

Religions et spiritualité dans nos cultures mondialisées

Réflexions du pasteur Alain Rey pour le café théologique le 12 mai 2012 à Auch.

Quel regard sur les mutations en cours ?

Pour le monde, les différences représentent-elles un risque, une chance ?

1 - Je voudrais commencer par 3 remarques d'introduction.

1.1 – La différence source de vie. A l'intérieur du même, il y a du différent. A l'intérieur du cadre religieux et des religions traditionnelles, il y a des développements qui surprennent et que l'on ne comprend pas toujours. A l'intérieur d'une même tradition de foi, qu'elle soit chrétienne, musulmane, ou autre, des sensibilités nouvelles apparaissent qui font qu'à **l'intérieur du même, il y a du différent.**

1.2 - Le religieux est aujourd'hui en pleine recomposition. Ce sont les religions instituées qui dans le passé ont concentré le dynamisme et l'attente du religieux. Ces institutions perdent de plus en plus de terrain. La pratique religieuse telle qu'on pouvait la connaître dans le passé avec ses rites, ses dogmes, ses phénomènes d'appartenance, ne répond plus aux attentes du jour. Les grands systèmes de sens, parmi lesquels les églises et les religions, qui contribuaient à unifier l'existence et à lui donner sens, sont devenus complètement caduques. Pour décrire ce phénomène, on a parlé de laïcisation, de sécularisation, de désenchantement, et même de fin de la religion.

On est sorti de la religion et pourtant la demande religieuse est forte comme jamais. Elle prend des formes diverses, à travers le mysticisme, la radicalité, la violence parfois. Souvent, il s'agit de rechercher une expérience chargée d'émotion ou un chemin qui conduira au perfectionnement de soi.

1.3 – Notre époque génère de l'inquiétude. On a le sentiment d'être à bord d'un bolide dont plus personne n'a le contrôle. Plus aucune institution, plus aucun État ne semble en mesure de freiner la course vers l'inconnu dans laquelle nous précipite la mondialisation des phénomènes économiques, écologiques, démographiques. Il nous manque des moyens mondiaux pour une gouvernance planétaire des problèmes. On voit bien que l'échelle des blocs et encore moins celle des nations, n'est en mesure de pouvoir apporter des réponses à la hauteur des problèmes.

Cette situation engendre incertitude, perte des repères fondamentaux, précarisation des liens sociaux. Elle est source d'inquiétude, d'angoisse, d'un sentiment confus de fragilité de l'individu comme des communautés humaines. □□ Nous vivons les symptômes de la fin d'un monde. Celui du monde traditionnel plusieurs fois millénaire avec tous les schémas de pensée qui lui étaient associés, mais aussi celui du monde ultra-individualiste et consumériste qui lui a succédé. La modernité est ici mise en échec.

Cette crise profonde est aussi la chance d'un sursaut, d'un renouveau humaniste et spirituel qui explique en partie ce retour du religieux.

2 - Deux études de cas

Je voudrais commencer par évoquer 2 situations qui sont à beaucoup d'égards, significatives des mutations du religieux dans notre monde contemporain. Ce sont en quelque sorte des marqueurs autour desquels on peut mesurer des changements. J'essaierai ensuite de m'interroger sur la façon et les outils pour lire et comprendre ces changements et mutations.

2.1 - Les événements de Toulouse-Montauban

La première situation nous renvoie aux événements traumatiques de Toulouse et Montauban. On s'interroge tous sur les motivations d'un Mohamed Merah : comment un jeune homme de 23 ans, que l'on a pu décrire par ailleurs comme étant un jeune normal de son âge, a-t-il pu en arriver à un tel degré de violence ?

2.2 – Comprendre ces événements dans le cadre de l'islam de France.

Je me suis référé pour analyser ces événements à tout ce que Gilles Kepel¹ a pu écrire depuis des années sur l'islam en France et l'islam de France. Dans son dernier ouvrage « Quatre vingt treize », Gilles Kepel distingue trois grandes phases de la présence musulmane en France : l'islam des "daron" (des pères), l'islam des Frères (ou des "blédards") et enfin l'islam des jeunes. A travers ces trois phases l'islam en France se transforme pour devenir un **islam de France**. □□

La première grande phase, l'islam des pères, correspond à l'arrivée de travailleurs immigrés venus reconstruire la France après la guerre. Il s'agit d'un islam populaire, qui cherche son inspiration dans la continuation des pratiques du pays d'origine.

