

Sortie de la religion et liberté spirituelle: le devenir de l'islam selon A. Bidar
Naïma El'Makrini* - février 2015

Introduction.....	2
1. Éléments biographiques et parcours intellectuel	2
2. Désacralisation du religieux au profit de l'homme	3
Dépassement de « l'idéologie de la soumission »	3
Passage de l'homme lieutenant à l'homme héritier	4
Dernière apparition du Dieu monothéiste avec l'islam	5
Continuité dans les trois monothéismes et la nécessaire altérité pour une «compréhension de soi »	5
3. Pour une culture de la liberté spirituelle.....	6
Approche hybride pour un self islam	6
L'islam dans l'espace européen	7
4. Sortie de la religion: un phénomène global ?	8
Disparition de l'islam religieux: une tendance irréductible ?.....	8
Révolution existentielle.....	9
5. Vision progressiste de l'histoire de l'humanité.....	9
6. Contextualisation: sources d'influence intellectuelle sur Bidar	10
Conclusion	11
Références bibliographiques.....	13

*Les dossiers documentaires proposent des textes de synthèse relatifs à des parutions et des analyses concernant l'un ou l'autre aspect des réalités de l'islam contemporain, dont la publication est soumise à évaluation critique préalable du comité directeur du CISMOC.

*Naïma El'Makrini est chercheuse-documentaliste au CISMODOC.

Pour citer ce texte : N. El Makrini, *Sortie de la religion et liberté spirituelle: le devenir de l'islam selon A. Bidar*, Dossiers documentaires du CISMODOC, février 2015, 13 p.

Je tiens à remercier le prof. Felice Dassetto et le prof. Abdessamad Belhaj pour leurs relectures et suggestions.

Sortie de la religion et liberté spirituelle: le devenir de l'islam selon A. Bidar

Introduction

À l'instar d'autres communautés religieuses, l'attitude des musulmanes à l'égard des valeurs modernes est complexe et revêt des formes multiples. Certains auront un accueil réservé, d'autres une approche conciliante et d'autres encore auront une attitude de résistance face à une modernité qu'ils considèrent comme un élément exogène imposé par l'Occident. Abdennour Bidar, philosophe français de culture musulmane, est quant à lui persuadé que les sociétés musulmanes « seront converties bientôt par l'esprit du temps » (Bidar A., 2006, p. 203). Cet esprit du temps, qui a bouleversé les sociétés occidentales et leur a permis une progression est celui de sécularisation qui a investi la modernité européenne.

A. Bidar pense qu'un bouleversement radical a également lieu dans le monde arabo-musulman, malgré les oppositions et les résistances aux flux d'idées provenant du reste du monde. Les musulmans sont au cœur de la globalisation et les moyens de communication facilitent cette conversion à « l'esprit du temps » nous affirme-t-il. C'est pourquoi, d'après l'auteur, l'époque religieuse est révolue et « la sortie de la religion se poursuit », non seulement pour l'humanité en général, mais également pour les sociétés musulmanes. C'est d'ailleurs, selon lui, une nécessité historique: l'autonomie progressive de la pensée s'accompagnera de la disparition de la religion pour l'ensemble de l'humanité.

L'intérêt de la pensée de A. Bidar se situe à deux niveaux: l'un concerne, le devenir de la pensée musulmane en Europe, un contexte marqué par une grande diversité d'opinions musulmanes aussi bien que par la radicalisation d'une minorité de la jeunesse musulmane. L'autre concerne l'ensemble du monde musulman où la rencontre entre l'islam et la modernité génère toujours des refus, des turbulences et des re-traditionalisations dans le monde musulman et ailleurs. La question principale serait donc d'esquisser la manière dont A. Bidar dépasse le dilemme lié à la confrontation entre islam et modernité occidentale.

Dans ce texte, nous présenterons d'abord des éléments biographiques et le parcours intellectuel d'A. Bidar avant d'approfondir sa pensée telle qu'elle se dégage dans ses écrits principaux, notamment: *Un islam pour notre temps* (Seuil, 2004), *Self Islam, Histoire d'un islam personnel* (Seuil, 2006), *L'islam sans soumission, Pour un existentialisme musulman* (Albin Michel, 2008) et enfin l'un de ses derniers ouvrages *Comment sortir de la religion ?* (La Découverte, 2012). Nous verrons la profonde évolution de la pensée de Bidar qui l'a amenée à travers une série de rupture à s'éloigner d'abord d'une adhésion institutionnelle au soufisme pour aboutir à un islam subjectif (2004-2008-2010), il franchira ensuite une nouvelle étape à partir de 2012 qui consiste en une sortie de la religion.

