



HAL
open science

Les reconfigurations de la religion et de sa critique dans l'ultramodernité contemporaine

Jean-Paul Willaime

► **To cite this version:**

Jean-Paul Willaime. Les reconfigurations de la religion et de sa critique dans l'ultramodernité contemporaine. 2008. halshs-00311112

HAL Id: halshs-00311112

<https://shs.hal.science/halshs-00311112>

Preprint submitted on 12 Aug 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« *Arts et convictions religieuses : de l'affrontement à la coexistence* »

Athènes, Palais de la Musique (Megaron Mousikis)

31 janvier – 1^{er} février 2008

Jean-Paul Willaime

Directeur d'Etudes

à l'*Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Sorbonne, Paris

Directeur de l'*Institut Européen en Sciences des Religions*, EPHE, Paris

***Les reconfigurations de la religion et de sa critique
dans l'ultramodernité contemporaine***

Malgré une incontestable sécularisation des populations et des institutions, la religion est revenue en force dans le débat social et se trouve au cœur de préoccupations publiques tant dans les sociétés nationales qu'à l'échelle de la construction européenne elle-même. Alors que les sociétés modernes croyaient avoir définitivement réglée la question de la place et du rôle des religions en démocratie, de nouveaux problèmes se posent, qui sont liés à une pluralisation religieuse et philosophique accrue. Les relations entre les différentes religions et entre les visions religieuses et les visions séculières de l'homme et du monde sont devenues plus difficiles et quelquefois très conflictuelles, et ce malgré le développement de multiples dialogues interculturels, interreligieux et interconvictionnels. Suite à l'affaire des caricatures du prophète Mahomet, un excellent connaisseur de l'art figuratif en islam a déclaré sur une chaîne de radio en France : « Nous assistons présentement, non à un choc des civilisations ou des religions, mais à un choc des sensibilités et des rancœurs. La moindre provocation suffit à les faire resurgir en force. Ce n'est pas un accident, mais un symptôme, qu'il faut apprendre à calmer »¹. La question du heurt des sensibilités est cruciale, surtout si un monde religieux éprouve, à tort ou à raison là n'est pas la question, un profond ressentiment à l'égard des sociétés occidentales. Si « le

¹ Michael Barry, cité par François Boespflug dans *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Paris, Bayard, 2006, p. 181.

ressentiment du monde musulman est à son comble », c'est bien, comme le remarque François Boespflug², une donnée géopolitique à prendre en compte.

Dans les sociétés européennes, la question de savoir comment vivre ensemble avec nos différences est à l'ordre du jour et la gestion nationale de ces questions n'est pas sans incidences internationales (comme l'ont montré les manifestations de Sikhs en Inde protestant contre l'interdiction en France de leur turban dans les écoles publiques). La transnationalisation du religieux et le pouvoir des médias font que des questions locales ou régionales ont une résonance mondiale, surtout d'ailleurs si certains ont intérêt à ce qu'elles en aient une et s'emploient à ce que cela soit le cas. Se pose donc à nouveau frais et dans un contexte de mondialisation, la question de la délimitation des droits des uns et des autres, notamment celle de l'articulation entre la liberté d'expression et la liberté religieuse. Dans cet exposé, je voudrais tout d'abord définir en quelques traits la situation socio-culturelle du religieux dans les sociétés européennes contemporaines, puis étudier ensuite comment se pose la question des critiques de la religion et des critiques religieuses dans une telle conjoncture.

I) La situation socio-culturelle du religieux dans l'ultramodernité contemporaine

Les interprétations du devenir de la religion dans les sociétés modernes ont souvent été dominées par un concept de *sécularisation-transfert* généralisant, au niveau de l'analyse sociologique, la signification historique et juridique du concept selon laquelle la sécularisation constitue un transfert de propriété ou de tutelle du religieux au séculier. Ainsi a-t-on pu parler de la sécularisation de la science, du politique, de l'art, de l'éducation, de la famille pour désigner un processus d'autonomisation de ces institutions et sphères

² François Boespflug, *op.cit.*, p. 181. Il parle du « potentiel explosif que constitue la blessure narcissique de l'Islam et la montée de la haine qui va avec » (p.182).

