

DE LA COMMUNICATION RELIGIEUSE A LA SPIRITUALITE VIRTUELLE – L'ENGAGEMENT DE L'ESPRIT PUBLIC.

Jacques Philippe NACOULMA

*Université Nazi BONI de Bobo-Dioulasso,
nacphil2@yahoo.fr,*

Paul OUEDRAOGO

*Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest – Unité universitaire à
Bobo-Dioulasso,
pauloueder@yahoo.fr*

Résumé

La mobilisation de la communication et de la spiritualité par les médias traditionnels et modernes présente aujourd'hui un monde marqué par la communication violente, le terrorisme, le fanatisme religieux, des religions sans croyances et des croyances sans religion, une spiritualité sans dieu et des dieux sans spiritualité, une religion et une spiritualité virtuelles. Même l'institutionnalisation d'un Observatoire international du Religieux est incapable de réguler les pratiques religieuses et spirituelles des fidèles et sympathisants. Il se pose alors le problème de la liberté religieuse et spirituelle. L'objectif général de cette réflexion théorique est de montrer que l'engagement de l'esprit public peut rétablir cette liberté religieuse et spirituelle et permettre aussi d'éviter la 'guerre des religieux'. Afin d'atteindre cet objectif, le regard critique scientifique propose une nouvelle approche de la communication religieuse et de la spiritualité qui implique un changement de paradigme : « l'interdisciplinarité » ici convoquée au nom « de la complexité croissante du savoir » (Charaudeau, 2010, p. 197). Quelques principaux résultats présentent la religion comme communication, l'émergence de la communication des institutions religieuses, la spiritualité virtuelle, les limites de cette spiritualité virtuelle, la citoyenneté numérique ou citoyenneté « ordinaire » et, l'engagement de l'esprit public qui est caractérisé par le civisme, le patriotisme. Cet engagement est avant tout moral.

Mots-clés : *communication, religion, spiritualité virtuelle, engagement, esprit public.*

Abstract

Currently, the mobilization of communication and spirituality through traditional and modern media presents a world characterized by violent communication, terrorism, religious fanaticism, religions without beliefs and beliefs without religion, spirituality without god and gods without spirituality, a virtual religion and spirituality. Even the institutionalization of an International Religious Observatory does not enable to regulate religious and spiritual practices of worshipers and sympathizers. This raises the issue of religious and spiritual freedom. The main objective of this key reflection is to show that the commitment of the public spirit can restore this religious and spiritual freedom and also enable to avoid the "war of the religious". In order to achieve this goal, the scientific critical view proposes a new approach to religious communication and spirituality which implies a change of paradigm: "interdisciplinarity" refers to "the growing complexity of knowledge" (Charaudeau, 2010, p. 197). Some main results show religion as communication, the emergence of communication by religious institutions, virtual spirituality, the weaknesses of this virtual spirituality, digital citizenship or "ordinary" citizenship and the commitment of the public spirit which is characterized by civic-mindedness, patriotism. This commitment remains above all moral.

Keywords: *communication, religion, virtual spirituality, commitment, public spirit.*

Introduction

Le *corps*, signifiant primordial de l'homme pour se dire, se situer dans le monde, et situer toute chose par rapport à lui, le *sujet parlant*, centre du discours, et le langage symbolique, sont particulièrement nécessaires pour évoquer le monde des réalités invisibles, et la relation avec le Tout Autre : le langage religieux ne peut *viser* l'indicible et l'invisible qu'à partir des réalités visibles et des mots qui les désignent (Fédry, 2010, pp. 9-10).

Comme on peut le constater, il y a unité de l'action et de la parole, c'est-à-dire que « l'énoncé est performatif » (Austin, 2006). Du coup, l'être humain est traversé par la religion et la spiritualité.

Dans son ouvrage *Des religions à la spiritualité* paru en 2012, Jobin a recensé les définitions de la spiritualité qui ont cours dans les manuels de formation en sciences infirmières, en psychologie, en médecine et en service social et publiés entre 2000 et 2010. Presque toutes ces définitions posent le rapport entre spiritualité et religion sous le mode de la distinction : la spiritualité, ce n'est pas la religion. Dans la majorité des cas, cette distinction est faite sous un registre englobant : la spiritualité, c'est plus que la religion. Entendons, la spiritualité aurait un caractère universel cependant que la religion serait davantage contingente et « accidentelle ». Dans d'autres cas, la distinction entre la spiritualité et la religion est posée en termes d'opposition : la spiritualité, ce n'est pas la religion. Dans ces diverses tentatives visant à cerner la nature de la spiritualité, celle-ci sera présentée comme relevant d'une expérience personnelle, centrée sur l'intériorité et ouverte aux valeurs et à la transcendance cependant que la religion sera surtout définie comme une réalité institutionnelle, dogmatique et moralisatrice (Jobin cité par Charron, 2018). Ainsi, existe-t-il un abîme entre religion et spiritualité. Toutefois cet abîme n'est pas insurmontable dans la mesure où l'interaction entre religion et spiritualité est permanente. Mais le véritable problème qui est posé, c'est la ferveur religieuse et spirituelle dans la vie quotidienne qui engendre des conflits interreligieux. Ces conflits religieux doivent faire l'objet d'un examen critique de la communication religieuse et spirituelle. Cet examen est rendu possible par l'analyse du phénomène religieux comme communication. Cette communication qui est à la fois orale, écrite et numérique, s'est constituée en une « société en réseau » pour utiliser l'heureuse formule de Castells (1998). Malheureusement, cette société en réseau est très vite « corrompue » par l'intolérance religieuse et spirituelle. Afin de rétablir la liberté religieuse par le libre exercice de la « raison critique » (au sens de Kant), on s'intéressera

successivement à la communication religieuse, à la spiritualité virtuelle et à l'engagement de l'esprit public.

1. Méthodologie

L'approche méthodologique repose sur la recherche documentaire en sciences de l'information et de la communication et en sciences humaines et sociales (SHS). On a pris position ici, en faveur de Charaudeau (2010) dans « Pour une interdisciplinarité 'focalisée' ». « L'interdisciplinarité focalisée » dont parle Charaudeau est caractérisée par « l'identité du sujet, la représentation associée à celle d'imaginaire social, la stratégie » (*Ibid.*).

On conviendra avec Charaudeau que l'interdisciplinarité n'est « modèle » préétabli ni une posture à la mode, mais un « état d'esprit », une démarche qui a l'autocritique et la prise de conscience de ses propres limites épistémologiques pour enjeu. De son point de vue, l'interdisciplinarité débouche sur de véritables connexions entre concepts, outils d'analyse et modes d'interprétation de différentes disciplines et sur des problématiques constituant un cadre de questionnement.

Afin de traiter les différentes données collectées, nous avons eu recours à une méthodologie d'analyse thématique (Creswell, 2013), à base de regroupement de mots/expressions/ phrases. Puis, on a organisé une analyse de contenu. L'analyse de contenu est une technique de description objective, systématique et quantitative du contenu manifeste des données afin de les interpréter (*Ibid.*). Le croisement de toutes ces données collectées permet d'obtenir les résultats suivants.