1. Éléments biographiques et parcours intellectuel

Abdennour Pierre Bidar est né à Clermont-Ferrand en 1971 d'une mère française médecin convertie à l'islam soufi. Son enfance a été marquée par l'éducation de sa maman de confession musulmane mais également par son grand-père maternel, un communiste athée. Le rôle de sa famille dans son cheminement spirituel et intellectuel s'avère être central. En particulier, sa mère qui l'initie très jeune à la dimension ésotérique de l'islam. C'est tout naturellement qu'il s'inscrit dans la voie soufie, cette éducation spirituelle lui procurant une première formation islamique. Toutefois, il connaît une rupture avec le soufisme à l'âge de trente ans suite à une crise au

sein de la confrérie marocaine Qâdiriyya Boutchichiyya¹ à laquelle il était rattaché. Cette déception de la mystique musulmane va le mener, comme il le dit lui-même, à « couper le cordon ombilical avec la religion ». Il n'en reste pas moins que ce souffle ésotérique vécu pendant son enfance et sa vie de jeune adulte, aura un impact dans son parcours intellectuel, ce qui a non seulement facilité son islam personnel mais aussi sa critique de l'orthodoxie musulmane.

D'après l'auteur, le soufisme en général et la confrérie soufie dans laquelle il était en particulier ne permettaient pas la libéralisation de l'homme et un islam de choix personnel, car selon Bidar c'est surtout un lieu d'obéissance aveugle à un maître. Ainsi, l'humanisme islamique, même sous une forme mystique, ne répond pas à l'exigence moderne d'autonomie par rapport au divin. Il va se réfugier dès lors dans la philosophie occidentale et la pensée rationnelle. Toutefois, cette expérience fut tout aussi négative que l'expérience mystique, raison pour laquelle il développe une pensée qui fait non seulement la synthèse des deux systèmes mais qui va également tenter de les dépasser.

Dans sa volonté de concilier pensée religieuse et pensée rationnelle, il va dans un premier temps prôner une relativisation des fondements théologiques et des valeurs islamiques. Puis, dans un second temps, dans son effort de libérer l'homme et de créer une culture humaniste universelle, il dénonce le manque de liberté dans les sociétés musulmanes et développe une culture de la liberté spirituelle centrée sur l'individu. C'est ce qu'il nomme « Self islam » ou « islam du choix personnel ». Ensuite, toujours dans sa volonté de libéralisation de l'islam, il propose de débarrasser la mentalité religieuse musulmane de la culture de la soumission qui laisse l'homme sous l'éternel statut de serviteur. Progressivement, A. Bidar va privilégier une pensée fondée sur la raison et délaissier la pensée religieuse.

2. Désacralisation du religieux au profit de l'homme

Pour mettre en exergue un processus d'autonomisation par rapport à la tutelle divine, A. Bidar va tenter une relecture de la tradition musulmane en général et du Coran en particulier. Le Coran représente pour lui un livre de réflexion et de méditation qui a pour objectif de mieux connaître l'homme (Bidar A., 2008, p. 268). Nous allons voir comment A. Bidar allie des éléments islamiques qu'il a soigneusement choisis avec des éléments de la philosophie occidentale.

Dépassement de « l'idéologie de la soumission »

Dans son ouvrage, *L'islam sans soumission*, Bidar s'attaque de front à ce qui lui semble être un travers majeur de la pensée musulmane: l'attitude de soumission. Cette attitude rend difficile l'éclosion d'une culture humaniste en islam. Le développement d'une culture humaniste est rendu difficile car l'islam, pense-t-il, est une orthodoxie de la soumission. La mentalité religieuse des musulmans est, d'après l'auteur, dominée par le « primat théologique de la servitude ». L'individu musulman doit acquérir sa souveraineté, cette libération impliquant la sortie de l'individu musulman de sa condition de servitude spirituelle. L'autonomie spirituelle

¹La confrérie marocaine Qâdiriyya Boutchichiyya est une branche de la confrérie soufie Qadiriyya née au XI^e siècle et fondée par le cheikh moulay Abd al Qadir al-Jilani (1083-1166) à Bagdad.

nécessite un changement radical des mentalités religieuses musulmanes. C'est d'ailleurs ce principe de servitude qui engendre et légitime toutes les servitudes dans les sociétés musulmanes, qu'elles soient d'ordre social, politique ou même familial.

La valeur primordiale en Occident est l'humanisme. Bidar soutient que l'humanisme est lié à la civilisation judéo-chrétienne qui met en exergue, d'une part, l'idée selon laquelle l'homme est fait à l'image de Dieu, ce qui a permis à la pensée occidentale d'échapper à la servitude spirituelle et, d'autre part, l'idée de Jésus « fils de Dieu » accordant une place importante à l'homme. C'est d'ailleurs de là que provient la sacralisation de l'homme aujourd'hui (Bidar A., 2006, p. 177). Cet humanisme théocentrique a, par la suite, été sécularisé par les penseurs modernes et est devenu un humanisme anthropocentrique.

Bidar semble omettre que l'islam a aussi un héritage judéo-chrétien. En effet, l'islam, même s'il atteste une certaine rupture avec les deux monothéismes précédents, affirme également la continuité. La théologie musulmane a également promu l'idée de l'homme à l'image de Dieu². C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles les historiens et islamologues évoquent la notion d'humanisme islamique aux 9^e et 11^e siècles. Certes, il s'agit uniquement d'un paradigme humaniste médiéval très limité mais aussi comparable que celui de la civilisation judéo-chrétienne. Si les sociétés musulmanes n'ont pas réussi à développer un humanisme de type moderne, ce n'est pas uniquement pour des raisons théologiques, mais aussi pour des raisons liées au contexte historique.