d'activité par rapport à une tutelle religieuse. La *sécularisation-transfert* a nourri une représentation de la modernité comme sortie du religieux, comme si l'on avait à faire à un jeu à somme nulle selon lequel plus de modernité signifiait moins de religieux. Dans ce schéma, c'est le séculier qui, tant en capacité normative qu'en domaine d'influence, prend la place du religieux, ce dernier se trouvant dès lors de plus en plus restreint dans sa portée sociale et ses prétentions normatives. C'est la thèse, développée de façons diverses par de nombreux sociologues³, de l'individualisation-privatisation du religieux (ces deux dimensions ne se recouvrant pas forcément) et de la perte d'influence sociale du religieux en modernité occidentale. Mais si la *sécularisation-transfert* a été caractéristique de la modernité dans son institutionnalisation (société industrielle) et son déploiement (modernité triomphante des « Trente glorieuses » après la Seconde Guerre Mondiale), c'est la *sécularisation* de la *sécularisation* qui est caractéristique de ce que j'appelle l'ultramodernité : une ultramodernité qui associe hypersécularisation et un certain retour du religieux. Dans un tel contexte, l'Europe est aussi bien post-chrétienne que post-séculière.

L'âge ultramoderne de la modernité

En m'inspirant librement des analyses d'Anthony Giddens et d'Ulrich Beck, j'ai défini l'ultramodernité comme *le mouvement plus l'incertitude* en opposition à la modernité définie comme *le mouvement plus la certitude*. Les logiques modernes de certitudes (des progrès scientifique, économique, politique, moral, éducatif,...) ont entraîné le heurt des magistères séculiers et religieux et une opposition assez directe entre modernité et religion. Les logiques ultramodernes d'incertitudes engendrent quant à elles des mutations concomitantes du séculier et du religieux qui reconfigurent leurs rapports. Et si je parle d'ultramodernité, c'est pour signifier qu'il s'agit d'une radicalisation de

³ Jean-Paul Willaime, « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue Française de Sociologie*, octobre-décembre 2006, 47-4, p. 755-783.

la modernité et non d'une sortie de la modernité. L'âge ultramoderne de la modernité, c'est le temps d'une modernité désenchantée et problématisée, d'une modernité qui subit le contrecoup de la réflexivité systématique et désacralisante qu'elle a enclenchée: celle-ci n'épargne rien, pas même les enchantements que la modernité a pu produire dans sa phase conquérante. L'ultramodernité, c'est donc la désabsolutisation de tous les idéaux séculiers qui, dans un rapport critique au religieux, s'étaient érigés en nouvelles certitudes et avaient été de forts vecteurs de mobilisations sociales. Par rapport à la sécularisation comme transfert de sacralisation du religieux à d'autres sphères d'activités (économique, politiques, morale) qui correspond particulièrement à la phase de la modernité sécularisatrice, l'ultramodernité apparaît comme une modernité sécularisée où la sécularisation s'applique aux forces sécularisatrices elles-mêmes : les démythogisateurs sont démythologisés.

Le religieux pris entre une logique d'individualisation et une logique de mondialisation

Dans ce contexte de l'ultramodernité, l'on peut dire que le religieux en Europe est aujourd'hui pris entre une logique d'individualisation d'un côté, une logique de mondialisation de l'autre. Une logique d'individualisation qui se traduit par une sorte de *do it yourself* incitant les uns à renoncer à toute démarche religieuse, les autres à découvrir ou expérimenter d'autres religions. Une logique de mondialisation ouvrant la perception du religieux au vent du large et rendant plus proche des religions réputées lointaines. Les espaces politiques et sociaux sont de moins en moins assignables à une religion donnée. C'est le temps des rencontres et des heurts entre les différentes expressions religieuses de l'humanité, rencontres qui nourrissent aussi bien des dialogues fraternels et de haute tenue spirituelle que des peurs, des stéréotypes et des antagonismes. Cette dérégulation institutionnelle génère une situation d'*anomie* caractérisée par une dispersion sociale et culturelle du religieux : les symboles,

textes et figures déterminés d'une religion lui échappent car ils sont l'objet de toutes sortes d'appropriations individuelles et collectives, privées et publiques, d'appropriations spirituelles mais aussi culturelles, artistiques, médiatiques, publicitaires, politiques, pamphlétaires. Autrement dit, le religieux contemporain, ce n'est plus tellement des enceintes symboliques où chacun est maître chez soi, mais l'ouverture au vent du large : comme les individus sont devenus moins assignables à résidence ecclésiastique, les symboles, textes et figures propres à une religion circulent et vivent leur propre vie si l'on peut dire. Dans une telle conjoncture, il est devenu nettement plus difficile d'exercer, socialement et culturellement, une police sémantique et symbolique.

