



En coopération avec
In cooperation with

l'IECJ, Institut interuniversitaire d'Études et de Culture Juives
IECJ, Interuniversity Institute of Jewish Studies & Culture

Conférence Internationale du 30 juin au 3 juillet 2013 à Aix-en-Provence
International Conference from June 30 – July 3, 2013 in Aix-en-Provence

Mardi 2 Juillet 2013 – Séance plénière

La modernité peut-elle survivre sans religion ?

Dr Gilles Bourquin

Introduction

J'espère ne pas trop vous surprendre en répondant tout de suite, de façon extrêmement simple et sans trop d'hésitations, à la question que vous me posez : « La modernité peut-elle survivre sans religion ? ». Ma réponse est non, et dans un premier temps, je vais vous présenter quelques raisons qui me permettent de répondre ainsi.

Cependant, dans une seconde partie de mon intervention, il me faudra ajouter à cette réponse une remarque importante : S'il est vrai que la modernité ne peut pas éliminer totalement l'esprit religieux ni se passer entièrement des religions effectives, elle modifie par contre en profondeur toutes les religions historiques qui entrent en contact avec l'esprit moderne. Nous avons donc une interaction forte entre la modernité et les religions. La modernité, avec son principe de liberté individuelle et celui de laïcité qui lui est intimement lié, limite fortement le pouvoir des religions instituées sur les individus. Inversement, l'esprit religieux empêche la modernité de s'accomplir totalement, la conduisant malgré elle à demeurer perpétuellement un projet inachevé.

CONDITION HUMAINE ET PROGRÈS MODERNE

Abordons donc la première partie de la conférence, avec la réponse à votre question : « La modernité peut-elle survivre sans religion ? ». La modernité est une culture relativement jeune dans l'histoire de l'humanité. Elle est âgée de cinq siècles si on compte depuis la Renaissance, ou de trois siècles si on compte depuis les Lumières. Depuis son apparition, la modernité a eu une influence planétaire croissante, à vrai dire encore jamais égalée. Si elle s'est d'abord imposée comme culture de référence, lors du colonialisme, elle apparaît aujourd'hui davantage comme une sorte de plateforme interculturelle.

Ma supposition est donc la suivante : Si l'immense majorité des cultures de l'humanité ne se sont pas soustraites au besoin de religion, mais y ont plutôt trouvé leur fondement, je peine à avoir tant de foi en la modernité, au point de croire que cette culture fournirait à l'humanité les ressources nécessaires pour se soustraire entièrement au besoin de religion.

Mon argumentation repose sur un postulat que je vais illustrer au travers de diverses situations historiques : Il existe une constellation de facteurs, dans la condition humaine, qui rendent sa composante religieuse irréductible. Il s'agit donc de définir quelles sont les conditions de l'existence humaine qui rendent la question religieuse inévitable, et de montrer que la culture moderne ne parvient pas à surpasser ces conditions.

La thèse inverse, qui fut l'argument clé de la modernité radicale dès le XIX^{ème} siècle, consistait à affirmer que le progrès moderne est suffisamment décisif pour modifier la condition humaine, au point que l'homme moderne peut se passer de religion, contrairement aux civilisations qui l'ont précédé, qui étaient en réalité des stades inférieurs, moins développés et moins accomplis que la modernité. L'enjeu se situe donc dans la balance entre les notions de condition humaine et de progrès moderne.

La thèse positiviste, développée au XIX^{ème} siècle par le philosophe français Auguste Comte, présente le développement spirituel de l'humanité en trois stades. L'état théologique ou religieux, purement fictif, correspond à la vision primitive du monde, dominée par des puissances surnaturelles. Suit un état intermédiaire, dit métaphysique, au cours duquel la croyance aux êtres surnaturels est remplacée par des concepts abstraits. L'état final, scientifique ou positif, correspond à la modernité. La connaissance abandonne alors la recherche infructueuse des causes premières et des buts ultimes, pour se centrer sur les faits observables et réels, seuls utiles à la vie concrète de la société moderne.

Cette mentalité ultra-optimiste au sujet des vertus de la sécularisation et de la science a conservé sa crédibilité jusqu'à la première moitié du XX^{ème} siècle. Les inhumanités inouïes des deux guerres mondiales l'ont alors très profondément mise à mal. Depuis, la modernité a renoncé à se présenter comme un projet si massivement prométhéen. Elle en est revenue à son affirmation première de la liberté individuelle.