Selon A. Bidar, si la tradition judéo-chrétienne a permis l'éclosion d'une culture humaniste, c'est également parce que la transcendance divine n'exclut pas une immanence de Dieu. Alors que la pensée musulmane fait plus référence à un Dieu transcendant qu'à un Dieu immanent, d'après l'auteur (Bidar A., 2008, p. 54). Et c'est de la transcendance, que provient la soumission. Cette idée d'A. Bidar semble sous-estimer le fait que le soufisme, qui a dominé les cultures et sociétés musulmanes du 12^e jusqu'au 20^e siècle a largement répandu l'idée de l'immanence divine. Même s'il est vrai que cela n'a pas été suffisant pour mener à un humanisme anthropocentrique.

Malgré cette critique radicale de la transcendance au sein de la pensée religieuse musulmane, A. Bidar pense qu'un humanisme musulman est possible. Pour cela, les musulmans doivent effectuer un travail de réinterprétation de la tradition et chercher au sein de l'islam « une matrice comparable à celle du judaïsme et du christianisme » (Bidar A., 2008, p. 75).

C'est pourquoi il va s'attarder aux deux principes que nous retrouvons largement dans la tradition musulmane pour l'élaboration d'un humanisme islamique. Ces deux thèmes sont: le concept de « *khalîfa* », lieutenant de Dieu et le thème de « clôture de la révélation ».

Passage de l'homme lieutenant à l'homme héritier

C'est à travers la description de l'homme comme « *khalîfa* » dans la tradition musulmane qu'A. Bidar fonde une compréhension de l'islam qui accorde plus d'autonomie à l'homme. La notion *khalîf* se trouve dans le Coran au verset suivant Coran 2 :30 « Lorsque Ton Seigneur confia aux Anges : "Je vais établir sur la terre un vicaire

²Un propos du prophète de l'islam, rapporté par Muslim et Al-Boukhari et reconnue comme authentique : « Dieu a créé Adam à son image ».

"Khalifa " ». La relecture du terme *khalîfa* permet une nouvelle interprétation du rapport de l'homme à Dieu. Alors que la notion de *khalîfa* est généralement interprétée au sens politique, comme lieutenance de la royauté divine, A. Bidar donne une autre signification à ce terme: l'idée de successeur et d'héritier. L'homme, en devenant héritier de Dieu, devient également plus autonome. En effet, l'idée de successeur peut être comprise comme le transfert de souveraineté de l'homme à Dieu.

L'héritage permet le passage d'une toute-puissance divine à une toute-puissance humaine. L'héritage que Dieu lègue à l'homme concerne l'esprit. En recevant « quelque chose de l'esprit de Dieu », Bidar développe une théologie de l'héritage, le thème d'un Dieu qui lègue à l'homme pour se retirer du monde. D'après l'auteur, le Coran est en quelque sorte le testament qui attribue à l'homme le rang d'héritier. De surcroît, le Coran est pour lui à l'origine de l'idée d'un Dieu absent et de la prise de conscience de la souveraineté de l'homme. De sorte que l'idée de l'homme comme héritier de Dieu correspond à une étape dans l'histoire de l'humanité qui nécessite que l'homme prenne conscience de son véritable statut. S'agissant d'une importante responsabilité, il doit aussi se montrer digne de cet héritage.

Dernière apparition du Dieu monothéiste avec l'islam

La notion de serviteur est à maintes reprises répétée dans le Coran, cette notion doit être interprétée - selon l'auteur - comme une étape dans l'histoire de l'humanité

À la suite de l'étude du concept de « *khalîfa* » selon laquelle Bidar privilégie l'idée d'héritier à celle de lieutenance, Bidar analyse l'idée de clôture de la révélation, un thème majeur dans la théologie musulmane. Il l'interprète comme un retrait de Dieu, comme l'entrée dans une ère profane après avoir scellé la prophétie. A. Bidar produit ici une théologie de l'histoire du sacré et avec la dernière révélation c'est la fin du sacré. En d'autres termes, il s'agit de l'abandon des croyances métaphysique et magique au profit de croyances rationnelle et scientifique. La fin de cette époque religieuse est un progrès car elle permet le passage à l'âge adulte de l'humanité.

Le concept de « *khalîfa* », associé au thème de clôture de la révélation, exprime ainsi une libération de l'homme. En effet, cette clôture de la révélation est donnée à l'homme qui devient le successeur de Dieu sur terre. Bidar, en conciliant l'idée de clôture de la révélation à une compréhension de « *khalîfa* » comme successeur, trouve une proximité avec l'idée de l'homme à l'image de Dieu dans le christianisme et le judaïsme.