La deuxième grande phase, l'islam des Frères, correspond à l'arrivée d'étudiants venus "du bled" inspirés par l'islam politique des Frères musulmans². Les Frères contrairement aux pères sont politisés.

1

□ 25 ans après son premier livre sur l'islam en France, Banlieues de l'islam, le politologue Gilles Kepel revient avec Quatre-vingt-treize, un ouvrage qui retrace un quart de siècle de présence musulmane dans le département emblématique de la Seine-Saint-Denis. Un livre qui fait suite à la [publication d'une enquête](#) sur les difficultés d'intégration que rencontrent les habitants de banlieues populaires.

2

□ Les **Frères musulmans (FM)** est une organisation [panislamiste](#) fondée en **1928** par [Hassan el-Banna](#), à [Ismailia](#) au nord-est de l'[Égypte](#), avec comme objectif une renaissance islamique, la lutte officiellement non-violente^{1,2} contre l'influence occidentale. Elle a rapidement essaimé ces idées dans les pays à majorité [musulmane](#) du [Moyen-Orient](#), au [Soudan](#) et dans une moindre mesure en [Afrique](#)

Un double paradoxe est lié à cette phase :

- ⇒ L'islam des Frères qui se veut affranchi des influences extérieures, notamment celles du Maghreb, a été construit par des "blédards non représentatifs de ce que sont les enfants d'immigrés".
- ⇒ La volonté des pouvoirs publics à trouver des interlocuteurs représentatifs a finalement "servi de cache-misère, à l'Etat français au moment où se posait le défi beaucoup plus vaste de l'entrée dans la citoyenneté des populations issues de l'immigration". □ □

La troisième grande phase, l'islam des jeunes, vient bousculer l'islam dit des pères et des frères. Il est porté par la nouvelle génération de jeunes nés et élevés en France qui se lancent à leur tour dans l'action religieuse et militante. Ils sont très ancrés dans le tissu social. Ils sont très visibles sur internet. Ils affichent "**un islam décomplexé**" et se positionnent clairement sur des questions emblématiques comme le port du voile, la laïcité ou encore l'islamophobie. Les revendications identitaires de cette nouvelle génération s'illustre, selon Gilles Kepel, sur la question du halal. □ □

Pour Gilles Kepel, le halal constitue "l'un des phénomènes les plus significatifs des transformations et de l'affirmation identitaire de l'islam de France depuis la première décennie du XXI^e siècle". "**L'enjeu**, par-delà la viande et son marché, les critères du pur et de l'impur, l'exclusion ou l'inclusion dans le rapport à la société française globale, **est le contrôle culturel et politique sur la nouvelle génération des musulmans de France**". □ □

Parallèlement à cette évolution, est apparu en France un islam de type rigoriste et fondamentalisme, à travers **le tabligh**³, mouvement traditionaliste et apolitique, puis le **salafisme**⁴, d'inspiration wahhabite saoudienne. +

[du Nord](#), et a établi des « têtes de pont » jusqu'en [Europe](#). Certains groupes de partisans se sont constitués en mouvements autonomes, comme le [Jama'a al-islamiya](#) ou encore le [Hamam](#). □

3

□ En France, le mouvement *Jama'a at-tabligh* existe officiellement sous la forme d'une association à but non lucratif nommée Foi et Pratique, enregistrée en avril 1972 à la préfecture de Seine-Saint-Denis¹⁰. Depuis 1960, les premiers groupes de prédicateurs (*Jama'a*), venus du Pakistan, ont commencé à parcourir la France faisant des émules parmi les premiers immigrés maghrébins. Ils ont réclamé les lieux de culte, qui leur doivent beaucoup dans l'Hexagone, avant de pousser plus loin leur activisme. Depuis la fin des années 1980, le mouvement Tabligh est devenu très juvénile, touchant prioritairement toute une frange de la deuxième, voire de la troisième génération d'enfants issus de l'immigration maghrébine. Il est actuellement très organisé et a tissé des liens locaux, régionaux, nationaux et extra-nationaux. Ce réseau islamique transrégional et transnational, le plus grand au monde selon Gilles Kepel¹¹, fait de plus en plus d'adeptes.

4

2.3 - Deux regards sur les événements de Toulouse.