Mon argumentation, cependant, ne peut pas se limiter à montrer la vétusté de la thèse positiviste. Il y a des raisons très précises pour lesquelles je pense que la modernité ne peut pas davantage survivre sans religion que les autres cultures. De manière générale, je suppose que la modernité ne peut pas vaincre entièrement l'esprit religieux car celui-ci remplit certaines fonctions de nature métaphysique qui répondent à des limites de la condition humaine que la modernité ne supprime pas. En bref, la modernité ne propose pas de solution de remplacement à tous les problèmes fondamentaux assumés par la religion. Je rassemble ces problématiques en cinq formes de limitations de la vie humaine : La limitation de durée, de raison, de justice, de bonheur et enfin la limitation de sens.

La limitation de la durée

Commençons par la limitation la plus triviale. L'homme moderne peut bien essayer, comme l'ont fait avant lui les esprits claniques, de se projeter dans sa descendance, il n'en reste pas moins individuellement mortel. Chaque individu fait l'expérience des limites de son pouvoir : sa vie dépend de forces indépendantes de sa volonté. Ce manque de maîtrise de sa propre existence est à mon sens l'archétype de toute religion, l'expulsion du Paradis de Genèse 3, et la laïcité moderne ne peut prétendre surpasser cette problématique. Le segment fini de la vie humaine, entre la naissance et la mort, apparaît suspendu entre deux infinis qui suscitent en permanence la question de l'origine, du sens et du destin.

La limitation de la raison

Cette première limitation existentielle rejaille sur la limitation de la connaissance humaine. La philosophie des Lumières a tenté de surpasser la faiblesse des religions révélées, fondées sur l'autorité des traditions historiques, en affirmant le principe de la raison universelle, qui fut érigée en religion pure. La raison des Lumières était identifiée à l'Être suprême. Le Dieu du théisme fusionnait ainsi l'esprit moderne, rationnel, et l'esprit religieux, irrationnel. La rationalité moderne exprimait clairement ce que les religions avaient entrevu confusément. Or, cette tentative trop précoce, trop absolue, n'a pas résisté à l'épreuve du temps, et la raison humaine est retombée dans son imperfection.

Le rationalisme critique du philosophe allemand Emmanuel Kant, qui conclut et dépasse l'esprit des Lumières, a fortement affirmé la limitation de la raison humaine, laquelle ne parvient pas à vaincre l'ignorance métaphysique fondamentale. La raison, dit Kant, peut connaître les phénomènes, le

monde tel que l'homme le perçoit, mais elle ne peut pas connaître le noumène, l'être en soi, le monde tel que Dieu le voit. La modernité, après avoir tenté de connaître Dieu par la raison, en est venue à reconnaître son incapacité à atteindre la connaissance de la vérité absolue par des raisonnements théoriques.

La limitation de la justice

Ainsi, la porte vers la religion était à nouveau entrouverte. Restait à trouver le moyen d'allier la pensée moderne, consciente des limites de la raison, avec l'esprit religieux, qui prétend toucher le sacré. Kant proposa la piste de l'éthique, qui était en réalité sa principale préoccupation. La question qui le tourmentait était celle de la liberté : Comment se fait-il que l'être humain, défini par rapport à l'animal par sa conscience, sa liberté et sa responsabilité éthique, n'en reste pas moins dominé par sa sensibilité égoïste, de sorte que le monde historique, y compris en modernité, reste dominé par les injustices sociales ?

La limitation de la justice humaine est notre troisième thématique. Kant parvient à la conclusion, typiquement moderne, que l'être et le devoir être, le monde réel et le monde idéal, ne peuvent jamais être confondus. En d'autres termes, la société démocratique, fondée sur la liberté des individus garantie par l'Etat moderne, ne peut jamais être identifiée au Royaume de Dieu. La pensée moderne établit ainsi une distinction très nette entre l'ordre social, fondamentalement laïc et garant de la liberté individuelle, et l'ordre religieux, divin, transcendant, sacré. Mais d'un autre côté, la modernité reconnaissait ainsi son imperfection morale, son incapacité à réaliser la société parfaite, et donc la nécessité pour l'individu moderne de garder à l'esprit, dans ses actions concrètes, un idéal divin garantissant l'accomplissement de ses entreprises éthiques. La modernité et la religion, à ce stade, étaient à la fois profondément séparées et intimement liées. Implicitement, la modernité reconnaissait ici la nécessité formelle de la religion.