Les religions comme sous-cultures identitaires

Les religions tendent à constituer des sous-cultures offrant à leurs membres un sens leur permettant de s'orienter dans une société pluraliste, des groupes de référence, des enceintes convictionnelles que les personnes choisissent éventuellement. La même évolution s'observe du côté des humanismes séculiers : ceux-ci se réactivent de façon militante face aux réaffirmations religieuses. C'est l'hypersécularisation qui, paradoxalement, renforce la spécificité du religieux et entraîne des réaffirmations identitaires, y compris sous les formes radicales des fondamentalismes et intégrismes. En même temps, cela nourrit de nouvelles tensions entre les conceptions religieuses et les conceptions sécularistes de l'homme et du monde. L'hypersécularisation entraîne la reconstruction de l'identité religieuse comme identité minoritaire, l'installation du religieux comme sous-cultures et cadres communautaires dans une société globale sécularisée et pluraliste. Ce qui génère également des niches communautaires et diverses formes de radicalismes religieux. Face à la macdonalisation culturelle, il est devenu chic d'incarner sa différence alors qu'elle tendait à être taxée de « retard culturel » dans une période de modernité triomphante. Ainsi, autant les religions ont pu paraître comme des expressions

traditionnelles résistant à une modernité conquérante qui tendait à les percevoir comme des réalités obsolètes en voie avancée de déliquescence, autant elles peuvent aujourd'hui apparaître comme des groupes de référence socialement signifiants dans le contexte d'une société ultramoderne tellement sécularisée qu'elle en est devenue impuissante à signifier un sens collectif au nom d'une mythologie mobilisatrice. Tant pour les groupes religieux majoritaires que minoritaires, le religieux se recompose sous la forme de sous-cultures identifiables dans un environnement pluraliste et ayant un aspect contre-culturel plus ou moins prononcé. Il se recompose également sous la forme de groupes militants auxquels les individus adhèrent par un choix personnel et non par héritage. Sous la forme donc d'une religion individuelle de convertis qui est moins liée à des territoires qu'à des réseaux transrégionaux et transnationaux de militants. C'est en ce sens que l'on peut parler de glocalisation, d'articulation du global et du local.

L'ultramodernité : pas moins de religieux, mais du religieux autrement

Il y a donc bien un réaménagement profond et durable tant de la place de la religion dans les sociétés modernes que de la façon d'être religieux dans ces sociétés, un réaménagement qui n'est pas réductible à un effacement des pratiques religieuses. L'ultramodernité, ce n'est pas moins de religieux, c'est du religieux autrement. Dans les façons ultramodernes d'être religieux ou de ne pas l'être, on observe des changements tant dans la façon de se rapporter à des vérités métaphysiques que dans la façon de vivre socialement ces identifications religieuses et philosophiques. En bref, l'ultramodernité religieuse bouscule les frontières habituelles entre croyants et incroyants : les croyants deviennent doutants et les agnostiques s'intéressent à la spiritualité. Dans les enquêtes européennes sur les valeurs, on distingue entre les « sans religion croyants » et les « sans religion incroyants ». C'est moins l'athéisme qui se développe qu'une distanciation par rapport aux institutions religieuses traditionnelles. Dans le

domaine religieux comme dans d'autres domaines, on veut construire son chemin de façon autonome et faire librement ses expériences. Quant aux formes de socialisation des options religieuses et philosophiques, elles deviennent plus souples et se déploient en réseaux affinitaires et en insertions communautaires locales plutôt qu'à travers l'adhésion à des institutions à régulation verticale.

Il est significatif que, si l'on parle de « sociétés post-chrétiennes », Jürgen Habermas, lui, parle de « sécularisation dans une société post-séculière »⁴, ce qui n'est pas contraire à la première qualification. On est ainsi invité à se demander ce qu'il advient aussi bien du religieux dans des sociétés européennes « post-chrétiennes » que de la sécularisation dans des sociétés « post-séculières ». On ne peut plus penser la sécularisation en termes de triomphe d'une modernité face à des traditions religieuses considérées comme obsolètes. Les choses sont plus complexes et il est nécessaire de s'interroger sur la sécularisation à l'âge de ce que j'appelle l'ultramodernité⁵. C'est donc l'hypersécularisation de l'ultramodernité qui permet un certain retour du religieux. Ce retour ne signifie pas - sauf dans ses expressions extrémistes - une remise en cause du processus d'autonomisation des sociétés modernes par rapport aux autorités religieuses. Il manifeste, dans le contexte de la mondialisation, une reconfiguration globale du religieux, du politique et du culturel.