Un Mohamed Merah est l'enfant de cette histoire. Une histoire qui dépasse le cadre de l'espace national mais une histoire qui est française. Une histoire qui est tout à la fois liée au développement de l'islam dans sa dimension géopolitique mondiale et une histoire liée aux récits de nos banlieues et cités. J'ai convoqué l'avis de deux intellectuels qui en effet s'opposent sur l'analyse de ces événements.

Abdenour Bidar⁵ voit dans ces événements un nouveau cas emblématique de cette "maladie" qui gangrène l'islam. Pour lui, c'est l'islam intrinsèquement, tel qu'il s'est construit depuis plusieurs siècles, qui est en cause ; c'est la religion dans ce qui la définit aujourd'hui qui pose problème et qui est atteint par une maladie qui la ronge.

"La culture islamique est depuis plusieurs siècles enfermée dans ses certitudes, enfermée dans la conviction mortifère de sa "vérité". Elle est incapable d'autocritique. Elle considère de façon paranoïaque que toute remise en cause de ses dogmes est un sacrilège. Coran, Prophète, ramadan, halal, etc." "

Comment s'étonner que dans ce climat général de civilisation, figé et schizophrène, quelques esprits malades transforment et radicalisent cette fermeture collective en fanatisme meurtrier ?"

Tariq Ramadan⁶ voit dans ces attentats le symbole d'un désespoir social profond dont la

□ Le **salafisme** est un mouvement **sunnite** revendiquant un retour à l'**islam** des origines, fondé sur le **Coran** et la **Sunna**. Aujourd'hui, le terme désigne un mouvement composite **fondamentaliste**, constitué en particulier d'une mouvance traditionaliste et d'une mouvance **djihadiste**.

5

□ **Abdenour Bidar est philosophe**, professeur à Sophia-Antipolis (Alpes-Maritimes), et auteur de plusieurs ouvrages de réflexion sur l'islam.

- *L'islam face à la mort de Dieu, Actualité de Mohammed Iqbal*, Paris, François Bourin Editeur, 2010,
- *L'islam sans soumission, Pour un existentialisme musulman*, Paris, Editions Albin Michel,
- *Un islam pour notre temps*, Paris, Editions du Seuil, 2004,
- *Self islam, Histoire d'un islam personnel*, Paris, Editions du Seuil, 2006,
- *L'islam face à la mort de Dieu, Actualité de Mohammed Iqbal*, Paris, François Bourin Editeur,
- *Comment sortir de la religion ?*, Paris, Editions de La Découverte, 2012

6

□ **Tariq Ramadan**, né le **26 août 1962** à **Genève**, est un **intellectuel, islamologue**, professeur et universitaire à Oxford1, **Suisse** d'origine **égyptienne**. Son œuvre s'articule sur une réflexion théologique, philosophique et politique en lien avec la **religion musulmane**, les spiritualités et les différentes philosophies. Il est engagé depuis plusieurs années dans le débat concernant l'islam en

radicalisation religieuse n'est que le symptôme ; **Pour Ramadan**, c'est la question sociale qui est au cœur des attentats de Toulouse et Montauban, l'islam n'est pas à remettre en cause.

"Le problème de Mohamed Merah, n'était ni la religion ni la politique. Citoyen français frustré de ne pas trouver sa place, sa dignité, et le sens de la vie dans son pays, il va trouver deux causes politiques pour exprimer son dépit : les peuples afghan et palestinien. Il s'attaque à des symboles, l'armée ; il tue juifs, chrétiens, musulmans sans distinction [...] Un pauvre garçon, coupable et à condamner, sans l'ombre d'un doute, même s'il fut lui-même la victime d'un ordre social qui l'avait déjà condamné, lui et des millions d'autres, à la marginalité, à la non reconnaissance de son statut de citoyen à égalité de droit et de chance. Mohamed Merah était un Français dont le comportement était aussi éloigné du message du Coran que des textes de Voltaire : Est-ce donc si difficile à concevoir et à admettre ? Cela fait donc si mal ? Tel est bien le problème français".

Occident et dans le monde.

Expert consultant dans diverses commissions attachées au Parlement de Bruxelles, il participe à divers groupes de travail internationaux se rapportant à l'islam, à la théologie, à l'éthique, au dialogue inter-religieux et interculturel, et plus largement au développement et aux questions sociales.