La limitation du bonheur

La quatrième limitation, celle du bonheur, fut surtout discutée au siècle suivant, avec la naissance du romantisme en réaction à la froideur du rationalisme des Lumières. Au XIX^{ème} siècle, l'industrialisation de la production économique rendit la condition ouvrière déplorable et inspira le communisme, qui était une réaction à l'indifférence de la bourgeoisie chrétienne. Une des expressions majeures de l'esprit de ce temps fut sans doute la théorie de Darwin, qui présenta l'existence terrestre comme une lutte pour la vie qui engendre en permanence la compétition, la sélection et la souffrance.

La modernité, loin de se comprendre comme un idéal, reconnaissait ici la tragédie du cosmos. La blessure du réel fut conscientisée à un tel point qu'elle en vint à renier toute espérance religieuse. Ce fut le temps de l'athéisme. Schopenhauer montra que l'homme est dominé par une pulsion de vie aveugle éloignée de toute raison, pulsion que Freud définit comme l'inconscient, et Nietzsche comme l'orgueil, la volonté de puissance. La religion était bel et bien niée, mais au prix d'un désespoir si absolu qu'il portait en lui-même un germe religieux, manifesté par l'intérêt croissant pour les religions orientales.

La limitation du sens

Néanmoins, ce réalisme désabusé ne supprima pas l'émerveillement romantique pour la beauté de la vie. La nature évoquait un règne idéal, un Paradis que l'on croyait secrètement présent en chaque lieu et à chaque instant. Cette version moderne de l'esprit mystique affirma le sens de la vie en dépit de toutes ses flétrissures. Beaucoup de personnes reconnurent que la vie comporte en elle-même une valeur sacrée, une signification absolue, un sens indépendant de toute religion effective. Parvenue à ce stade, la modernité assumait la tension entre l'absoluité du sacré, d'un côté, et la valeur relative de chaque religion historique, de l'autre : l'hindouisme, le bouddhisme, le judaïsme, le christianisme, l'islam, les autres religions, ainsi que leurs innombrables ramifications,

recompositions, sectes, n'étaient que des variantes culturelles d'un même esprit religieux universel. La culture, porteuse de sens, limitait également le sens en l'enfermant dans des formes figées.

Au XX^{ème} siècle, avec la désillusion radicale qu'inspira la découverte de l'horreur nazie, un traitement radical de la question du sens s'imposa. La philosophie existentialiste conduisit une nouvelle fois la pensée moderne à se recentrer sur son noyau permanent : La question du sens est du ressort de l'individu, et l'objectif irréductible de la modernité consiste à garantir la liberté individuelle, contre toute tentation totalitaire ou millénariste, quelle que soit son inspiration, athée, despotique ou religieuse. A ce point, la modernité laïque, loin de détruire l'esprit religieux, se donnait pour double mission paradoxale, à la fois de garantir sa libre expression et d'interdire sa domination.

Synthèse intermédiaire : La persistance du religieux en modernité

Nous pouvons, à ce point, établir une première synthèse. Parfois, les intellectuels que nous sommes, habitués à traiter des questions complexes, peuvent exprimer des conclusions simples : La modernité ne fournit aucune solution définitive aux questions de la mort, de l'ignorance, de l'injustice, de la souffrance et de l'absurdité. Elle ne peut donc pas prétendre se passer de religion plus que ne l'ont fait les autres cultures. La modernité peut tout au plus assouplir ces problématiques, mais ne peut les résoudre entièrement. La médecine moderne peut retarder et adoucir la mort, mais ne la supprime pas ; la science augmente la connaissance, mais ne l'achève pas ; la démocratie peut diminuer l'injustice en accordant un droit comparable aux individus, mais elle n'élimine pas le mal ; la vie moderne tend à diminuer les souffrances quotidiennes, mais on sait aussi qu'elle en crée de nouvelles, plus subtiles, de sorte que la question du sens demeure sur la sellette. Dès lors, il serait prétentieux pour la modernité d'oser se passer de religion, de même qu'il serait prétentieux, pour une religion quelconque, d'oser se passer de l'ouverture d'esprit moderne en affirmant sa complète suffisance dans tous les domaines de la culture.