2. Résultats

2.1. La communication religieuse

Mot polysémique, la notion de religion provient du terme latin *religio* définit pour la première fois par Cicéron comme « le fait de s'occuper d'une nature supérieure que l'on appelle divine et de lui rendre un culte » (Cicéron cité par Grondin, 2009, pp. 66-73). Ainsi, la religion consiste à adorer un être surnaturel, c'est-à-dire une puissance extérieure appelée divinité.

Dans *Le Coran*, « le terme *dîn*, qui peut être considéré comme équivalent de celui de *religion*, désigne avant tout les prescriptions de Dieu pour une communauté » (Amir-Moezzi *et al.*, 2007, p. 740-741). En chinois, « le terme *zōng jiào* (宗教), inventé au début du XX^e siècle pour traduire celui de religion, est connoté de l'idée d'un enseignement pour une communauté » (Goossaert, 2007, p. 188). Ici, on peut constater l'existence d'une religion sans Dieu. A ce titre, la religion ne concerne pas la divinité.

Dans une exposition sur la mort tenue au printemps 1996, le Musée de la civilisation du Québec, présentait ainsi l'existence des dieux de la terre :

L'Islam est issu du judaïsme et offre une croyance en un salut auprès d'un Dieu, Allah. Issu du judaïsme, le christianisme offre une croyance en un salut auprès de Dieu qui pardonne et accueille les morts auprès de lui, pour y vivre une vie nouvelle et éternelle. Le judaïsme offre une croyance en un salut auprès d'un Dieu, Yahvé (Dagenais, 1996, p. 1).

Sur ce constat, on peut soutenir que « c'est dans la diversité culturelle que nous découvrons notre commune humanité » (Fédry, p. 8). Par conséquent, on souscrita à l'idée que la communication religieuse reprend à son compte tout discours sur l'existence des dieux de la terre.

2.1.1. Religion et Parole

Selon *La Bible* : « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu » (Jean 1 :1). Par cette parole d'Évangile, la religion de Dieu débute par la communication orale ou le « verbe ». Ainsi, le verbe et Dieu ne font qu'un. Mais dans la société traditionnelle des Sanan du Burkina Faso, Nyamba observait qu'il existe un système de croyance lorsqu'il écrit :

Les Sanan croient en un Dieu appelé Lawa - Lawa veut dire "la pluie" - et Dieu chez eux a, de fait, une connotation de pluie bienfaisante. La pluie bienfaisante signifie les bonnes récoltes ; et les bonnes récoltes annoncent la paix sociale !

De nos jours les religions importées, islam et christianisme, prennent de l'ampleur au point de marquer les relations sociales sur le plan de la communication et de l'expression sociale des Sanan ; par exemple, dans leurs salutations désormais, ils invoquent les noms de Jésus, de Marie ou d'Allah (Nyamba, 2000, p. 10).

Ainsi, en pays Sanan, la religion traditionnelle précède la religion importée. Toutefois de nos jours, les deux religions sont pratiquées sur l'ensemble de la société. On assiste donc à un mélange de religions et à des pratiques multiples du culte. C'est cela le « syncrétisme », car « mélange, fusion d'éléments de plusieurs cultures ou de différents systèmes sociaux » (Lévi-Strauss, 1958, p. 299).

Par ailleurs, le rituel d'imposition du nom de nouveau-né, est un mélange de religions :

En plusieurs endroits, par exemple chez les Bamiléké à l'ouest du Cameroun, le nom du garçon est donné après la circoncision (comme chez les juifs et les musulmans, ces derniers pouvant de plus ajouter le rasage du crâne), tandis que le nom de la fille est lié au perçage des oreilles. Le rite est appelé *shu tese* (envoyer le nom) (Fédry, p.193).

Dans le même ordre d'idées, chez les Songhay-Zarma du Niger:

Le plus souvent, le marabout demande à la mère de choisir entre deux objets (chapelets, etc.) dont l'un représente un nom pris dans la famille du père, l'autre un nom pris dans la famille de la mère. Parfois, c'est la sœur du père qui propose au marabout le choix entre deux bagues dont chacune symbolise un nom. Fréquemment enfin, c'est le père ou le marabout qui choisit directement un nom, le jour de naissance déterminant diverses possibilités... Parfois c'est au moment du sacrifice que le nom est proclamé ; parfois le nom sera crié à l'oreille du bébé (trois fois pour un garçon, quatre pour une fille) ; parfois au contraire on se gardera de dire le nom du nourrisson (De Sardan, 1984, p. 281).

On connaît également l'importance accordée dans *La Bible* à la bénédiction : quand Jacob se fait passer pour son frère aîné Esau afin de se faire bénir par son père Isaac devenu aveugle (Genèse, chapitre 27), il usurpe pour lui et pour tout le peuple qui descendra de lui les bienfaits de la bénédiction paternelle ; celle-ci une fois prononcée, le père berné ne voit aucun moyen de la reprendre pour la redonner à l'ayant droit qu'était Ésaü. (*La Bible* citée par Fédry, p. 50). A l'opposé, la parole de malédiction est suprêmement redoutée. On sait qu'elle est efficace. Une mère offensée par son fils ou sa fille pourra prononcer une parole de malédiction (par exemple en prenant son sein droit dans la main, ou en tapant le sol du plat de la main, voire, dans les cas extrêmes, en se mettant nue). Les conséquences sont redoutées : stérilité, accident, malheur (p. 52). En voici un exemple significatif, tiré d'un recueil de prières traditionnelles africaines au Tchad, avec des témoignages antithétiques. Le premier présente les paroles rituelles adressées à un ancêtre pour lui demander que la vente du coton au marché du lendemain soit d'un bon rapport :

Toi, esprit de mon père, si tu me donnes vraiment la force, que le coton que je vais vendre demain m'apporte beaucoup d'argent. Et si j'ai bien gagné, je viendrai t'acheter un cabri, ou bien un poulet, et je t'en verserai le sang, à cause de l'argent du coton que j'ai bien gagné par la force que tu m'as

donnée pour que je le gagne bien (Fédry et Djiraingué, 1977, pp. 30-31).

On aura remarqué, soutient Fédry, le caractère de « chantage » de cette promesse de sacrifice en cas d'heureux résultat. Plusieurs personnes du milieu ont confirmé que ce genre d'invocation avait bien lieu sous cette forme en pays sar. Pourtant, cette formulation a été contestée par un autre témoin de la tradition, qui la juge choquante et en propose une autre, selon lui, plus authentique. Ici, le recours à l'ancêtre se fait en deux temps : d'abord, une offrande de farine délayée dans l'eau versée sur le bois planté près de la maison représentant l'ancêtre, en implorant de lui une heureuse issue pour la vente de son coton ; ensuite, une offrande de poulet ou de cabri en cas d'heureux résultat (en cas contraire on renouvelle la première démarche). Dans cette seconde version, l'aspect de « chantage » (« Si tu me donnes, je te donnerai ») a complètement disparu. Après enquête, il s'avère que les deux formulations existent bel et bien ; on peut y reconnaître l'expression de ce « travail » dans le champ religieux parcouru par deux forces de sens opposé, l'une tendant vers la manipulation du sacré, l'autre vers le respect du sacré. Ce genre de tension se retrouve dans le christianisme aussi bien que toute religion, le recours à la prière et aux sacrements pouvant exprimer une attitude de respect devant Dieu comme une tentative de la manipuler (p. 64).