3 - Les églises émergentes à l'intérieur du mouvement évangélique

3.1 – Essor de l'évangélisme

L'essor de ce que les sociologues ont appelé un « christianisme de conversion » a une ampleur mondiale (l'Église catholique est traversée elle aussi par des courants de ce type : charismatiques, communautés nouvelles). Tous les continents sont touchés. On recense aujourd'hui, d'après Sébastien Fath, spécialiste de la question, plus de 200 millions de chrétiens évangéliques, et ce chiffre double si l'on ajoute celui des pentecôtistes. Aux Etats-Unis, les Évangéliques étaient à peine 200.000 en 1990. Ils sont plus de 8 millions aujourd'hui. En France, ils étaient moins de 100 000 en 1950, ils sont aujourd'hui plus de 350 000. Le phénomène est particulièrement sensible dans les banlieues, mais il ne faudrait pas considérer qu'il est l'apanage des milieux populaires. En fait, le « christianisme de conversion » touche tous les milieux.

3.2 – L'évangélisme est rattaché au protestantisme historique

Historiquement, l'évangélisme est rattaché au protestantisme historique de la Réforme. Réforme radicale. Puis les réveils des XVIII^e et XIX^e siècles. Puis la réforme pentecôtiste du début du XX^e. Puis le développement contemporain du mouvement évangélique que certains n'hésitent pas à appeler nouvelle réforme. Le monde évangélique est extrêmement difficile à connaître dans son ampleur et dans sa diversité. Les courants et les sensibilités sont nombreux.

3.3 – A l'intérieur du monde évangélique apparaissent les églises émergentes

L'**Église émergente** est un courant réformiste au sein du protestantisme évangélique qui revendique une réinterprétation des textes sacrés et des pratiques ecclésiales. Les émergents reposent la question du rapport à Dieu, aux écritures, aux dogmes, aux rites, à l'autorité, à l'église. Il ne s'agit pas uniquement de « penser » l'Évangile, mais de donner toute sa place à l'**expérience**. Les émergents veulent expérimenter Dieu. Ainsi, la question pertinente n'est plus « **est-ce que c'est vrai ?** » mais « **est-ce que ça marche ?** »

3.4 – Des formes nouvelles

Les Églises émergentes s'incarnent dans des formes extrêmement variées : dans des bars/café, dans des maisons, dans des lieux commerciaux de services, des cryptes de vieux bâtiments d'églises (leurs membres sont très sensibles à l'art et à la beauté). Elles peuvent constituer de petites communautés comme de grandes. Elles sont parfois liées avec d'autres mouvements tels que des églises de motards ou de surfeurs ; les Églises « post-Alpha » ; des Églises attachées à une dénomination mais qui en renouvellent la liturgie ; Telle est la nébuleuse du monde émergent.

3.5 – Des églises fluides

Selon **Phyllis Tickle**⁷, éminente analyste des religions aux Etats-Unis :

7

⁷ The Great Emergence, by Phyllis Tickle, is a book published by [Emergent Village](#) in association with [Baker Books](#), designed to broaden and ground understanding of the emerging church movement in the United States. Phyllis Tickle says that we're in the middle of a huge transformation in the way that Christianity is understood. "The Great Emergence", she says, is the latest in a series of changes

« La chrétienté émergente s'éloigne des credo, catéchismes, doctrines et dogmes, non parce qu'ils sont faux, mais parce qu'ils ont fait leur temps. Elle est plus intéressée par le récit d'une histoire. Ces changements nous font passer à une forme de foi qui se situe au-delà de la religion. Alors que la religion implique des institutions, structures, budgets et bâtiments, cette nouvelle spiritualité est plus personnelle, fait plus de place à la communion, elle est plus douce, plus compatissante que la religion ».

Les Eglises émergentes développent le plus souvent une approche flexible de la foi, la voyant plus comme un cheminement que comme une destination. L'utilisation de moyens de communication modernes tels que l'Internet, l'image, la vidéo y sont fréquents. La créativité est prédominante ainsi qu'une vision holistique du rôle de l'Eglise dans la société. L'Eglise émergente a parfois été comparée à la [communauté de Taizé](#), avec laquelle elle partage un [éclectisme](#) théologique et un enthousiasme pour les mouvements de jeunesse.