En modernité, le champ de la religion n'est donc aucunement fermé. Ces questions demeurent ouvertes, et si je comprends bien l'esprit de la laïcité moderne, elle ne se donne ni pour fonction de les résoudre ni d'en interdire l'expression, mais plutôt d'en réguler le déploiement social, en empêchant qu'une réponse religieuse ne l'emporte massivement sur les autres réponses possibles. Je considère que la laïcité moderne ne doit être ni le juge ni le fossoyeur de la religion, mais plutôt son arbitre. Lorsqu'elle s'érige elle-même en religion de substitution, la laïcité s'abuse elle-même et outrepassa ses fonctions. Les jeux de pouvoir, sur le plan social, entre les forces laïques et les institutions religieuses, font maintenant l'objet de la deuxième partie de mon intervention.

LES RELIGIONS EFFECTIVES ET LA FONCTION RELIGIEUSE

Il existe de multiples manières de définir la religion. Elles se répartissent grosso modo en deux groupes. Les définitions factuelles partent des faits concrets, et considèrent les religions comme des communautés humaines traditionnelles, caractérisées par le lien qu'elles établissent d'autorité entre la réalité présente et des étages supérieurs de réalité. Ces définitions décrivent donc davantage les religions que la religion, tandis que les définitions fonctionnelles, elles, cherchent à décrire la religion à partir de son but. Vous pouvez constater que toute ma présentation, jusqu'ici, était fondée sur une définition fonctionnelle de la religion. Ma conception reposait sur le postulat que la religion a pour but de compenser, voire même de combler les limitations, les insuffisances, les faiblesses de la vie présente, en établissant un rapport avec des réalités ou des êtres supérieurs.

Il faut reconnaître que cette définition n'est pas tout à fait complète, car la religion n'a pas seulement pour fonction de combler des lacunes existentielles, mais aussi de gérer la vie présente en posant des croyances structurantes, en suscitant une vie communautaire et en fournissant des règles éthiques. Cet aspect est mieux pris en compte par les définitions factuelles, qui sont généralement plus restrictives. Certains régimes totalitaires ou certains sports de masse, par exemple, peuvent assumer certaines fonctions de la religion, sans être dans les faits des communautés religieuses.

Si donc, on repose votre question en considérant maintenant non plus la fonction religieuse dans son ensemble mais les institutions religieuses historiques, la réponse est-elle différente ? La modernité peut-elle survivre sans les religions (au pluriel) ? Dans la mesure où les religions historiques assument la fonction religieuse, nous avons vu qu'il est difficile de les éliminer complètement, mais dans la mesure où ces mêmes religions constituent des pouvoirs réels, des autorités publiques, elles entrent en conflit avec les autorités laïques. Faut-il distinguer nettement l'espace laïque de l'espace religieux, comme l'exige la laïcité stricte, ou faut-il au contraire admettre que ces deux espaces se recoupent inévitablement, et qu'il reste toujours une influence religieuse dans l'espace laïc ?

Le monothéisme et la modernité : des perspectives historiques d'universalisation

Pour mieux saisir les enjeux historiques et politiques de cette question moderne, il s'agit de bien percevoir qu'elle découle elle-même d'un processus qui débute au sein même de l'histoire des religions. On ne peut donc pas séparer trop radicalement une époque prémoderne, qui serait dominée par les pouvoirs religieux, de l'époque moderne qui correspondrait à la laïcisation du monde et à la sortie de la religion.

En effet, le monothéisme lui-même peut être compris comme une première étape de laïcisation du monde. Par rapport au polythéisme ambiant, aux religions païennes qui vénèrent la nature ou à la mythologie qui projette les conflits politiques dans la sphère du sacré, le monothéisme projette le divin dans un au-delà radical, dans la sphère de l'innommable et de l'intouchable, en se démarquant ainsi de toute idolâtrie.

L'idée monothéiste d'un Dieu unique contient implicitement le projet de remplacer les religions locales, vénérant chacune des divinités concurrentes, par une seule religion universelle se référant à un Dieu plus élevé, et donc aussi plus abstrait du cosmos, rendant le monde moins religieux, plus laïc. Les sanctuaires locaux sont censés renvoyer à un sanctuaire plus universel, qui peut lui-même devenir céleste ou intérieur, comme dans la mystique. Le monothéisme ouvre donc, dans sa posture même, deux processus historiques fondamentaux que l'on retrouve sous une forme un peu différente dans la genèse de la modernité : l'universalisation et l'intériorisation, que l'on appelle aussi spiritualisation.