L'universalisation de l'hérésie

Nous vivons dans des sociétés libérales d'individus se considérant comme émancipés, et les personnes ou les groupes qui protestent contre cet état de choses sont vite perçus comme des attardés et des réactionnaires. Si, dans une société d'ordre, l'exclu, c'est l'errant, le non-conformiste, dans une société qui

⁴ J. Habermas, *Glauben und Wissen* (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, p. 12.

⁵ Nous renvoyons ici à nos deux études : - « Religion in ultramodernity », in *Theorising Religion : Classical and Contemporary Debates* (edited by James A. Beckford and John Wallis), Aldershot, Ashgate, 2006, p.73-85 ; - « Reconfigurations ultramodernes », *Esprit*, Mars-Avril 2007, N°3-4, *Effervescences religieuses dans le monde*, p. 146-155.

valorise le changement, l'exclu tend à être celui qui se fixe quelque part, qui résiste au « bougisme » ambiant. En ce sens, l'hérétique du XXI^e siècle, ce n'est pas l'hétérodoxe, c'est au sens psycho-social du terme, l'orthodoxe. Car l'hérésie, au sens précisément de choisir, est devenue aujourd'hui la norme à travers l'individualisation et la subjectivisation du religieux. C'est la thèse bien connue de Peter Berger : « l'individu moderne n'est pas placé seulement devant la possibilité, mais devant l'obligation de faire le choix de ce qu'il va croire. C'est l'impératif hérétique. Ainsi l'hérésie, qui occupait autrefois des marginaux et des excentriques est devenue la condition de tout un mode ; en effet l'hérésie a été universalisée »⁶. Alors que les logiques des siècles passées se focalisaient sur les croyances errantes des hérétiques et sur les croyances différentes des autres religions connues à l'époque, les logiques d'exclusion du XXI^e siècle portent au contraire sur les croyances et intégrations symboliques fortes des orthodoxies. Aujourd'hui, l'excentrique et le marginal, ce n'est plus l'hétérodoxe, c'est l'orthodoxe, celui qui se démarque du conformisme de l'hérésie généralisée en se référant à un système stable de convictions. A cet égard, on peut dire qu'au XXI^e siècle, une des grandes figures de l'hérétique n'est autre que le pape. Ce que l'ultramodernité relativiste a dû mal à supporter, c'est que des individus fassent le choix de s'intégrer volontairement dans une communauté à régulation normative forte. Ce type de choix qui engendre un individualisme communautaire apparaît de fait très dérangeant pour une ultramodernité qui tend à identifier la religion comme une dépendance intolérable de l'individu à une transcendance et la liberté à l'absence de tout lien social contraignant (comme si être libre signifiait être libre par rapport à tout lien). Le fait qu'un individu puisse se sentir libre et autonome tout en étant religieusement engagé et communautairement inséré apparaît en tout cas

⁶ Peter Berger, *L'Impératif hérétique. Les possibilités du discours religieux*, Paris, Van Dieren Editeur, 2005, p. 44.

incompréhensible et difficilement acceptable du point de vue de l'ultramodernité.

II) Critiques de la religion et critiques religieuses

*D'un anticléricalisme d'émancipation à un anticléricalisme de provocation*⁷

La critique philosophique, scientifique et politique de la religion fut et reste encore jusqu'à un certain point une dimension essentielle, structurelle, de la modernité occidentale. Cette critique s'est accompagnée d'un *anticléricalisme de la liberté ou de l'émancipation* qui ne s'est pas privée de pourfendre la religion et de se moquer de ses représentants. Cet anticléricalisme, qui s'est particulièrement manifesté dans les pays catholiques et qui visait particulièrement les prêtres, s'inscrivait dans une dénonciation de la religion vue comme une conception opposée au progrès des sciences et des libertés et à l'évolution des mœurs. Cet anticléricalisme est caractéristique de la modernité comme mouvement d'arrachement aux traditions et de projections dans un avenir meilleur. Il a été très porté par les idéologies du progrès de droite ou de gauche. Cet anticléricalisme dénonçant le pouvoir des clercs désacralisait plus les représentants des religions que les religions elles-mêmes. Il s'inscrivait dans une vision de la liberté comme épanouissement. Mais « le statut de la liberté, pour une part croissante de la population, surtout d'ailleurs parmi les élites artistiques ou économiques (*ou médiatiques, ajouterions-nous*), a changé de signification, remarque Philippe Portier⁸. On l'approchait naguère comme une « liberté d'épanouissement » qui devait amener le sujet à tendre, en rupture avec son « moi intérieur », vers la raison universelle, ouverte sur l'altérité. On la