Dans ce contexte, les Eglises émergentes non structurées sont décrites comme « liquides, fluides » ou encore « organiques ». Elles sont post-dénominationnelles, post-protestantes, post-évangéliques. Elles ont des durées de vie parfois courtes, et l'assument sans complexe. Pour un émergent, l'Eglise est un organisme vivant qui naît, vit et meurt, et ce n'est pas grave.

associated with historical events, in the line of the Great Reformation (linked to 1517), The Great Schism (1054), and Council of Chalcedon, Fall of Rome and Gregory the Great (590), and at the time of Jesus, the Great Transformation or Change of the Eras. Phyllis says that we're seeing a new expression of the Christian community that is radically Jesus oriented, post denominational, post Protestant, using virtual reality, internet-based, looking for alternatives of exclusivism, and searching for passionate elements of liturgy that sustain life.

4 - Quelles clés pour comprendre ces mutations ?

J'emprunte une clé pour comprendre le paysage religieux à **Danièle Hervieu Léger**⁸. Elle-même se réfère dans son ouvrage, le pèlerin et le converti, à **Ernst Troeltsch**⁹ qui au début du XX^e siècle a élaboré les premiers outils théologiques et surtout sociologiques pour analyser le fait religieux dans ses mutations et son impact sur la société moderne. Les travaux de Troeltsch sont notamment connus pour les typologies et les modélisations qu'ils offrent. Troeltsch parle notamment du type Eglise, du type secte, du type mystique. A chacun de ces types correspondent des caractéristiques bien précises qui permettent de modéliser des attitudes et comportements.

DHL dans son ouvrage récent, **Le converti et le pèlerin**, reprend le principe de la modélisation à travers trois grandes figures, celle du pratiquant, du pèlerin, du converti.

4.1 – Le pratiquant

La figure du **pratiquant** renvoie à un monde religieux qui se définit par la structure de la paroisse, du diocèse. Il s'agit d'un monde stable où la vie religieuse et sociale s'organise autour du clocher. L'espace et le temps sont rythmés par des séquences répétées, programmées. Le prêtre est visible. Il rassemble. Les appartenances sont fortes. Les identités religieuses sont fortement constituées et dans le fond ne souffrent pas de contestation. DHL parle d'une « civilisation paroissiale » pour décrire le monde du pratiquant. Le monde du pratiquant est celui de la stabilité, de la permanence, du couplage fort entre ce que je crois et ce à quoi j'appartiens.

En fait, c'est cette figure de la vie religieuse qui aujourd'hui n'existe plus ou pratiquement plus. La stabilité a fait place à la mobilité, la permanence à l'éphémère, l'appartenance au nomadisme. Ce modèle du pratiquant est confronté en effet à la mobilité des appartenances, à la déterritorialisation des communautés, à la dérégulation

8

□ **Danièle Hervieu-Léger** est directrice d'études à l'école des hautes études en sciences sociales. Elle dirige le Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux. Elle est rédactrice en chef des Archives de sciences sociales des religions.

9

□ **Ernst Troeltsch** ([17 février 1865](#) dans le quartier de Haunstetten, [Augsbourg](#) - [1er février 1923](#) à [Berlin](#)), [philosophe](#), [théologien protestant](#) et [sociologue allemand](#). Représentant du courant historiciste allemand, proche des positions de [Max Weber](#) en sociologie (et [histoire](#)) des [religions](#).

Son œuvre propose une réflexion sur la [modernité](#) comme lieu de tensions entre la tradition l'« absolutité » du religieux) et de l'éclatement des [valeurs](#) diagnostiqué par le [relativisme](#) historique qui caractérise alors les [sciences sociales](#) (historiques) en plein essor.

Son constat porte notamment sur la prolifération des [églises](#) indépendantes et des [sectes](#) succédant à la [sécularisation](#) des divers domaines de la vie dans le monde [occidental](#) qui survient après le déclin des régimes [absolutistes](#).

des procédures de transmission, à l'individualisation des formes d'identification. Avec le pratiquant, ce qui caractérisait le paysage religieux, c'était la stabilité, alors que ce qui caractérise le paysage religieux contemporain, **c'est le mouvement**.

4.2 – Le pèlerin

Deux figures sont associées au religieux en mouvement, celle du **pèlerin** et celle du **converti**. La figure du **pèlerin** renvoie d'abord à une image de fluidité. Fluidité des parcours spirituels personnels et individuels et fluidité dans les contenus de ce à quoi on croit.

