de la razón pública? ¿Es compatible una participación activa de las religiones en las discusiones públicas, que apunte a instruir cuestiones de sociedad, con una concepción neutralista de nuestros espacios democráticos? Ahora bien, si es cierto que la autonomía personal requiere remontar la oposición entre responsabilidad y convicción, en el espíritu de una "perlaboración" entre razón pública y fe religiosa, el éxito del desafío postsecular supone una conversión de las religiones a los principios – failibilista, criticista, perspectivista – de una sociedad abierta. Esto se alinea con las condiciones de un auténtico diálogo interreligioso que, exento de tentaciones relativistas, asume la necesaria confrontación – civil, legal y pública –, de las pretensiones a la verdad.

Palabras clave: razón pública, diálogo interreligioso, desafío postsecular, pluralismo religioso, espacio público europeo.