A travers ce long argumentaire sur la communication orale, on peut observer que, la parole rompt avec la conception linéaire de la communication pour devenir une communication complexe dans laquelle « le sujet émerge en même temps que le monde. Il émerge surtout à partir de l'auto organisation, où autonomie, individualité, complexité, incertitude, ambigüité deviennent des caractères propres à l'objet. Où surtout, le terme « auto » porte en lui la racine de la subjectivité » (Morin, 2005, p. 53).

2.1.2. Religion et écriture

L'écriture participe de la communication ; étant donné qu'on peut prendre « écriture » au sens très large : « dessins sur lesalebasses, signes sur le corps, traits sur le sol seront alors considérés comme une écriture » (Fédry, 2010, p. 297). On prend également le mot « écriture » au sens strict, qui est aussi le sens le plus courant : une technique de représentation de la parole par une trace laissée sur un support conservable (Hagège, 1985). On prend enfin le mot « écriture » comme un « média inauthentique » (Lévi-Strauss, 1971), qui assure la communication de l'émetteur au récepteur en l'absence de l'un et l'autre.

Historiquement, le premier effort théorique sérieux de l'étude des croyances provient du britannique E.B. Tylor, qui élabore la notion d'animisme. C'est l'âme qui serait au fondement de la croyance religieuse. L'expérience du rêve conduit à croire au dédoublement de l'âme et plus généralement à la présence d'une âme dans les objets inanimés. Etablissant une équivalence entre l'âme et l'esprit humain, l'anthropologue E. B. Tylor construit un modèle qui mène de la catégorie des esprits inférieurs à celles des divinités-espèces et enfin de ces dernières aux divinités qui gouvernent la nature et la vie humaine (Müller et Tylor cités par Copans, 2005, pp. 78-79).

Le totémisme, la prière, le sacrifice permettent d'aborder ce que Durkheim appelle *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Durkheim, 1912, p. 79). Pour Durkheim, à la base de tous les systèmes de croyances et de tous les cultes, il doit nécessairement y avoir un certain nombre de représentations fondamentales et d'attitudes rituelles qui, malgré la diversité des formes que les unes et les autres ont pu revêtir, ont partout la même signification objective et remplissent partout les mêmes fonctions. Ce sont ces éléments permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain dans la religion (p. 6). Ainsi pour Durkheim, la religion « est un système solidaire de croyances et

de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale appelée église, tous ceux qui y adhèrent » (Durkheim, 1960, p. 65).

E. E. Evans-Pritchard (1937/ 1972), énumère une série de questionnements :

A la question « Pourquoi ? » (pourquoi les gens croient-ils en des dieux ou des êtres surnaturels ?), Edward Evan Evans-Pritchard préfère la question « Comment ? » (quelles sont les formes qu'ils donnent à leurs croyances ? Comment cohabitent-ils avec des êtres invisibles ?) : « Je n'ai pas eu pour objet de décrire par le menu toutes les situations sociales dans lesquelles on trouve de la magie, des oracles, de la sorcellerie, écrit Evans-Pritchard, mais d'étudier les rapports que ces pratiques et croyances entretiennent les unes avec les autres, de voir comment elles forment un système d'idéation, et de rechercher comment ce système s'expriment dans le comportement social. ». Evans-Pritchard se préoccuperait alors de savoir « Comment *fonctionne* la sorcellerie ? » « Quels sont les mécanismes qu'elle fait intervenir ? » (Evans-Pritchard cité par Copans, *Ibid.*).

Camelin et Houdart (2010) complètent les questionnements en ces termes :

Comment s'exprime le sentiment religieux ? Quelle en est sa nature ? A quoi ressemble une « religion de près » ? Comment étudier les formes sociales des religions ? Comment regarder tous les acteurs de l'extraordinaire, les esprits, les dieux eux-mêmes ? Comment observer et décrire des systèmes de *croyances* ? Comment des êtres souvent invisibles qui sont *objets* de croyance agissent bel et bien dans le monde ? (Camelin et Houdart, 2010, pp. 90-91).

Albert Piette (1999), se pose plutôt la question fondamentale de savoir comment décrire « l'activité religieuse en train de se faire » ? Dans la même perspective, en conclusion d'une

présentation d'un recueil de textes sur les dieux et les rites, Augé fait une observation en ces termes :

il est [...] remarquable qu'un ouvrage consacré aux dieux et aux rituels nous laisse entendre que les hommes ont davantage besoin de rituels que de dieux, qu'ils s'intéressent plus à leur vie qu'à leur mort, aux événements qu'à la destinée – moins au sens de leur existence qu'à celui de ses accidents (Augé, 1982, pp. 15-16).

Cela conduira l'auteur d'ailleurs, à faire plus tard l'éloge du Génie du Paganisme et à débusquer en quelque sorte la part « païenne » de toute société et de toute religion :

Parler des dieux, des héros ou des sorciers, c'est aussi parler très concrètement de notre rapport au corps, aux autres, au temps, parce que la logique païenne est à la fois plus ou moins qu'une religion : constitutive de ce minimum de sens sociologique qui investit nos comportements les plus machinaux, nos rites les plus personnels et les plus ordinaires, notre vie la plus quotidienne – nos intuitions les plus savantes (*Ibid.*).

Du reste, la *Bible* et le *Coran* sont considérés respectivement dans les religions chrétienne et musulmane comme des « Ecritures Saintes ». Dans l'un comme dans l'autre, toutes ces religions s'étendent et s'enseignent à l'échelle du monde à travers « les systèmes d'écritures » :

Les systèmes d'écriture sont passés de la représentation des mots à celles des syllabes, puis des phonèmes (le plus souvent selon des façons différentes mêlées les unes aux autres) et les moyens de reproduction sont passés des tablettes aux papyrus, au parchemin et au papier, de l'inscription à l'aide d'un stylet à la peinture avec une plume, de l'écriture manuscrite aux blocs d'imprimerie, des caractères mobiles à la presse mécanique, puis à la machine à écrire et à l'ordinateur. Chacune de ces transformations a affecté la société, en modifiant non seulement les caractéristiques mêmes de 'l'industrie de la connaissance',

mais encore la nature de cette connaissance et les processus cognitifs qui lui sont liés aussi bien que l'organisation de la société elle-même (Goody, 1985, p. 99).