⁷ Nous sommes redevables, pour les considérations qui suivent, à la pertinente étude de Philippe Portier : « La critique contemporaine du religieux. Essai d'interprétation », in *La liberté de critique* (sous la direction de Danielle Corrigan-Carsin), Paris, LexisNexis, Litec, 2007, pp. 141-156.

⁸ Philippe Portier, *art. cit.*, p. 151-152.

saisit maintenant, de plus en plus souvent, comme « absence totale de contrainte », ce qui permet à chacun d'aller, sans souci de son semblable, jusqu'au bout de ses désirs et de ses intérêts ». De là, explique Philippe Portier, le passage d'un « anticléricalisme de l'émancipation fondé sur la dénonciation du pouvoir ecclésial » à un « anticléricalisme de provocation – tendu vers le dévoiement du symbole religieux », vers la transgression du sacré aussi bien politique que religieux d'ailleurs.

Trois éléments caractérisent, selon Philippe Portier, cet « anticléricalisme de dérision » caractéristique de notre ultramodernité. 1) Un changement dans le contenu d'abord: l'anticléricalisme chrétien contemporain, contrairement aux époques antérieures, vise moins les institutions ecclésiastiques, la rapacité ou le fanatisme de la hiérarchie religieuse, que la figure même du Christ, voire Dieu lui-même. 2) alors que l'ancien anticléricalisme s'exprimait à travers l'écrit, il s'exprime aujourd'hui beaucoup plus à travers l'image. « Son propre n'est pas d'expliquer, mais de provoquer ». 3) alors que l'ennemi désigné était surtout le catholicisme, c'est plus aujourd'hui l'islam qui fait les frais de cet anticléricalisme (même s'il y a également une recrudescence d'un certain anticatholicisme). Les publicitaires aiment aussi dénaturer des grands motifs des religions orientales comme le bouddhisme zen par exemple.

L'anticléricalisme d'émancipation est toujours présent quoiqu'il en soit de ces évolutions. Il représente la veine de la critique de la religion ou de telle religion particulière, élément structurel des sociétés modernes qui garantissent aussi bien la liberté religieuse, dans les limites de la démocratie et des droits de l'homme, que la liberté de critiquer la religion, d'en changer ou d'abandonner toute appartenance religieuse. Observons simplement que cet anticléricalisme s'est réactivé face aux réaffirmations des identités religieuses (en particulier à travers des courants traditionnels et/ou charismatiques) et face à l'importance prise par certaines expressions de l'islam dans l'actualité internationale. L'anticléricalisme d'émancipation s'était estompé face à la perte de pouvoir du

religieux, à la progression de la sécularisation, certains allant jusqu'à penser que le religieux était définitivement en perte de vitesse (« on ne tire pas sur une ambulance »). Confronté au réveil des identités religieuses, en Europe comme dans le reste du monde, alerté par le fait que les religions apparaissent à nouveau comme porteuses d'idéaux et de normes différents de celles et ceux de la société séculière, certains vont jusqu'à craindre un retour du cléricalisme, voire, comme en France, une remise en cause de la laïcité. Face à un religieux sécularisé et qui faisait profil bas, l'anticléricalisme d'émancipation s'était assoupi : il se réveille aujourd'hui comme les religions qu'il veut combattre. Les querelles autour du foulard musulman à l'école illustrent assez bien cette tendance, d'autant plus qu'il concerne la question de l'émancipation de la femme, le statut de la femme étant un point sensible dans les confrontations entre visions religieuses et visions séculières de l'homme et du monde. Bref, il y a toujours, dans notre conjoncture présente, le conflit récurrent entre modernité émancipatrice et religions. Dans ce cas, c'est plus un anticléricalisme de communication : certes, l'on s'exprime, mais c'est pour communiquer une certaine critique de la religion s'inscrivant dans le débat public.