Continuité dans les trois monothéismes et la nécessaire altérité pour une « compréhension de soi »

Bidar perçoit le monothéisme comme un mouvement historique qui a permis, dans un premier temps, de rassembler l'ensemble des dieux monothéistes en un seul Dieu. Bidar y voit une logique monothéiste: le judaïsme par l'Alliance, le christianisme par la résurrection du Christ et l'islam par la clôture de la révélation. La continuité se situe également dans le rapport entre le bien et l'éternité. Cette vision continuiste de l'histoire entre les trois monothéistes, lui permet d'aller chercher des idées dans toutes les traditions. Par exemple, l'idée de retrait de Dieu se retrouve dans les autres monothéismes, mais l'islam permet de faire de l'homme un héritier. Ainsi, des éléments de compréhension doivent provenir de l'ensemble des croyances religieuses pour une théorie

de dépassement de la religion et de la recherche d'une interprétation universelle. C'est pourquoi, nous pouvons dire qu'A. Bidar fait une histoire sacrée de la mort de Dieu.

La notion d'homme héritier de Dieu permet de garder le rapport à Dieu. Le thème de l'héritage permet quant à lui de développer l'idée de succession. Cela apporte non seulement une nouvelle compréhension spirituelle à l'Occident mais évite également un esprit de revanche et de rupture avec le religieux. De fait, l'apport de l'islam à l'Occident interviendrait au niveau existentiel.

Cela fonctionne également dans le sens inverse; l'Occident pouvant également apporter quelque chose à l'univers musulman. L'apport de l'Occident se situe au niveau de « l'expérience d'un univers de pensée et d'un contexte de civilisation où l'hypothèse que l'homme puisse succéder à Dieu n'est plus absurde, mais concevable » (Bidar A., 2008). Ainsi, selon le philosophe, c'est la philosophie et le contexte occidental qui permettront une véritable libération de la tutelle divine. Les sociétés musulmanes auront accès à la modernité des valeurs et non pas uniquement des structures comme c'est le cas actuellement (Bidar A., 2008, p. 74). Ainsi, une rencontre fructueuse entre l'Occident et l'islam interviendra au niveau de la philosophie.

3. Pour une culture de la liberté spirituelle

Cette notion « d'islam du moi » est une réflexion à laquelle Bidar a consacré un ouvrage autobiographique qui raconte son parcours de recherche de réconciliation intérieure. Il en arrive à la conclusion qu'il doit chercher en lui-même pour donner un sens à sa vie (Bidar A., 2006, p. 173).

Selon lui, chaque individu étant singulier, le rapport au religieux ne peut qu'être qu'unique. L'autonomie de l'individu nécessite de donner la capacité à l'homme de décider par lui-même ce qui est sacré ou ce qui ne l'est pas. Il s'agit du « Self islam » (un islam du moi) représentant « la façon propre à chacun de se rattacher à l'islam » (Bidar A., 2006, p. 82). Par conséquent, chaque musulman doit adapter son islam à sa personnalité spirituelle et à son identité personnelle : l'homme doit être à l'écoute de lui-même et définir ses besoins spirituels en prenant dans la religion ce qui lui convient. Il s'agit d'un travail nécessitant beaucoup de temps car il faut analyser ses besoins spirituels, ce qui implique un « examen de conscience et une méditation approfondis » (Bidar A., 2006, p. 231). L'homme devient gestionnaire de sa pratique religieuse. Pour ce faire, il doit se réconcilier avec lui-même et apprendre à aimer l'humain qu'il est (Bidar A., 2006, p. 131). Selon l'auteur, l'« égo » ne doit être ni refoulé ni combattu (Bidar, 2006, p. 155) et la « nature spirituelle - de l'homme - est d'avancer seul » (Bidar A., 2006, p. 145.).

Le « Self islam » consiste en un choix personnel de pratiques qui conviennent à l'individu. En d'autres termes, il s'agit d'une « intériorisation et d'une individualisation de la loi » (Bidar A., 2006, p. 223). Néanmoins, cela n'équivaut pas à une suppression de la loi. Il s'agit plutôt d'une sorte de tri selon la volonté de chaque individu car, selon l'auteur, aucune pratique religieuse n'a de valeur absolue (Bidar A., 2006, p. 189).

Approche hybride pour un self islam

L'islam historique qui, pour Bidar, fut un islam qui prône la servitude n'a jamais été à « la hauteur du texte sacré » (Bidar A., 2006, p. 17) alors que le Coran peut être un instrument de libération si le musulman parvient se référer au texte pour penser un dépassement de la servitude : une autre anthropologie est possible à

partir du Coran. Afin de sortir de cette éternelle servitude, Bidar nous dit que l'islam est seulement une étape. En effet, la démarche spirituelle implique, d'après la tradition musulmane, le passage de l'islam (la soumission) à *l'imân* (la foi) et ensuite à *l'ihân*, dernière étape représentant l'excellence³. Celle-ci indique l'accomplissement spirituel. Elle est évoquée par le prophète de l'islam provenant, d'après l'auteur, de la philosophie grecque (Platon et Aristote) (Bidar A., 2006, p. 229). Il s'agit pour Bidar d'une excellence personnelle que l'homme doit rechercher en lui-même.