- ⇒ Là où le pratiquant se conforme à des dispositions fixées et se retrouve dans une pratique obligatoire, le pèlerin revendique une pratique volontaire et personnelle. Elle implique un choix personnel.
- ⇒ Là où le pratiquant se soumet à une pratique cadrée et normée par l'institution, le pèlerin obéit à une pratique autonome. Le pèlerin se donne ses propres règles. Il est libre et autonome vis à vis de l'institution.
- ⇒ Le pratiquant inscrit sa pratique dans une communauté. La communauté est tout à la fois communauté de soutien, communauté d'approfondissement de la foi, communauté d'engagement, communauté de transmission. Le pèlerin veut croire sans appartenir. Sa pratique est individuelle. Il ne s'embarrasse pas de la communauté.
- ⇒ Les régimes espace-temps du pratiquant et du pèlerin sont complètement différents. Le pratiquant est attaché à un lieu, à des rythmes réguliers et programmés. Le pèlerin s'attache à des parcours, des itinéraires, à des moments intenses. Le pratiquant territorialise sa pratique alors que le pèlerin reste mobile. Il se soumet à des rythmes répétés, alors que le pèlerin s'inscrit dans l'exceptionnel et le modulable.

4.3 – Le converti

Le converti est la deuxième figure du croyant ou du religieux en mouvement. Toutes les caractéristiques du pèlerin lui sont applicables, mais la figure du converti permet de cerner les différents processus de formation des identités religieuses dans un contexte de mobilité, entre celui qui change de religion, celui qui après un cheminement décide de s'agréger et celui qui se « ré-affilie ».

Je rajouterais pour ma part deux figures à ces figures du pèlerin et du converti.

4.4 – Le missionnaire

La première relève à la fois du pèlerin et du converti, c'est celle du **missionnaire**. Le missionnaire accepte de quitter son territoire, son espace connu. Il entre dans un parcours, un chemin dont il ne sait pas toujours où cela va le conduire. C'est ce qui fait qu'il est proche du pèlerin. Il est également proche du converti parce que sa pratique de rencontre et de partage le conduit à des processus de compréhension de l'autre qui inévitablement

façonneront son identité de façon nouvelle. Il est incontestablement une figure du religieux en mouvement. Mais ce qui le caractérise par rapport au pèlerin et au converti, c'est qu'il est chargé d'une mission. Il est appelé. Quelque chose de plus grand que lui, que sa vie, que son histoire, l'appelle au mouvement et le pousse à agir, à faire, à témoigner.

4.5 – Le Maître

La seconde figure que j'aimerais ajouter à celles de DHL, est celle du **Maître** ou du **Sage**. C'est une figure du religieux en mouvement. Les repères traditionnels (espace-temps) ayant disparu, le pèlerin et le converti sont à la recherche de figures tutélaires, de maîtres qui peuvent les conduire sur le chemin du perfectionnement de soi, de l'aboutissement. Le Maître est lié à la question de l'autorité. L'autorité, auctoritas, c'est ce qui fait grandir, ce qui t'augmente, te développe. La demande de maître est grande dans un contexte religieux marqué par la mobilité.

5 - Une seconde clé. Je l'emprunte à la théorie du paradigme. Le paradigme est un concept scientifique qui a été adopté par la philosophie, la sociologie, l'histoire, bref les sciences humaines. Le paradigme est une façon de comprendre une réalité. Le paradigme est attaché à un contexte, une culture, des outils, une méthode. Les paradigmes se succèdent et marquent les évolutions dans la compréhension des phénomènes scientifiques ou humains.

5.1 - Le paradigme de la transcendance non discutée, non remise en cause. Il s'agit d'une transcendance absolue. Dans ce cadre là, c'est la religion qui dicte et fournit aux individus et à la société toute entière, l'ensemble des références, des valeurs, des symboles, des lois, qui leur permettent de donner sens à ce qu'ils vivent individuellement ou en groupe. La vie sociale est soumise à des règles édictées par une institution religieuse.