L'anticléricalisme de dérision comme critique iconoclaste de la religion

Mais il y a plus et autre chose et c'est là que se situe le problème. Il y a plus avec cet anticléricalisme de provocation et de dérision typique de l'individu ultramoderne sans attaches qui conçoit sa liberté, notamment d'expression, comme absence de contraintes et droit absolu de dire et de faire tout ce que l'on a envie de dire et faire sans se soucier d'autrui. L'antichristianisme de certains groupes musicaux black metal est certes ludique et artistique, mais il a pu aussi générer des incendies d'églises ou des profanations de tombes. « La société française a choisi, et c'est relativement récent, écrit François Boespflug⁹, d'en finir ou plutôt de dire qu'elle aimerait en finir avec toute police des images, ou

⁹ François Boespflug, *op.cit.*, p. 190.

peu s'en faut. Elle censure désormais l'idée même de la censure, et tient le blasphème pour une notion complètement obsolète, sauf pour réclamer haut et fort, paradoxalement, le droit sacré d'en proférer en des circonstances comme celles que nous traversons. Beaucoup d'affrontements catastrophiques ne doivent plus d'être évités qu'à l'autocensure : il ne reste plus qu'elle. Souhaitons-lui d'avoir d'autres sources que la peur ». Ne risque-t-on pas ici de tomber dans des expressions « gratuitement offensantes » c'est-à-dire comme le considère la Cour européenne des droits de l'homme, des expressions qui « ne contribuent à aucune forme de débat public capable de favoriser le progrès dans les affaires du genre humain »¹⁰. Dans l'antycléricalisme de dérision et de provocation, ne s'exprime-t-on pas plus que l'on ne communique, ne cherche-t-on pas d'abord à se faire plaisir ? Dans ce type d'antycléricalisme, ne cherche-t-on pas à désacraliser pour désacraliser comme d'autres cherchent à profaner pour le plaisir de transgresser ? Le but de l'antycléricalisme de dérision est de choquer des sensibilités, il s'agit d'une critique qui se veut délibérément provocatrice. « Une chose est sûre, écrit encore François Boespflug, la liberté d'expression se caricature elle-même quand elle devient à elle-même sa propre fin et, faute peut-être de savoir quoi exprimer, éprouve à ce point le besoin compulsif de s'affirmer pour s'affirmer »¹¹.

Si l'on est passé d'une critique moderne et émancipatrice de la religion à une critique iconoclaste visant les sensibilités religieuses, n'est-on pas également passé d'une critique religieuse argumentée de la sécularité moderne à une critique iconoclaste de la sécularité ultramoderne ? Autrement dit, ce serait moins l'affrontement de deux argumentaires que le heurt des sensibilités. L'insécurité ontologique de l'ultramodernité occidentale peut engendrer une

¹⁰ Cf. Patrice Rolland, « La liberté d'expression. Sectes, liberté de religion et liberté d'expression (arrêt Paturel du 22 décembre 2005) », in *La France et la Cour Européenne des Droits de l'Homme. La jurisprudence en 2005. Présentation, commentaires et débats*, Bruxelles, Bruylant, 2006 (Cahiers du CREDHO n°12/2006), p. 133.

¹¹ François Boespflug, *op.cit.*, p. 192, qui rappelle par ailleurs que le journal danois ayant publié les caricatures de Mahomet l'a fait « pour tester la liberté d'expression au Danemark » p. 12.

critique gratuite et provocatrice de la religion faisant contraste avec la critique sociale, politique et intellectuelle de la modernité émancipatrice.

L'antisécularisme de dérision comme critique iconoclaste de la sécularité

Il y a plus et autres choses disions-nous. Cet autre chose, c'est qu'aujourd'hui, il n'y a pas seulement les critiques sociales, philosophiques, artistiques et autres de la religion qui reprennent de diverses manières le rapport critique au religieux de la modernité occidentale, mais aussi des critiques religieuses de la modernité occidentale. Grace Davie, sociologue britannique, pense ainsi qu' « il est tout aussi moderne de critiquer le séculier à partir des ressources de la religion que de critiquer le religieux à partir du séculier »¹². Qui plus est, confronté à des expressions religieuses longtemps plus liées à certaines aires culturelles - comme la civilisation arabo-musulmane -, c'est aussi la modernité occidentale qui se trouve questionnée et relativisée par le regard que lui renvoient d'autres cultures. Les critiques religieuses internes et externes de la modernité occidentale à l'âge ultramoderne ramènent les religions dans l'espace public. Elles les ramènent dans la mesure où, de plus en plus, se trouvent mises à l'agenda du débat public et de la décision politique des questions touchant à la façon dont on comprend l'humanité de l'homme (y compris dans sa différence de genre) : questions de bioéthique sur le commencement et la fin de la vie, le clonage, questions relatives à l'homosexualité, à la parentalité, ... Ce retour de la religion dans l'espace de la délibération collective soulève à nouveau la question des frontières du religieux et de la liberté religieuse ainsi que la question de la liberté d'expression par rapport au religieux. Face à une hypersécularité occidentale questionnée par le retour du religieux dans l'espace public, face à cette paradoxale évanescence-résurgence du sacré, il devient peut-être insupportable à certains d'être confrontés à des systèmes de sens pérennes