L'islam dans l'espace européen

A. Bidar se perçoit comme un enfant commun à l'islam et à l'Occident. De telle sorte que cette double filiation est l'une des raisons qui l'ont poussé à établir des chaînes de communication entre les deux civilisations. Bidar est également convaincu qu'il partage cette expérience avec la jeunesse musulmane née en Europe.

Pourtant, il n'a pas toujours été favorable à l'Occident, un Occident qu'il a d'abord méprisé, le considérant comme une civilisation « matérialiste » et « spirituellement dégénérée » (Bidar A., 2006, p. 118). Il va toutefois progressivement apprendre à aimer cet Occident. Après avoir longtemps tourné le dos à la philosophie occidentale, il se réconcilie en effet avec cette culture, notamment en relisant et en étudiant les grands philosophes modernes (Bidar A., 2006, p. 175). Sa double appartenance va également le pousser à s'intéresser progressivement « à la question de la place de l'islam dans les sociétés européennes en particulier et dans la modernité en général » (Bidar A., 2006, p. 201).

D'après A. Bidar, l'islam en Europe ne peut être vécu sous sa forme historique et il va nécessairement connaître une transformation. L'islam doit « être radicalement renouvelé par les valeurs modernes de liberté de conscience, d'égalité des sexes, ... » (Bidar A., 2006, p. 151). Il faut une meilleure compréhension du monde contemporain pour trouver le sens car, d'après lui, il n'existe pas de « sagesse intemporelle » (Bidar A., 2006, p. 183). En effet, l'Europe est le lieu privilégié pour l'évolution vers un islam non religieux car nous sommes dans une société libre et sécularisée (Bidar A., 2006, p. 207). Il espère ainsi que « l'islam européen serve de laboratoire et de moteur pour le monde musulman » (Bidar A., 2006, p. 208). Cette évolution ne peut avoir lieu dans le monde arabo-musulman où le progrès est lent, pense-t-il. Par ailleurs, dans ces sociétés, aucun pays musulman n'a connu de véritable expérience démocratique. Cette évolution ne peut par conséquent se développer ailleurs qu'en Europe qui est, selon Bidar, le « seul lieu au monde véritablement sécularisé » (Bidar A., 2006, p. 208).

Il note également que le musulman européen est particulièrement atypique, par rapport aux musulmans dans les pays musulmans, car, très jeune, il se voit confronté au multiculturalisme et au pluralisme. À ce propos, on trouve en Europe un socle commun qui dépasse la diversité religieuse et ethnique. D'après l'auteur, la présence d'une population musulmane dans un contexte sécularisé permet une acclimatation aux valeurs humanistes modernes et offre ainsi les outils pour une compréhension renouvelée de la tradition musulmane et ce d'autant plus que, selon A. Bidar, l'islam dans l'espace européen ne peut être vécu sous sa forme historique. L'islamité d'une personne ne doit pas primer sur le vivre ensemble.

³Il s'agit d'un célèbre *hadith* (dit de Gabriel, l'Archange) qui explique les trois aspects de la foi et religion musulmane.

4. Sortie de la religion: un phénomène global ?

Bidar s'attache à soutenir que la sortie de la religion n'est pas un phénomène lié uniquement à l'espace occidental. La sortie de la religion est selon lui un phénomène universel.

C'est la raison pour laquelle il souhaite désoccidentaliser la sortie de la religion estimant que le modèle occidental de la sortie de la religion n'est qu'une première phase préparatoire (Bidar A., 2012, p. 22). L'Orient doit non seulement venir au secours de l'Occident qui n'a plus de réserve de sens, mais également s'opposer à la conception occidentale de sortie de la religion : le transfert de la puissance de Dieu à l'homme a été mal géré par l'Occident qui a laissé l'homme sans héritage. C'est sur le terrain existentiel que Bidar veut chercher l'avenir de l'humanité et, sur ce terrain-là, l'islam peut apporter sa contribution.

L'islam, comme les autres religions monothéistes, prépare au dépassement de la religion. Mais cette sortie de la religion a la particularité de ne pas se présenter sous la forme d'un désenchantement étant pour Bidar une formule tragique. D'après l'auteur, l'Occident a raté sa sortie de la religion car il n'a pas gardé son rapport avec Dieu (Bidar A., 2008, p. 258). Contrairement à l'islam qui permet de garder le rapport à Dieu à travers la notion d'héritier de Dieu, il ne s'agit pas d'une sortie contre Dieu. La sortie de la religion, selon A. Bidar, est différente de l'athéisme qui est une négation de l'existence de Dieu. Mais Dieu se trouve en l'homme : la sortie est dès lors euphorique et non tragique car, d'après sa formule, « le Dieu qui nous a laissés est un Dieu qui nous a tout laissé » (Bidar A., 2008, p. 263).

Disparition de l'islam religieux: une tendance irréductible ?