Aujourd'hui, l'ordinateur, la dernière trouvaille de l'écriture connaît un essor fulgurant grâce surtout à Internet qui a développé les « technologies numériques ». Celles-ci « permettent de ne plus passer par des intermédiaires professionnels, pour livrer des informations qui semblent essentielles » (Plenel, 2011, p. 6). Dans un contexte où « tout document qui concerne le sort des peuples, des nations et des sociétés mérite d'être connu du public afin qu'il puisse se faire son opinion, juger sur pièces, choisir pour agir, influencer sur les affaires du monde et sur la politique des gouvernements » (p. 4). A cette fin, Libois (1994) peut écrire :

Le « nouvel espace public » est dès lors défini comme « médiatique » parce que l'opinion d'un groupe ou d'un individu y est diffusée grâce à un medium quelconque (presse, télévision hertzienne ou par câble, radio, etc.) et 'adresse à un public plus large que le groupe initial, virtuellement indéfini – le propre de la diffusion de point à masse. (Libois, 1994, p. 58).

De ce fait, l'écriture numérique permet des mutations de l'espace public.

2.2. L'émergence de la communication des institutions religieuses

La communication est devenue un outil essentiel de gestion pour la religion comme pour toute institution. Tout comme la politique, l'économique, le culturel et le social se définissent dans et pour les médias, l'institution religieuse ne peut plus échapper à l'attrait de la médiatisation (Dagenais, p. 2). A ce titre, selon *Le Curious Lab'* du 15 décembre 2017, la communication des institutions religieuses est la communication effectuée par des mouvements religieux. Elle peut être interne, c'est-à-dire à destination des fidèles pour conserver la cohésion

du groupe et ancrer les préceptes de l'institution. Elle peut être externe pour, par exemple, attirer de nouveaux adeptes et recueillir les fonds nécessaires pour survivre et se développer. Selon la même source, la communication des institutions religieuses est délicate, presque tabou car elle est souvent associée à du prosélytisme et l'objectivité des personnes l'analysant est régulièrement remis en question.

Avec l'évolution des moyens de communication et la mondialisation, nos savoirs et connaissances sont étayées. Nous sommes également conscients que plusieurs religions et doctrines existent. Pour cette raison les institutions religieuses doivent communiquer davantage pour étendre leur influence et faire face à la concurrence. Pour ce faire, les religions recourent de plus en plus de nos jours aux médias interactifs, c'est-à-dire, aux « nouveaux moyens de création et de communication » (Lévy, 1997). Selon ce dernier en effet, « les nouveaux moyens de création et de communication pourraient aussi renouveler profondément les formes du lien social dans le sens d'une plus grande fraternité, et aider à résoudre les problèmes dans lesquels se débat aujourd'hui l'humanité » ; nous passons à « une autre humanité », à une nouvelle forme d'intelligence, « l'intelligence collective » (Lévy, 1997, p. 9, 11 & 29). Il évoque la naissance d'une nouvelle espèce de « cité intelligente » (p.65). Dans ce sens, le philosophe invite à utiliser le « cyberspace » : un nouveau milieu de communication, de pensée et de travail pour les sociétés humaines. A son avis, les nouveaux moyens de communication permettent aux groupes humains de mettre en commun leurs imaginations et leurs savoirs. Forme sociale inédite, le collectif intelligent peut inventer une « démocratie en temps réel » (Lévy, 1997). Son objectif recherché est de situer le passage à la « cyberculture », dans la perspective plus générale de l'évolution culturelle. Selon l'auteur, il n'est pas possible, en effet, de comprendre la métamorphose technologique, économique, politique et spirituelle que nous sommes en train

de vivre si nous ne la replaçons pas dans la dynamique fondamentale qui lui donne un sens.

Pour Lévy, nous considérons la société humaine dans son ensemble comme une intelligence collective transcendant les individus et les époques. Cet être invisible et plus grand que chacun de nous évolue. Génération après génération, sa croissance crée et transforme, du même mouvement, un monde pratique et un univers de représentations (Lévy, 2002, pp. 74-80). Finalement, Lévy conclut à l'idée de « cyberdémocratie » dans laquelle les internautes ne sont pas seuls face à l'océan informationnel. Ils se regroupent en communautés virtuelles souvent organisées autour de sites ou de portails aidant à la navigation dans des zones particulières de l'espace sémantique. Cet espace est plus vaste que celui de l'ancienne sphère culturelle et les modes d'orientation et de repérage (en amélioration constante) y sont plus fins, plus précis, plus vivant... à condition qu'on y prenne le temps de les apprendre et de s'intégrer aux communautés virtuelles qui peuvent y donner accès (p. 66).

Selon le *Réseau Relicom* « Communication et espaces du religieux » (2011), le numérique influence non seulement la communication des institutions religieuses dans la forme et entraîne un bouleversement organisationnel et procédural de ces dernières, mais il introduit également de nouvelles méthodes scientifiques dans les études sur le religieux. A cette fin, le religieux se structure et se nourrit de la communication qui le fonde et le publicise. Dès lors, les religions font la rencontre de la communication, à la fois dans ses dispositifs techniques, dans la conception du débat public, et du travail discursif, dans la prise de conscience de la question de la visibilité et du témoignage, confrontées soit à la nécessité d'une rénovation de leur discours, pour le rendre un peu conforme à ceux de la modernité tardive, soit d'une réaffirmation de ses formes traditionnelles restituées les plus ancrées dans la culture. Cette

communication vient alors renouveler et tenter d'amplifier une communication qui se donne comme première, dont les hommes et les textes se pensent médiateurs, l'exposant au regard public d'une société critique et apte désormais à parler.

La communication des institutions religieuses implique aussi la « communication sur la communication », c'est-à-dire la « métacommunication » :

le couple indice/ordre va devenir, par un léger gauchissement, un rapport entre l'aspect « contenu » et l'aspect « relation » du message (« l'aspect « ordre » désigne la manière dont on doit entendre le message et donc en fin de compte la *relation* entre les partenaires »). L'aspect « ordre » ou « relation » du message peut donc être considéré comme un second message, englobant le premier et spécifiant comment celui-ci doit être appréhendé (par exemple, comme un ordre, une plaisanterie, une injure). Bateson d'abord, Watzlawick et ses collègues ensuite, parleront ainsi de communication sur la communication, de *métacommunication* (Winkin, 2001, p. 60).

D'où la nécessité d'établir une connexion entre « Indice et ordre » ; « contenu et relation » ; « communication et métacommunication » chez Watzlawick et ses collègues (Winkin, *Ibid*). Selon ce dernier, le couple digital/analogique renforce encore l'opposition entre verbal et non verbal, contenu et relation. Une information sur le monde extérieur peut être codifiée et entrée dans une machine par un certain nombre d'opérations fondées sur une logique binaire. On parle d'information *digitalisée* (...). Un second type de machine travaille sur des données qui représentent le monde extérieur de façon *analogique* (...). La communication analogique serait ainsi le mode de communication sur les relations, tandis que la communication digitale serait le mode de la communication sur les choses (sur le contenu). Tout message impliquerait ces deux modes complémentaires d'information (Winkin, pp. 61-62).