¹² Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton, Longman and Todd Ltd., 2002, p. 161.

auxquels des gens tiennent. De là peut-être une propension à la provocation gratuite, à la réinvention du sacré par la transgression même du sacré de l'autre.

Les critiques religieuses externes et internes de la modernité occidentale peuvent aussi contribuer à sauvegarder une modernité d'émancipation en la sauvant d'un relativisme généralisé qui la mettrait elle-même en péril. Mais ces critiques religieuses de la sécularité participent aussi à la tendance iconoclaste de l'âge ultramoderne de la modernité. Il s'agit de choquer la sécularité occidentale, de toucher les sensibilités séculières ultramodernes en réaffirmant, par exemple, des conceptions traditionnelles des rapports de genre : à l'iconoclasme séculariste d'une publicité montrant un prêtre embrasser sur la bouche une bonne sœur répond l'iconoclasme religieux critiquant la modernité occidentale en opposant des femmes voilées aux femmes sexistes de la publicité. La scène contemporaine, c'est moins celle de la guerre des dieux que celle de la guerre des sensibilités religieuses et des sensibilités sécularistes, une guerre des iconoclastes dans une culture mondialisée de l'image. A la radicalisation d'un sacré de transgression répond la radicalisation d'un sacré d'interdiction. Ces dérisions et ces provocations gratuites peuvent tout emporter dans leur sillage, aussi bien la modernité dans ses dimensions rationnelles et émancipatrices que les religions comme réservoirs de sagesse et d'élévations spirituelles

Conclusion

C'est dans un tel contexte que l'équilibre à respecter entre liberté d'expression et liberté de religion est à nouveau d'actualité. La liberté d'expression, qu'elle soit séculariste ou religieuse, fait partie des acquis de la démocratie¹³. Mais il y a, de la part des iconoclastes sécularistes, une critique

¹³ François Boespflug écrit à juste titre : « Quoiqu'il en soit, il y aurait grand profit, pour la paix du monde et au nom même de l'intelligence et de la fraternité, à ce que l'on prenne conscience, du côté des médias occidentaux qui se veulent éclairés et prônent la liberté d'expression, que celle-ci, dont on ne dira jamais assez combien elle est foncièrement bonne, peut être d'application ambivalente voire néfaste. Selon l'usage que l'on en fait, elle peut en effet virer à la licence tour à tour provocante ou méprisante, faire le jeu de la xénophobie ou du racisme, ou tourner au contraire, si elle sait se discipliner tant soit peu, à la culture des différences et du respect,

provocatrice de la religion qui n'honore pas la modernité en tant qu'elle est vectrice de rationalité et d'émancipation qui élèvent l'homme et le libère. Comme il y a, de la part des religieux intégristes et fondamentalistes, une critique provocatrice de la sécularité qui n'honore pas la religion en tant qu'elle est vectrice de sagesse et de spiritualité qui élèvent l'homme et le libère. La liberté d'expression doit trouver son chemin entre les intégristes sécularistes de la transgression et les intégristes religieux de la sacralisation, étant entendu que les critiques, aussi radicales soient-elles et qu'elles soient sécularistes ou religieuses, doivent avoir droit de cité en démocratie. Les reconfigurations ultramodernes du religieux, ce sont incontestablement aussi des reconfigurations de la critique séculière des religions comme de la critique religieuse des sécularités.

de la curiosité sans barrière et de l'interprétation plurielle, du métissage des idées et des êtres sans lequel toute tradition s'épuise, ou donner voix à la rébellion, là ou quand il le faut » (*op.cit.*, pp.191-192).