Bidar maintient ainsi que la modernisation des sociétés musulmanes présuppose une disparition progressive de la religion, l'islam ne peut être épargné du processus irréversible de sortie du religieux qui est une évolution dans l'histoire de l'humanité. Selon l'auteur, la mort de l'islam religieux aura lieu car les populations musulmanes aspirent à plus de liberté et d'égalité. Aussi, les religions, même si elles résistent, n'auront plus jamais la même place que celle qu'elles occupaient dans le passé (Bidar A., 2012, p. 135).

La religion est un phénomène historique qui a pour objectif de nous montrer le chemin de sa sortie de la religion. D'après l'auteur, « elle vise elle-même sa fin » (Bidar A., 2012, p. 121). La finalité de la religion est de faire prendre conscience à l'homme de sa nature divine. Aucune religion n'a de privilège par rapport aux autres religions. Elles revêtent toutes comme finalité la sortie de la religion. Il s'agit clairement d'une critique faite à M. Gauchet, notamment de son ouvrage *Le désenchantement du monde*. La religion a permis à l'homme de prendre conscience de lui, elle doit maintenant l'amener à être au sommet de son être. De ce fait, la sortie du religieux ne signifie pas son rejet mais plutôt sa réalisation. La religion nous a montré le chemin et elle nous a préparés à l'élévation et à une meilleure conscience de soi.

Pour réaliser ce cheminement il faut, selon Bidar une nouvelle interprétation des textes à partir du contexte actuel, ce qui signifie, pour Bidar, mettre les textes au service de la théorie de la sortie de la religion. Il faut, selon ses propos, « lier la religion et sa sortie dans une intelligibilité commune » (Bidar A., 2012, p. 138).

Révolution existentielle

C'est une humanité créatrice qui permettra une voie de sortie réussie à la religion. L'humanité hérite de la puissance créatrice de Dieu et c'est « l'humanité de l'homme » qui permettra le dépassement du religieux.

L'homme doit pour cela sortir de sa condition de finitude et construire une nouvelle vision spirituelle sans le religieux. Il recherche le « fond non religieux des révélations religieuses » (Bidar A., 2012, p. 60). C'est le principe de transcendance que Bidar considère comme essentiel. Celui-ci permettra à l'homme de trouver la dignité qu'il mérite. C'est véritablement une révolution « existentielle et ontologique ».

Afin d'atteindre nos possibilités créatrices, Bidar pose au préalable certaines conditions qui semblent difficiles à atteindre dans le contexte actuel. Ce dépassement nécessite notamment de ne pas s'inquiéter des moyens de subsistance, de vivre dans un état de droit. La puissance créatrice de l'homme moderne n'a pas été suivie d'un même développement de la sagesse en Occident.

5. Vision progressiste de l'histoire de l'humanité

Tandis que pour Marx, la finalité de l'Histoire est une société sans classes, pour Bidar, elle est l'avènement d'une société sans religion. D'après le philosophe, l'idée de progrès et celle de sortie de la religion vont en effet de pair. Il reprend la thèse selon laquelle le processus de rationalisation s'accompagne d'un affaiblissement du sentiment religieux. Cette théorie du passage à une période post-religieuse est largement fondée sur une conception progressiste de l'histoire. D'après l'auteur, l'histoire de l'humanité connaît un développement linéaire ; c'est ainsi que l'histoire de l'homme n'est que progrès et développement de sorte que l'histoire de l'humanité se trouve dans un mouvement d'amélioration continue de la condition humaine. D'ailleurs, l'idée même de progrès implique un processus vers un idéal. Nous sommes aujourd'hui dans un mouvement historique qui implique nécessairement la disparition de la religion. Non seulement les sociétés évoluent dans le même sens mais ce sens est celui du mieux. C'est pourquoi, la sortie de la religion révèle pour Bidar le progrès de l'humanité.

Ainsi, Bidar fait confiance au temps ; l'homme se perfectionne au cours du temps et il ne nie pas son rapprochement avec la thèse évolutionniste. Il utilise par exemple des notions comme « saut évolutif » et « évolution de l'espèce humaine » (Bidar A., 2012, p. 93). La disparition de la religion est un progrès dans l'histoire de l'humanité car c'est avec des principes humanistes que l'homme devra justifier son action et non par un principe de transcendance.

Pour Bidar, actuellement, nous sommes dans une période charnière entre la longue période religieuse qui nous a préparés à la puissance moderne et la période à venir qui nous sortira définitivement du religieux. L'avènement du progrès total nécessite une révolution existentielle. Il s'agit en pratique d'un projet existentiel et éthique commun à l'ensemble de l'humanité.