Tout ce long argumentaire vise à rendre compte du fait que la communication des institutions religieuses n'est pas que transmission de message ; elle est aussi et surtout générationnelle et intergénérationnelle. « Une génération correspond à un cercle assez étroit d'individus qui, malgré la diversité des autres facteurs entrant en ligne de compte, sont reliés en un tout homogène par le fait qu'ils dépendent des mêmes grands événements et changements survenus durant leur période de réceptivité » (Dilthey, 1924 p. 42).

2.3. La spiritualité virtuelle

Il s'agit ici, « De la mobilisation de la communication numérique par les religions », en contexte où les technologies numériques de l'information et de la communication (TNIC) sont « mobilisées aujourd'hui de la sorte par des groupes religieux, des mouvements spirituels et des sectes pour mettre en circulation des prières, transmettre des informations pour la pratique rituelle, diffuser une connaissance juridique, enseigner ou apprendre le rituel et le dogme, partager des interprétations, donner à voir des signes, des images ou des événements, et inviter à les rejoindre » (Douyère, 2015, pp. 1-2). A ce titre, des auteurs parlent de « théologie d'Internet » ou de « cyberreligion » (Mayer, 2008 ; Cottin et Bazin, 2003).

Pour notre part, on souscrit à ces différences approches pour mieux apercevoir la puissance « du préfixe « cyber-e-télé » censée fournir un cadre de pensée, une grille de lecture de la réalité singulière mais à prétention totalisante. Malgré la particularité de cette vision, elle doit permettre d'interpréter toute la réalité et de la transformer » (Pejout, 2001-2002, p. 113).

2.3.1. [Cyber-e-télé] Religions

Dans *Internet et religion* (Mayer, 2008), montre comment le Web ne change peut-être pas encore la manière de croire, mais crée de nouvelles possibilités et lance aussi aux institutions religieuses quelques défis. En effet, Mayer, rédacteur en chef du

site Religioscope et directeur de l'Institut Religioscope explore les recoins parfois les plus inattendus du cyberspace pour comprendre quelles transformations le développement d'Internet entraîne pour les religions, et quelles perspectives cela ouvre pour l'avenir. Pour lui, Internet crée de nouveaux moyens pour des communautés religieuses d'offrir une vitrine au monde : rien d'étonnant si des sites de cyberfatwas et, plus largement, des sites offrant des conseils spirituels dans toutes les traditions religieuses rencontrent un certain succès : l'anonymat constitue en effet un atout du Web, permettant de poser des questions sans se gêner, estime Mayer. Ainsi par exemple, la pratique religieuse en ligne peut se borner à retransmettre des célébrations d'un culte, exactement comme cela existe déjà depuis des années avec des retransmissions télévisées de services religieux. Mais certains sites s'efforcent de mettre à profit le caractère interactif du Web : parmi les cas les plus intéressants, l'auteur cite les *pujas* en ligne que proposent certains sites hindous, avec l'intégration d'éléments sonores et la possibilité, à l'aide de la souris, de présenter devant l'image divine des offrandes virtuelles ou de mouvoir une flamme virtuelle; l'importance de la dimension visuelle dans l'hindouisme favorise bien entendu ces expériences.

D'après Mayer, certains sites, notamment chrétiens, proposent des cultes en ligne "à la carte": c'est en particulier le cas de cyberéglises, qui n'existent que sur Internet, comme l'**Alpha Church**, qui se décrit comme une "Église chrétienne globale en ligne". Le fidèle choisit lui-même des éléments pour composer son culte et le célèbre où il veut et quand il veut. Dans le même ordre d'idées, Kirschleger (2015) s'intéresse au développement du site francophone protestant *Jesus.net*. alors que Mottier (2105) se préoccupe à la mobilisation du numérique dans l'évangélisation et le culte au sein d'une église pentecôtiste charismatique.

Dans *When Religion Meets New Media*, Campbell évoque le judaïsme, étudié en Israël, spécifiquement dans les

communautés orthodoxes, et à l'islam turc. Elle conçoit dans sa recherche une nouvelle assise théorique, celle de la mise en forme socio-religieuse de la technologie (*religious-social shaping of technology*), qui suppose d'examiner la tradition historique, les valeurs contemporaines et objectifs d'une religion, la façon dont l'innovation technologique se trouve négociée et les discours justificatifs de l'appropriation. Abordant le judaïsme orthodoxe, l'auteure montre la résistance à la technologie, et les tentatives de « cachérisation » de l'internet. Pour l'islam, Campbell montre le souci de créer une « umma digitale », et les tentatives de centralisation, comme en 1997 avec le site qatari *Islam online*. L'islam tend à faciliter la pratique religieuse par la technique, spécialement par le calcul des horaires de prière suivant la localité de l'orant, des alertes de prière, ou la recherche de la direction de La Mecque. Ces dispositifs permettent également l'étude du Coran. Ainsi s'établit d'après la chercheuse le façonnage socio-religieux de la technologie.

Campbell estime au passage que ces technologies permettent de séduire une jeunesse connectée cherchant à négocier identité culturelle et religieuse, et que la technique permet aussi de remettre en forme des rituels religieux traditionnels. Un travail de labellisation et de prescription des usages s'opère dans les mouvements religieux. Dans le courant de l'« e-évangélisme » (évangélisme numérique), par exemple, apparaît un mandat religieux d'évangélisation qui requiert l'utilisation de ces outils. Un cadrage organisationnel de l'internet pointe souvent. Parfois, ces techniques permettent l'émergence d'un mouvement de contre-culture religieuse (mouvement protestant dit de l'Église émergente, *Emerging Church*, dans la tradition des *Jesus People* des années 1960.

Campbell étudie également la régulation progressive du téléphone portable dans le judaïsme. Elle suggère aussi des pistes de recherche : analyse des usagers et de leur expérience,

étude des pratiques notamment dans les religions asiatiques (Campbell, 2010, pp. 117-190).

Du reste, pour Campbell, une nouvelle forme de « religion en réseau », ou religion réticulaire, apparaît, s'établissant sur un réseau d'interactions plus que sur des communautés instituées (Campbell, 2015, pp. 95-124).