Du côté de la modernité, c'est à la Renaissance que le mot religion a été pour la première fois utilisé au pluriel. Avant, la *religio* désignait exclusivement la religion chrétienne, les autres religions étaient considérées comme *superstitio*, c'est-à-dire fausses religions. Dans la chrétienté du Moyen-Âge, l'unité de la société occidentale passait par l'adhésion à une unique Eglise dite universelle, catholique (c'est le sens de ce mot), qui établissait un pont entre la hiérarchie humaine et le pouvoir céleste. On connaît le sort réservé non seulement aux juifs dans ce système (la condition du ghetto), mais aussi à toute foi non assimilable.

Le théologien catholique Nicolas de Cuse, à la Renaissance, est le premier à utiliser le mot *religio* au pluriel. Il est chargé par le Pape de gérer les relations avec l'islam. L'effet de cette mutation est considérable : La modernité naissante invente ainsi un nouveau concept, celui de « religions » au pluriel, capable d'inclure progressivement toute une série d'autorités traditionnelles à l'origine moins comparables qu'on ne le pense aujourd'hui. L'islam, le judaïsme, sont-ils des *religio* au même titre que le catholicisme ? Et plus tard, au XIX^{ème} siècle, l'hindouisme, le bouddhisme, le taoïsme, sont-ils sans problème des *religio* au même sens que le christianisme ? Le protestantisme, par exemple, a souvent refusé énergiquement d'être considéré comme une *religio*. Karl Barth a voulu le définir comme l'unique non-*religio*, se démarquant ainsi de tous les systèmes religieux.

On le perçoit bien, l'utilisation d'un mot commun pour désigner les différentes constellations du croire de l'humanité a eu un effet universalisant. De façon plus pointue, on pourrait parler d'un processus de domestication des religions par la modernité. De même que le monothéisme centralise et purifie le culte, la modernité tend à neutraliser les tensions entre les traditions en considérant les différents monothéismes et les autres religions sur le même plan, celui des croyances. L'espace laïque tend à devenir ainsi un support multiculturel et inter-religieux, un terrain d'entente plus

qu'une option spécifique. Être placés ensemble sur un carrousel des religions n'est certes pas une condition très agréable, mais elle l'est certainement plus que leurs guerres dérégulées pour la domination du monde. En reprenant le titre de l'ensemble de notre colloque, je suppose que la laïcité est à la fois une chance et un défi pour les religions : c'est n'est pas « ou » mais « et ». Cette configuration ne fait d'ailleurs qu'épouser la structure politique des démocraties modernes, qui placent tous les individus sur un fond d'égalité de droit, réunissant les divers partis politiques dans une chambre parlementaire chargée de gouverner la nation.

Judaïsme et christianisme

Étymologiquement, le mot *religio* peut dériver de deux verbes latins : *relegere*, relire, et *religare*, relier. La *religio* relie d'une part le présent au passé, en fondant l'autorité d'une tradition, et relie d'autre part la réalité terrestre au monde suprahumain au moyen du culte. Dans l'Antiquité tardive, ces deux définitions du mot *religio* ont fait l'objet d'un âpre débat. Dans cette perspective, on peut se demander comment le judaïsme et le christianisme sont-ils des *religio* ? Est-il pertinent d'affirmer que le judaïsme, en mettant en valeur une Loi transmise par Dieu en héritage éthique à l'ensemble de l'humanité, insiste davantage sur la dimension *relegere* de la *religio* ? La constante réinterprétation (ou relecture) de la Thora, au travers de la Michna puis de la Gémara, formant ensemble le Talmud, appelle à chaque époque un commentaire nouveau visant à adapter la pratique de la Loi à la casuistique propre de son temps. Au sein du judaïsme, l'universalisation consiste à saisir la Loi transmise à Israël comme une bénédiction adressée à l'humanité entière, sans que cela ne suppose un prosélytisme visant la conversion au judaïsme.

D'autre part, le christianisme n'insiste-t-il pas davantage sur la dimension *religare* de la *religio* ? Il y a eu, d'abord informellement de la part de Jésus, puis de façon dogmatique de la part d'une partie de la communauté chrétienne conduite par l'apôtre Paul, rupture avec la tradition interprétative de la Loi. Le christianisme, ayant spiritualisé et intériorisé la Loi, l'a réduite au commandement d'amour universel envers Dieu et envers les hommes. Dans un sens, il est vrai que la mystique de l'union à Dieu l'a alors emporté sur la dimension proprement éthique. Mais cette vue est incomplète, car chez l'apôtre Paul tout au moins, l'exigence de la Loi est maintenue symboliquement pour accentuer l'incapacité de l'homme à être juste devant Dieu, et donc la nécessité de la grâce, du pardon, que l'on trouve au moyen de la foi (*religare*) et non au moyen de la Loi (*relegere*).