Dans l'optique de Bidar, notre puissance d'agir provient des progrès technique et scientifique qui permettront l'infinisisation de l'homme et le sortiront de sa condition de finitude. L'exemple le plus significatif pour illustrer notre superpuissance est internet dans le sens où il s'agit du premier infini dans l'histoire de notre civilisation, qui plus est à la portée de l'ensemble de l'humanité, lui octroyant une infinie accessibilité. Pour

Bidar, c'est d'ailleurs même « le lieu où le processus de sortie de la religion comme saut de la puissance d'agir humain est particulièrement remarquable » (Bidar A., 2012, p. 211). Mais cette puissance créatrice nécessite une dignité créatrice (Bidar A., 2012, p. 221) et c'est aussi bien sur le plan existentiel que politique qu'il est possible de trouver une dignité créatrice qui va permettre à l'ensemble de la collectivité de trouver un fondement commun.

6. Contextualisation: sources d'influence intellectuelle sur Bidar

La démarche intellectuelle de Bidar n'est pas uniquement liée au contexte occidental dans lequel il vit, mais également de la tradition mystique. En effet, déjà enfant, il fut sensibilisé à la dimension spirituelle de l'existence ce qui lui permit de développer plus tard une spiritualité personnelle. Sa pensée fut également influencée - directement ou indirectement - par des auteurs de tradition et de culture musulmanes. Nous allons rapidement voir en quoi l'anthropologie religieuse d'Iqbal, la théorie de la sortie de la religion d'Arkoun, le personnalisme musulman de M. A. Lahbabi et l'existentialisme d'un R. Habashi vont influencer sa pensée.

L'un des penseurs qui a le plus influencé la pensée d'A. Bidar est le poète, philosophe et homme d'action M. Mohammed Iqbal (1875-1938) qu'il considère d'ailleurs comme son père spirituel. Cet intellectuel indien a participé au renouveau de la pensée musulmane au début du siècle dernier. Il s'agit d'un esprit ouvert à la pensée séculière. Son objectif principal est de concilier les principes islamiques avec les outils qu'offrent les sciences modernes afin de dynamiser la pensée islamique et retrouver une vitalité créatrice⁴. Il veut concilier la pensée religieuse et la pensée philosophique. L'approche d'Iqbal qui tente une médiation et réconciliation entre raison philosophique et raison religieuse va fortement influencer A. Bidar.

Un autre intellectuel musulman qui a préparé le champ de réflexion sur la personne en islam est le penseur marocain M. Aziz Lahbabi (1924-1993). Celui-ci développe un personnalisme musulman. Il analyse les conceptions de personne dans l'islam à partir des sources musulmanes qu'il va associer à des éléments issus du personnalisme de la culture chrétienne. Lier au personnalisme d'E. Mounier et J. Lacroix. Pour fonder son personnalisme musulman, Lahbabi interprète la profession de foi en islam comme un moment d'affirmation de la personne. Il explique par exemple que, pour un épanouissement du moi, le musulman moderne doit « chercher à s'épanouir, grâce aux sciences religieuses et sciences profanes » (Lahbabi., 1964, p. 38).

Dans l'univers académique français, l'influence de l'islamologue franco-algérien M. Arkoun (1928-2010) est considérable. Même si A. Bidar précise qu'il n'est pas Arkounien, il affirme pourtant « reprendre le flambeau » d'un penseur comme Arkoun. Au sens où il tente également de faire communiquer entre elles les deux cultures auxquelles ils appartiennent. Néanmoins, l'un est un intellectuel de culture musulmane qui tente une déconstruction de l'islam historique et une sortie de la religion et l'autre un intellectuel occidental qui a baigné dans la mystique musulmane et qui souhaite une sortie de la religion historique en maintenant le sacré. C'est pourquoi, selon les dires d'A. Bidar, l'apport de M. Arkoun sur le plan de la déconstruction critique de l'islam historique reste une référence. Cependant, sa pensée n'est pas complète puisqu'il ne propose rien en

⁴ Cependant, il est important de noter qu'Iqbal, contrairement à Bidar, ne nie à aucun moment les valeurs fondamentales de l'islam même s'il veut les réinterpréter à la lumière de la pensée rationnelle moderne. Ce sont notamment des notions comme « flux créatif continue », « liberté créatrice » qui inspirent A. Bidar. Iqbal, M.(1955). *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve.

termes de construction d'un islam pour un nouvel avenir (A. Bidar, 2010, p.153). C'est cet après-islam que Bidar tente d'ériger en proposant un projet « transcendantalisation » de l'existence fondé sur des principes humanistes.

Enfin, parmi les penseurs ayant tenté une communication entre la philosophie existentialiste moderne et la religion, il est important de signaler la pensée de R. Habachi (1915-2003), un philosophe et théologien libanais chrétien, persuadé qu'une pensée et une identité méditerranéennes sont possibles. Cela nécessite une réconciliation et un dialogue entre les deux rives de la Méditerranée impliquant une rencontre de la philosophie occidentale moderne avec les grandes traditions religieuses.

Conclusion

Abdenour Bidar résume la tâche qu'il s'assigne en la construction de « ce qui pourrait être un islam du XXI^e siècle et, plus généralement, une vie spirituelle adaptée au monde de demain » (F. Berraies, 2010, p. 32). Ce projet ambitieux a pour objectif de faire une synthèse de la pensée islamique et de la pensée rationnelle moderne. C'est d'ailleurs l'un des principaux mérites des écrits d'A. Bidar lui permettant de jongler entre son élan spirituel de départ complété par une formation philosophique profonde.