2.3.2. Les limites de la spiritualité virtuelle

Les religions, se formant de la communication et de la transmission de l'information, dogmatique et rituelle, ainsi que de la suggestion qu'elles opèrent de la présence du divin, ont utilisé l'ensemble des moyens d'information et de communication, dès leur naissance : ceux-ci ont contribué à construire un espace de signification socialement partagé et à accroître leur emprise, par le texte, le rite, le discours et l'image (ou son absence), suscitant ou mettant à distance l'affect, invitant à une communication avec des êtres non visibles, contribuant, par cette diffusion, à une régulation de l'espace social, fortement différencié et structuré (Douyère, *Ibid.*). Ainsi constate Dagenais, aujourd'hui les guerres de religion se perpétuent encore dans certaines parties du globe. Le fanatisme religieux n'a jamais cessé d'exister. On tue au nom de l'intégrisme islamique. On s'entretue autour de la symbolique d'un lieu du culte. On tue au nom d'un idéal ethnique qui recoupe des différences de religion. Et on tue au nom du christianisme (le cas des cliniques d'avortement). Pour l'auteur, aujourd'hui, le terme même de religion couvre un vaste horizon. Après avoir dressé une frontière entre religion et magie chez les peuples sans écriture, on hésite aujourd'hui à regrouper sous un seul vocable l'univers de la spiritualité. Car la spiritualité peut exister sans Dieu et Dieu sans spiritualité. Et la croyance en un Dieu peut s'exprimer à l'extérieur de la religion ; tout comme la pratique de la religion peut s'effectuer sans véritable croyance. D'après Dagenais, les voyages du pape à l'étranger constituent de véritables événements médiatiques. Les télévangélistes

américains ont élevé la religion au rang de spectacle. L'intégrisme islamique utilise le terrorisme comme forme de discours. Et les multiples sectes orchestrent leur devenir par des stratégies de communication bien structurées (pp. 2-3). Sur ce point, le terrorisme doit être appréhendé comme une « pathologie de la communication » (Derrida et Habermas, 2004). En effet, pour Ferragu (2019), le terrorisme est une violence à dimension politique qui se fonde sur une idéologie qu'il s'agit de répandre de manière spectaculaire. Comme tout spectacle, cette violence suppose une mise en scène ainsi qu'un public chez lequel on espère susciter une émotion, en l'occurrence la terreur, cette peur qui fige et abolit la raison. Pour Ferragu, le terme même *terrorisme* est une arme rhétorique plutôt qu'une réalité objective : le terroriste est l'adversaire auquel on dénie l'usage légitime de la violence.

Aussi la plupart des terroristes se présentent-ils non pas en tant que tels, mais comme des résistants, des libérateurs ou bien des soldats d'une cause nationale, religieuse ou politique. Le souci du public transparait également dans cette forme de légitimation. Pour l'auteur, le terroriste utilise « les médias comme armes » : l'avènement de nouveaux médias, radio et surtout télévision, puis internet, modifie la question du public ainsi que l'interaction avec celui-ci. Les médias relaient l'attentat, et donc la terreur, élargissant d'autant la notion de public. Ce qui engage les organisations terroristes à les intégrer dans leur stratégie et leur appareil militaire. De ce fait, la réflexion de Margaret Thatcher selon laquelle « Nous devons trouver les moyens de priver les terroristes et les pirates de l'air de l'oxygène de la publicité dont ils dépendent » reste d'actualité (Thatcher cité par Ferragu, *Ibid.*).

La régulation de la communication religieuse n'est donc pas une tâche facile à opérer, même lorsqu'il est institué un *Observatoire International du Religieux*. En effet, pour Leboucher (2021), l'articulation mouvante entre médias et religion reconfigure les relations de pouvoir, et l'Afrique participe à cette dynamique.

En son sein, le Nigéria exerce son influence religieuse au plan régional, voire continental. L'auteur appréhende un développement de la communication religieuse via les réseaux sociaux, fluides et résistants aux tentatives de régulations étatiques. Il constate également que, en pratique, le projet de loi de l'État de Kaduna est destiné à encadrer les activités religieuses prosélytes dans l'espace public. Ce projet, dit-il, stipule une identification claire des prêcheurs de rue, devant recevoir une licence avant d'exercer, de la part de la *Christian Association of Nigeria* (CAN) pour les chrétiens et de la *Jama'atu Nasril Islam* (JNI) pour les musulmans. De ce fait, le texte pourrait avoir pour conséquence un renforcement de la légitimité de ces deux grandes organisations, certes représentatives des deux camps mais pas de leur intégralité. Par exemple, *Christ Embassy* ne fait pas partie de la CAN tandis que du côté de l'Islam, les chiïtes rejettent l'autorité de la JNI. Ils sont regroupés au sein de l'*Islamic Movement of Nigeria* et en décembre 2015, un *clash* les a opposés à l'armée. Leur leader, *Ibrahim El-Zakzaki*, est depuis incarcéré. Le mouvement chiïte contourne cependant l'interdiction dont il fait l'objet grâce à Internet, comme dans le cas de *Christ Embassy*. A nouveau, en ce qui concerne le groupe radical *Boko Haram* (BH), qui a fait allégeance à l'*Islamic State of Irak and Syria* (ISIS) alias Daesh, la communication passe aussi par Internet, et dans la dernière phase digitale, BH utilise des sites comme Youtube et Twitter. Conclut-il, un développement de la communication religieuse via les réseaux sociaux, fluides et résistants aux tentatives de régulations étatiques ; la connaissance précise de la culture religieuse promue par ces nouveaux médias est d'autant plus stratégique que le Nigeria occupe une place de choix dans les enjeux contemporains à la croisée du politique et du religieux. C'est donc à juste titre qu'Ascott (1995), déclarait que la réalité virtuelle corrompt, la réalité absolue corrompt absolument.

2.4. De la spiritualité virtuelle à l'esprit public

Les limites de la spiritualité virtuelle invitent à une « rupture épistémologique » afin d'opérer un changement de mentalité. D'où le secours et le recours à la citoyenneté numérique. De fait, il faut envisager la citoyenneté numérique comme une « relation à l'ordre politique au sens large, relation médiatisée par les technologies numériques, et dont les formes, les lieux et les enjeux varient dans le temps et dans l'espace » (Greffet et Wojcik, 2014, p. 152). Cette acception de la citoyenneté numérique « suppose une redéfinition des droits et devoirs des **citoyens** autour des appropriations des technologies numériques » (Greffet, 2022) ; elle se caractérise par « la capacité à participer à la société en ligne » (Mossberger, Tolbert et McNeal, 2008, p. 1).