Alors que le judaïsme a laissé ouverte l'interprétation de la Loi, le christianisme a été conduit à fixer un canon définitif de sa doctrine articulant étroitement la théologie, la mystique et l'éthique. Du coup, la pratique de la Loi ne constituant plus l'essentiel de la *religio*, celle-ci est devenue prosélyte, avec tous les risques que cela comporte. Le conflit judéo-chrétien s'est ensuite envenimé avec la question du martyr de Jésus et l'accusation de déicide perpétrée contre les juifs, à l'encontre même du principe de la théologie chrétienne, qui veut que le Christ soit mort pour le salut de tous les hommes.

Il a fallu attendre l'avènement de l'étude historico-critique des textes sacrés, au XIX^{ème} siècle, pour que la polémique judéo-chrétienne trouve ses premières formes d'apaisement. A la même période, la clôture des ghettos a contribué à ouvrir le judaïsme à la société séculière, donnant notamment naissance, comme dans le christianisme, à des courants du judaïsme libéral favorables à la modernité. Savants juifs et chrétiens se sont alors mis à lire les textes évangéliques en les débarrassant des présupposés de lecture de l'ère chrétienne, et la judéité de Jésus est apparue plus nettement. La posture conciliatrice de Jules Isaac est elle-aussi héritière de cette relecture moderne de l'histoire.

Il est intéressant de constater que c'est bien l'avènement de l'espace laïc, avec la séparation de l'Eglise et de l'Etat au siècle des Lumières (notamment lors de la Révolution française) qui a progressivement permis le rapprochement du judaïsme et du christianisme. L'étude historique des textes scripturaires a servi de plateforme commune. Cependant, l'entrée du judaïsme dans la vie séculière a coïncidé avec l'apparition d'un nouveau risque, celui de son « assimilation » et donc de sa perte d'identité. Comme les autres religions, le judaïsme et le christianisme oscillent aujourd'hui

entre des tendances particularistes, isolationnistes et d'autres plus universalistes, cherchant leur équilibre entre un repli sur soi fondamentaliste et la dissolution identitaire.

LA MODERNITÉ REMISE EN CAUSE PAR LA POSTMODERNITÉ

Nous avons affirmé de diverses manières, lors de cette conférence, que la laïcité moderne ne se donne pas pour objectif de se substituer aux instances pourvoyeuses de sens, mais de garantir la liberté des individus en plaçant les diverses offres religieuses côté à côté, tout en favorisant leur dialogue. Or, il n'est pas garanti que cette entreprise aboutisse au résultat escompté. L'autre version des faits, moins optimiste, consiste à penser que la laïcité moderne finit par dissoudre toute forme de foi dans une religiosité confuse entièrement pragmatique et agnostique. La mentalité religieuse que nous désignons par le terme de « spiritualités mondaines » serait le résultat de cette lente érosion de la foi monothéiste, sécularisée en une nouvelle forme de polythéisme postmoderne. Dans cette religiosité quotidienne, le vrai serait remplacé par l'utile et le juste par le pratique, de sorte que cette religion voudrait que les dieux soient au service des hommes, contrairement à l'éthique monothéiste selon laquelle l'homme est le serviteur de Dieu.

La modernité, après avoir produit la sécularisation du monothéisme, aboutirait au retour d'un polythéisme postmoderne à l'échelle planétaire, dans lequel chaque religion serait considérée comme une expression relative de l'esprit religieux universel. Or, force est de constater que cette croyance en un monde immanent enchanté de mille dieux correspond mieux aux conceptions panthéistes orientales, qui sacralisent la nature, qu'aux monothéismes abrahamiques qui désacralisent la nature en renvoyant le divin à la transcendance. Il se pourrait que nous assistions donc, du moins en Europe, à la fin de l'esprit monothéiste et au retour des sagesses religieuses préchrétiennes. Cette hypothèse expliquerait l'engouement croissant pour le bouddhisme et la désaffectation des Eglises.