Cette double appartenance va le pousser à vouloir, au départ, une réforme de la pensée religieuse musulmane. En effet, A. Bidar a traversé un long chemin intellectuel qui l'a mené de la réforme de l'islam à l'élaboration d'une théorie universelle de la sortie de la religion. Dans ses premiers ouvrages, il s'inscrit dans une perspective de réforme de la religion musulmane. Dans un premier temps, il fait un effort de relecture et de compréhension personnelle de la tradition musulmane afin de lutter contre certains aspects perçus comme dépassés ou obscurantistes par rapport au contexte actuel. Après cet effort de réadaptation de la doctrine religieuse, sujet de l'un de ses premiers ouvrages « *L'islam sans soumission* », il va, dans un second temps, développer l'idée d'un islam personnel en invitant le musulman à choisir lui-même sa voie et sa pratique religieuse, notamment dans son ouvrage « *Self Islam* » publié en 2006 dans lequel il nous livre des informations concernant son parcours spirituel personnel. Cet écrit consiste en un témoignage de son expérience personnelle de la foi musulmane. C'est seulement dans un troisième temps qu'il va engager une réflexion sur les moyens d'intégrer l'islam dans la conception occidentale de la sortie de la religion. L'islam peut de cette manière apporter une contribution au modèle occidental de sortie de la religion et ainsi permettre sa « désoccidentalisation » (Bidar A., 2012, p. 142). L'apport de l'islam se situant principalement sur le plan spirituel.

C'est ainsi que sa théorie de la sortie de la religion est conjointement construite à partir des différentes grandes traditions religieuses afin d'éviter une théorie élaborée et imposée par l'Occident. Cela nécessite, d'un côté, une actualisation de la pensée islamique aux principes universels modernes et humanistes. De l'autre côté, l'islam peut, à travers sa sagesse, apporter une ressource de sens pour un projet éthique qui soit universel et qui sacralise l'homme, raison pour laquelle il met dos à dos religion et athéisme, les deux étant en crise. Selon lui, le monde contemporain est dans une crise spirituelle et l'athéisme n'a pas confiance en l'homme car il ne le sacralise pas assez. Après avoir déclaré que la religion appartient à une époque révolue et privilégié une pensée créatrice humaniste centrée sur l'individu universel, ses écrits vont à l'heure actuelle dans le sens d'une sortie globale de la religion, sans nécessairement s'attarder plus particulièrement à l'islam.

En guise de conclusion, la portée et l'influence de la pensée d'A. Bidar sont difficilement mesurables. Cependant, en règle générale, les échos au sein des sociétés musulmanes des partisans d'un islam libéral sont très faibles. L'une des raisons est qu'ils sont très peu visibles, notamment parce qu'ils prennent rarement la parole en public en dehors des cercles académiques. De plus, les conditions d'une diffusion large d'un tel discours et d'une réception plus active ne sont pas encore présentes en force parmi les sociétés musulmanes. Ce n'est évidemment pas le cas en Europe où ces intellectuels libéraux jouent un rôle crucial dans les débats publics. Pourtant, les musulmans européens ne se sentent pas toujours représentés par de telles figures, ce qui invite à poursuivre la réflexion sur le rapport des intellectuels musulmans avec leur public et l'apparition d'intellectuels engagés participant aux débats de société tentant de faire le pont entre une configuration du savoir traditionnel et l'appropriation intellectuelle du savoir moderne, la combinaison des deux champs élargissant l'espace du pensable.

Références bibliographiques

Afkar/idées (2010), Entretiens avec Abdenmour BIDAR par Feriel BERRAIES

BIDAR, A. (2004), *Un Islam pour notre temps*, Paris, Seuil.

BIDAR, A. (2006), *Self islam: histoire d'un islam personnel*, Paris, Seuil.

BIDAR, A. (2008), *L'islam sans soumission: Pour un existentialisme musulman*, Paris, Albin Michel.

BIDAR A. (2011), « Mohammed Arkoun et la question des fondements de l'islam », dans *Esprit*, 2, p. 150-175.

BIDAR, A. (2012), *Comment sortir de la religion*, Paris, La découverte.

HABACHI R. (1957), *Vers une pensée méditerranéenne: philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme*. Beyrouth, Institut de lettres orientales.

HASHAS M. (2013), "Reading Abdenmour Bidar: New Pathways for European Islamic Thought", dans *Journal of Muslims in Europe*, 2, p. 45-76.

HOSS Ch. (2003), *René Habachi: les monothéismes et la paix*, Montréal, Médiaspaul,

IQBAL M. (1996), *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Paris, Du Rocher.

LAHBABI, M. A. (1966), *Le personnalisme musulman*, Paris, Presses Universitaires de France.

VANER S., HERADSTVEIT D. & KAZANCIGIL A. (2008), *Sécularisation et démocratisation dans les sociétés musulmanes*, Bruxelles, Peter Lang