On le voit, dans un contexte contemporain où les technologies numériques font partie intégrante de l'accès à l'information, des relations de sociabilité et plus généralement de l'organisation sociale, la citoyenneté numérique se conçoit alors comme une extension de la citoyenneté « ordinaire » (Greffet, *Ibid.*). Cette citoyenneté ordinaire est comparable à la « laïcité », dans le sens où le terme laïcité désigne le cadre juridique d'une société qui refuse la tutelle d'une religion sur les affaires publiques et qui respecte la liberté de conscience, les lois des hommes primant sur celles des religions (Le Cornec, 2017). C'est dans ce contexte spécifique que Nadeau évoque la notion d'« esprit public », définit comme un élan vers la primauté de l'intérêt collectif, un souci du bien-être commun, par opposition à l'intérêt particulier (Nadeau cité par Marieke, 2017). Pour elle en effet, l'esprit public est un terme voisin du « civisme », du « patriotisme ». Il serait idéalement l'esprit de tout le monde qui animerait la république, l'« Esprit conforme à l'intérêt de tous » (*Ibid.*). Dans ce sens, d'après Ozouf, l'épithète *public* à lui seul (toujours employé au singulier), conjure la multiplicité des opinions et permet au substantif qu'il qualifie d'échapper à la division : l'opinion publique, opinion des hommes éclairés, n'est

donc pas l'opinion passive, sauvage et divisée de la multitude. Ainsi, l'esprit public n'est pas l'attitude cumulée d'individus divers aux attentes et aux comportements opposés, mais bien une disposition commune à des *citoyens éclairés* (...). L'adjectif *public* est alors doté d'une dimension idéologique forte. Lié à l'idéal, que certains dénoncent comme une illusion, d'un possible consensus national, l'esprit public est un concept unificateur, garant d'une unicité rassurante, qui conjurerait enfin « la nature conflictuelle de la vie sociale », et il est l'indice du retour en force du « rêve archaïque d'une unité parfaite de la communauté et de ses guides, d'une absorption complète des individus dans la citoyenneté ». L'usage du terme disparaîtra à mesure que s'effondrera justement ce mythe du « public » comme communauté parfaite, indivisible et collectivement responsable (*Ibid.*).

Cependant, la formation de l'esprit public suppose un préalable qui est celui de l'« éducation ». En réalité, il s'agit « De la « publicité » de la raison aux différents publics » (Ruby, 2019). Selon ce dernier, les expressions – « amener la culture » au public ou « amener le public » à la culture, « aider » ceux qui « ne savent pas », « réveiller » ceux qui sont « amorphes » ou « passifs » - ne sont certes pas innocentes. Mais pour qu'elles aient de la prégnance et qu'elles confortent une telle mission, il faut que l'on croie en l'existence d'un public et qu'il soit déclaré « ignorant », « incompetent », « passif », de telle sorte qu'en retour il puisse être du devoir de quelques-uns, une « élite », de se pencher sur lui et de le conduire vers la vérité, le bien ou le beau.

D'après Ruby et on convient avec lui, une partie des réponses à ces questions portant sur la manière de parler du public et la justification des formules qui l'enserrent se retrouvent dans les écrits de Kant. Selon Kant en effet, pour chaque activité il est un public en droit (universel) formé par ceux qui suivent purement les règles (l'élite des savants, philosophes, juristes...), et un

public en fait, ignorant, arbitraire, grossier. Quoique le second doive pouvoir rejoindre le premier à condition que ce dernier prenne la peine de l'éduquer. Pour ce faire, la conduite de la raison humaine doit être rapportée intrinsèquement à la nécessité d'une « critique ». Si la raison n'est pas soumise à elle dans ses différentes activités (science, morale, droit, esthétique), elle tombe dans le dogmatisme concocté dans le secret des officines ou le scepticisme individuel, et renonce à l'universel, ce qui est contradictoire. A l'encontre de ces dérives, la raison doit se faire critique de soi-même, s'exercer à connaître ses limites en jouant par rapport à elle-même le rôle d'un tribunal susceptible d'énoncer ce dont elle est capable ou non, afin de ne pas errer ou tomber dans des prétentions illégitimes. Pour remplir entièrement son rôle, la raison doit soutenir ce libre examen dans chacune de ses activités : la connaissance, l'éthique, le droit et l'esthétique. En chacune d'elles, elle doit refuser de se soumettre au fait et indiquer le droit, la manière dont une activité peut se produire pour être scientifique, doit prendre une forme morale, doit dessiner un monde légal commun ou saisir le beau pour valoir universellement. Dans ce dessein, la critique déploie publiquement des exercices préliminaires qui se font négatifs : ils préservent la raison des erreurs ; et positifs : ils encouragent l'usage légitime de la raison. Elle obtient ce résultat en recensant les concepts et les principes *a priori* de la raison. Ils sont dits alors « transcendants », Kant (1781 ; 1788) appelant ainsi ce qui relève de la forme universelle de la raison. (Kant cité par Ruby, *Ibid*)

On pourrait ainsi avancer que la formation de l'esprit public est une activité rationnelle. A cette fin, l'esprit public revendique « l'engagement dans l'interaction » : « l'engagement dans l'interaction est bien un engagement moral. Participer à la communication, c'est entrer dans l'économie archaïque du « donner-recevoir-rendre » (Winkin, p.272). Une autre reformulation est proposée par Carey, qui parle de « vision rituelle de la communication » : « Une vision rituelle de la

communication s'intéresse non au déploiement des messages dans l'espace mais au maintien de la société dans le temps, non à l'acte de transmettre de l'information mais à la représentation des croyances partagées » (Carey, 1989, p. 18). Diarra et Leguy déclarent : « Ensemble, énonciateur et énonciataire construisent le sens à la manière de villageois qui hissent de concert le toit d'un grenier pour le protéger de la pluie, en écho à ce que dit le proverbe : 'Une personne seule ne met pas le toit d'un grenier'. » (Diarra et Leguy, 2004, p. 118). Dit autrement, « l'union fait la force dit-on ».

Conclusion

La réflexion rapportée dans cette recherche fondamentale justifie que l'engagement de l'esprit public est un engagement dans l'interaction. Effectivement, tout au long de cette recherche, il a été démontré que, la notion de religion est polysémique et revêt des caractéristiques verbales, écrites et numériques. Il apparaît également que la communication des institutions religieuses ne peut plus échapper à l'attrait de la médiatisation. Il en ressort aussi que le numérique influence non seulement la communication des institutions religieuses dans la forme et entraîne un bouleversement organisationnel et procédural de ces dernières ; il introduit également de nouvelles méthodes scientifiques dans les études sur le religieux. Mais malheureusement, aujourd'hui les guerres de religion se perpétuent encore dans certaines parties du globe. Le fanatisme religieux n'a jamais cessé d'exister. Pour toutes ces raisons, il est impératif de recourir à l'esprit public qui est un acte moral, patriotique et civique pour préserver la cohésion sociale, assurer la tolérance religieuse et la liberté.

L'innovation majeure pour le thème abordé est de proposer l'engagement de l'esprit public en vue d'échapper à l'ignorance par l'usage critique de la raison, de vaincre la communication violente, le fanatisme religieux, la guerre des religions et

d'accorder à tous les croyants et sympathisants la liberté religieuse.

Les limites objectives du travail sont que, la présente recherche est théorique. Par conséquent, on ne dispose pas des données de « terrain », c'est-à-dire des entrevues et des données statistiques. Les perspectives de recherche concernent l'objet et le fondement de liberté religieuse et de la spiritualité, la liberté religieuse et la relation de l'homme à la divinité, la liberté des groupes religieux et spirituels, la spiritualité et la liberté religieuse de la famille, la responsabilité humaine à l'égard de la liberté religieuse et de la spiritualité, les limites objectives de la liberté religieuse, la formation à l'usage de la liberté et de la spiritualité.