Il est probable qu'aujourd'hui, le modèle moderne d'une laïcité servant de support au dialogue des religions, et le modèle postmoderne d'une dissolution de la foi monothéiste, expliquent de façon complémentaire la complexité de notre situation religieuse. L'enseignement que nous pouvons tirer de cette situation est double. D'une part, nous sommes amenés à constater que toutes les religions s'articulent sur un donné commun, celui de la condition humaine. D'autre part, leur neutralisation n'est pas possible, car leurs différences sont telles que sans les dénaturer considérablement, il n'est pas possible d'adhérer intellectuellement à toutes les croyances à la fois.

Un champ commun, tout d'abord. Le brassage auquel sont soumises les traditions religieuses laisse apparaître des thématiques dites « transversales », car elles se retrouvent en chaque religion ou presque. La question du mariage, par exemple, touche à la structure socio-culturelle de la cellule reproductrice minimale de l'espèce humaine. Elle se retrouve par conséquent en chaque religion ou presque sous d'innombrables variantes. Autre exemple, la circoncision est certes un rite propre au judaïsme, mais étant donné qu'il touche à l'humain, il implique un domaine de la réalité à propos duquel chacun peut avoir un avis. En d'autres termes, puisqu'elles parlent différemment de sujets concernant la vie humaine commune, les religions sont appelées à dialoguer si elles veulent cohabiter. Ce premier point me paraît incontournable et inséparable du second, qui est l'absence d'un noyau commun suffisant à fédérer facilement les différentes religions. On peut bien dire que toutes les religions renvoient à une réalité supérieure et invisible, mais les médiations vers cette réalité diffèrent tellement d'une religion à l'autre, que la recherche d'un dénominateur commun paraît une entreprise bien hasardeuse. Il demeure aujourd'hui vraiment difficile d'être juif, chrétien, musulman, bouddhiste, chamaniste et athée à la fois.

Quelles sont donc, pour conclure, les pistes qui s'offrent à nous ? Nos chemins se situent entre la dissolution postmoderne dans l'agnosticisme, d'un côté, qui revient à admettre que tout est vrai et faux à la fois, et les replis identitaires de type fondamentaliste, de l'autre, qui bétonnent la vérité dans un espace sécurisant mais clos, avec un risque non négligeable de générer de la violence contre ce qui est perçu comme étranger, impur et dangereux.

Parmi les pistes de solutions que je qualifierais d'intelligentes, il y a la prise en compte réfléchie d'interactions possibles, sans exclusion radicale des autres postures et sans adhésion confuse non plus. A mi-chemin du relativisme et de l'absolutisme, il y a ce que j'appellerais volontiers la dogmatique combinatoire. En tant que chrétien, sans renier ma foi, je peux par exemple juger pertinente la conception judaïque de la Loi comme projet éthique de bénédiction pour l'humanité. Je peux aussi reconnaître certaines proximités de la foi protestante avec la foi de l'islam. Je peux juger instructives certaines formes de méditation bouddhistes, qui peuvent servir de complément à la prière chrétienne, ou servir de miroir me permettant de comprendre mieux ma propre foi. Ces emprunts transversaux ne me conduisent pas à renier la foi chrétienne, ni à tout relativiser, mais à penser par exemple que le Dieu de la Bible a distribué sa sagesse dans plusieurs cultures humaines, tout en accordant un éclairage particulier aux monothéismes abrahamiques.

CONCLUSION

J'en viens à ma conclusion, sous forme de brève reprise de mes principales thèses : J'ai premièrement supposé que la modernité ne peut pas se passer de la fonction religieuse, car elle ne parvient pas à vaincre entièrement les limitations de la vie humaine que sont la mort, l'ignorance, l'injustice, la souffrance et l'absurdité.

J'ai ensuite précisé que la modernité, en affirmant la liberté des citoyens et la laïcité de l'Etat, impose certaines contraintes juridiques aux traditions religieuses et parvient ainsi à modifier leur esprit en profondeur, en insufflant une mentalité libérale qui remet en cause certains aspects des orthodoxies traditionnelles.

J'ai enfin montré que les religions instituées et les mentalités religieuses, à leur tour, persistent en modernité et transforment en profondeur la notion même de laïcité, en interrogeant constamment son programme sans parvenir à s'en défaire entièrement. Les laïcités et les religions ont donc de longs jours devant elles.

Je vous remercie pour votre écoute. Gilles Bourquin.