5.2 - Le paradigme des Lumières ou de la modernité. Dans la modernité, la tradition religieuse ne constitue plus un code de sens qui s'impose à tous. La modernité est synonyme d'émancipation. L'émancipation du savoir et de la connaissance par rapport à un savoir imposé, une connaissance révélée et sacrée. L'émancipation de l'individu et l'émergence d'un sujet capable de faire le monde dans lequel il vit et de construire lui-même les significations qui donnent sens à sa propre existence. L'homme devient le législateur de sa propre vie. C'est la différence fondamentale avec l'individu dans le monde de la tradition dont la vie est régie par des lois extérieures.

5.3 - Le paradigme de la laïcisation, de la sécularisation. Il s'agit d'une suite ou d'une conséquence de ce que nous avons appelé le paradigme des Lumières. Avec la laïcisation, on en arrive à une dérégulation profonde de tous les grands repères traditionnels, religieux, institutionnels. La perte d'un « cosmos sacré », le désenchantement du monde, sont les effets de la sécularisation. La religion est cantonnée à la sphère du privé et de l'intériorité. Les grands systèmes de sens qui contribuaient à unifier l'existence en l'intégrant dans une vision totalisante sont dévalorisés. C'est la fin de tous les grands

récits, le récit chrétien, le récit des Lumières, (Le récit marxiste, le récit scientifique, etc.) laissant place à la prolifération de tous les micro-récits individuels et communautaires. Cette laïcisation des institutions a eu pour effet un changement de statut de la religion. De la sphère publique, celle-ci se retrouve reléguée à la sphère privée. Si bien qu'on a pu dire et penser que Dieu était mort. Que la religion était finie. Que l'émancipation était aboutie.

5.4 - Le paradigme du religieux après la sortie de la religion. Le paradigme de ce que certains appellent l'ultra-modernité ou encore la postmodernité. La culture postmoderne se caractérise par un doute généralisé appliqué aux affirmations et prétentions de la modernité. Les idées de progrès, de toute puissance de la raison, de bonheur collectif, se heurtent à des limites concrètes, réelles, qui sont celles du désenchantement. L'homme a connu un "saut de puissance" sans précédent, sous la forme d'un prodigieux bond en avant de sa technologie notamment ; mais tout au long du XXème siècle et encore aujourd'hui, nous allons de crises de la surpuissance en crises de la surpuissance, comme si justement nous tardions indéfiniment à prendre la mesure de ce qui nous arrive.

Du coup, des formes nouvelles de credo, de croyances, d'appartenances, de spiritualité, apparaissent. Le croire dans la postmodernité se caractérise par l'ultra individualisation-subjectivisation, par le découplage du croire et de la pratique et par l'immense liberté dans l'auto-bricolage de son propre croire.

6 -Remarques de conclusion

6.1 – Le religieux est un marqueur important et significatif qui dit beaucoup sur l'évolution de nos sociétés, sur nos comportements individuels et collectifs, sur notre façon de vivre ensemble

6.2 – La crise du religieux est liée à une crise plus large, plus profonde, qui pourrait être désignée comme **crise de civilisation**. Je le disais en introduction, je le redis en conclusion, on est dans un monde qui explose. Un monde construit sur l'avoir, l'accumulation. Un monde qui crée des écarts, qui crée des tensions entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas. Un monde qui conduit à une impasse sur un plan écologique. Ce modèle ne rend pas l'homme heureux. L'accumulation ne crée pas le bonheur. Comment rechercher une éthique de la sobriété ?

6.3 – Face à cette crise, le religieux est en recomposition. Il emprunte les chemins de l'innovation, de l'alternatif, du dépassement, mais parfois aussi celui de la violence, de l'intransigeance, de l'intolérance. Cette dimension inquiète et rajoute de l'angoisse à l'angoisse.

6.4 – Face à cette crise, d'autres chemins, d'autres balises, sont aussi recherchés et approfondis par des hommes et femmes qui revendiquent une spiritualité sans religion. Spiritualité laïque, non religieuse, tournée vers l'approfondissement personnel, l'épanouissement de soi, l'harmonie avec les autres, le cheminement et la recherche du

bonheur personnel et collectif. Ils tentent à leur manière d'approfondir la vision de ce que pourrait être une vie spirituelle pour le [xxie siècle](#).

6.5 – Nous sommes appelés et c'est notre destinée commune à une sagesse commune pour faire face aux défis d'aujourd'hui. C'est une sagesse qui doit emprunter les chemins du dialogue entre les cultures, les convictions, les religions, les traditions de foi. C'est un impératif quand on pense à ceux à qui nous allons laisser ce monde.