Références bibliographiques

Bibliographie

Amir-Moezzi M. A. (dir.). (2007). *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont. Paris : Coll. « Bouquins », 981 p.

Auge M. (1982). *Génie du paganisme*. Paris : Gallimard, 467p.

Camelin S. et Houdart S. (2010). *L'Ethnologie*. QUE SAIS-JE? Paris: PUF, 127 p.

Campbell A. H. (2010). *When Religion Meets New Media*. New York: Routledge, 232 p.

Campbell A. H. (2015). « Les relations entre religion en ligne et hors ligne dans une société en réseaux ». Trad. Birkan- Bertz C. Dans Dutei-Logata F. Jonveaux I., Kuczynski L. et Nizard S. (dir). *Le religieux sur internet*. Paris: AFSR, L'Harmattan, pp. 95-124.

Carey J. (1989). *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. Boston: Unwin Hyman, 241 p.

Charaudeau P. (2010). « Pour une interdisciplinarité "focalisée" dans les sciences humaines et sociales », *Questions de communication* n°17, pp. 195-222.

Charron J-M. (2018). « Les études en spiritualité : hommage à Jean-Claude Breton », in *Revue Théologiques*, Vol. 26, N°2, pp. 7-12.

Copans J. (2005). *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*. Paris : Amand Colin 2^e édition, 128 p.

Cottin J. et Bazin J-N. (2003). *Vers un christianisme virtuel ? Enjeux et défis d'Internet*. Genève : Labor et Fides, 145 p.

De Sardan J-P. (1984). *Les sociétés Songhay-Zarma (Niger-Mali) (Hommes et sociétés)*. Paris : Karthala, 305 p.

Diarra P. et Leguy C. (2004). *Paroles imagées – Le proverbe au croisement des cultures*. Paris : Edition Bréal, 127 p.

Dilthey W. (1924). *Le Monde de l'esprit. Tome premier. Histoire des sciences humaines*. Trad. de l'allemand par M. Rémy. Paris : Aubier, 324 p.

Durkheim E. (1960). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 1^{re} éd. 1912. Paris : PUF, 647 p.

Fédry J. (2010). *Anthropologie de la parole en Afrique*. Paris : Karthala, 357 p.

Fédry J. et Djiraingue P. (1977). *Prières traditionnelles du pays Sara*. Sarh : CEL, 67 p.

Goody J. (1989). « Lecture et écriture dans les sociétés », *Encyclopaedia Universalis*, S II, Les enjeux, p. 99.

Goossaert V. (2007). « L'invention des « religions » en Chine moderne » in Anne Cheng (dir.). *La pensée en Chine aujourd'hui*. Paris : Folio essais 486, p. 188.

Greffet F. et Wojcik S. (2014). « La citoyenneté numérique, perspectives de recherche ». Dans Réseaux – *Communication – Technologie – Société* 0751-7971 n° 184/185, pp. 125-159.

Grondin J. (2009). *La Philosophie de la religion*. Paris : PUF, 128 p.

Kirschleger P-Y. (2015). « Aux commandes du premier réseau protestant francophone, *Jesus.net* ». Dans Dutei-Logata F., Jonveaux I., Kuczynski L. et Nizard S. (dir.), *Le religieux sur Internet*. Paris : AFSR, L'Harmattan, pp. 157-171.

Libois B. (1994). *Ethique de l'information. Essai sur la déontologie journalistique*. Bruxelles (Belgique) : Editions de l'université de Bruxelles, 137 p.

Lévi-Strauss Cl. (1958). *Anthropologie Structurale*. Paris : Pion, 454 p.

Lévy P. (2002). « La cyberculture, une nouvelle étape dans la vie du langage ». Dans *Gestion* 2002/2 (Vol. 27), p. 74 à 80.

Lévy P. (2002). *Cyberdémocratie. Essai de philosophie politique*. Paris : Editions Odile Jacob, 220 p.

Lévy P. (1997). *L'intelligence collective – Pour une anthropologie du cyberspace*. Paris : La Découverte, 245 p.

Mayer J-F. (2008). *Internet et religion*. Gollion (Suisse) : Infolio, Religioscope, 188 p.

Morin E. (2005). *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Editions du Seuil, 157 p.

Mossberger K., Tolbert C. J. et McNeal R. S. (2008). *Digital citizenship. The internet, society, and participation*. Londres : MIT Press, 240 p.

Mottier D. (2015). « Le télé-fidèle existe-t-il ? Enquête au sein d'une église pentecôtiste de la région parisienne », dans Dutei-Logata F., Jonveaux I., Kuczynski L. et Nizard S. (dir). *Le religieux sur internet*. Paris : AFSR, L'Harmattan, pp.173-187.

Nyamba A. (2000). « La parole du téléphone. Significations sociales et individuelles du téléphone chez les Sanan du Burkina Faso », in *Enjeux des technologies de la communication en Afrique : du téléphone à Internet*. Paris : Karthala, pp. 15-17.

Pejout N. (2001-2002). *Les N-TT-IC en Afrique du Sud : Outils et Représentations du développement*. Mémoire de DEA « Recherches Comparatives sur le Développement ». Soutenu à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales de Paris – France. 226 p.

Piette A. (1999). *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*. Paris : Editions Métailié, 271 p.

Winkin Y. (2001). *Anthropologie de la communication. De la théorie à la pratique*. Paris : Le Seuil, 240 p.

Webographie

Curious Lab', laboratoire d'idées innovantes et de réflexion (2017). [Consulté le 15 Février 2022]. <https://www.junioragencemasci.fr>

Dagenais B. (1996). « Pour les institutions religieuses, la communication est devenue un véritable outil de gestion », *Communication et organisation* n° 9. [Consulté le 15 Février 2022]. <http://communicationorganisation.revues.org/1834>

Douyère D. (2015). « De la mobilisation de la communication numérique par les religions », *tic&société* Vol. 9, N° 1-2. [Consulté le 15 Février 2022]. <http://journals.openedition.org/ticetsociete/1822>

Ferragu G. (2019). « Terrorisme » *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*. [Consulté le 15 février 2022]. <http://publictionnaire.humanum.fr/notice/terrorisme>.

Le Cornec U. A-H. (2017). Laïcité. *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*. [Consulté le 15 février 2022]. <http://publictionnaire.humanum.fr/notice/laicite/>.

Plenel E. (2011). En défense d'Internet et de Wilileaks. Paris: Mediapart, 56 p. <http://www.mediapart.fr/node/110294>

Réseau Relicom (2011). « Communication et espaces du religieux». [Consulté le 15 février 2022]. <http://relicom.jimdo.com/>

Ruby C. (2019). Kant (Immanuel). *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*. [Consulté le 20 avril 2023] <http://publictionnaire.humanum.fr/notice/kant-immanuel/>.

Stein M. (2017). Esprit public. *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*. [Consulté le 15 février 2022]. <http://publictionnaire.humanum.fr/notice/esprit-public/>.