

# Commentaire sur le texte d'André Charron

## *Sécularisation, religion et laïcité ; remarques préalables*

Solange Lefebvre  
Faculté de théologie  
Université de Montréal

En ce qui concerne les interprétations de la sécularisation, je voudrais d'abord attirer l'attention sur quelques autres perspectives, d'abord celle de la philosophie de la religion. Cette dernière s'est précisément instaurée aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, à l'intérieur du mouvement de sécularisation. Elle s'est attachée notamment à penser les conditions de l'émancipation d'une cause suprême, d'un étant définisseur de la réalité, du religieux « substantivé ». Le religieux substantivé se vit et se comprend en contexte métaphysique, où toute compréhension du monde se fonde dans la substance (*ousia*), selon une conception uniquement normative de la religion. Il ignore son rapport à la verbalité du religieux, qui concerne la question de l'événement, trait étranger à la métaphysique. Friedrich Gogarten (1970 : 122-134) désigne cette occultation en christianisme par le « sécularisme chrétien ». Notamment le philosophe Martin Heidegger s'est efforcé de penser les conditions qui éviteraient un simple renversement de la métaphysique médiévale dans une métaphysique du primat de la raison indiquée par le subjectivisme<sup>1</sup> ? Ce nouveau primat pose le « je » (sujet-roi) comme une subjectivité productrice unique de sens, contre le Dieu de la

---

1. Sur ces perspectives, voir notamment Lefebvre (1992) et Boutin (1977).

métaphysique qui subordonne tout l'univers, en tant que source ultime et univoque de sens.

L'angoisse et la solitude du sujet moderne dues à la perte d'une instance déterminante du monde, tout comme la recomposition individualiste du religieux, se fondent respectivement dans autre chose que le besoin sociopsychologique de sécurité (Peter Berger) et l'attitude consommatrice (Reginald Bibby). Elles relèvent plus fondamentalement de cette émancipation d'une cause suprême en faveur du sujet-roi. Certaines expériences religieuses ou croyantes en cherchent le dépassement, en même temps qu'elles peuvent conforter sa logique. Notre groupe de recherche a établi l'une des dimensions subjectivistes de la sécularisation, en observant, sur le plan séculier, une corrélation entre crise d'altérité et crise du croire, fondamentalement liée à un effacement des médiations (historiques, communautaires, symboliques, culturelles, etc.). Nous rencontrons en ce sens le questionnement de Danièle Hervieu-Léger sur le rapport entre mémoire et modernité.

La verbalité du religieux indique un déplacement de médiations de l'expérience religieuse. Elle s'oppose tant au religieux substantivé qu'à la privatisation subjectiviste moderne. Notons qu'elle concerne tout aussi bien la philosophie de la religion que l'univers biblique. À titre exploratoire et en lien avec cette mutation de l'expérience religieuse qui est inhérente à la sécularisation, je désire attirer l'attention sur l'étymologie du mot « religion ». Il ne s'agit pas ici de définir la religion, mais de rappeler les problématiques fondamentales visées par les deux étymologies initiales, qui ont toujours fait l'objet de controverses (Benveniste, 1969 : 265-279). La « religion-lien » (*religare*), amorcée par les chrétiens Lactance et Tertullien, indique le lien de piété, d'obligation et de soumission à un Dieu extérieur à l'homme. La « religion-rassemblement » (*relegere*), proposée antérieurement par Cicéron, revêt une tout autre signification, exprimant une attitude de recueillement, d'intériorisation, de relecture des messages de la divinité. Les conditions de l'inscription du sujet moderne et l'attention à la verbalité du religieux nous rapprochent de cette seconde étymologie qui déleste des liens de pure dépendance-soumission à Dieu, pour resituer l'humain en convivialité avec le mystère, en démarche d'interprétation et de

représentation symbolique. Michel Maffesoli nous semble indiquer autrement ce déplacement lorsqu'il rapporte ce mot de saint Athanase : « *ou kairoi alla kurioi* » (PG 25, 525 C), qui signifierait : « non pas ce qui se présente, mais les dieux » ; et l'inversion qu'en propose E. Martineau : « *ou kurioi alla kairoi* », c'est-à-dire « non pas d'autorités surplombantes, mais ce qui est là », les « moments vécus en commun » (Maffesoli, 1988 : 187). Ces perspectives indiquent, me semble-t-il, un déplacement des médiations de l'expérience religieuse, et nous y reviendrons plus loin.

Ma seconde remarque, qui porte sur le processus de sécularisation et de son rapport à la religion, se déroule en deux temps. Le premier implique notamment l'affrontement de convictions sécularisantes très fermes avec l'univers religieux substantivé, la rationalisation, le subjectivisme, l'émergence d'une mondanité espérante (sécularisation de l'eschatologie), la construction d'une société laïque, la pluralisation. Dans un second temps surviennent certaines conséquences de cette émancipation, pour ne nommer que l'affaiblissement moral, la dissolution des références collectives, le nouvel individualisme, la perte de la mémoire et l'ébranlement de la culture dont se sont affaiblis les liens aux symboles et aux composantes religieuses qui la fondaient. C'est à ce moment que je situe tout le travail de la religion et du croire, en direction de la verbalité du religieux, au creux de ces épreuves et de ces expériences du manque.

Mais en lien avec la triple problématique de cet atelier, soit les rapports entre religion, culture et sécularisation dans l'expérience des francophones en Amérique du Nord, une question fondamentale devrait être soulevée, celle de la laïcité. Elle demeure encore trop marginale dans nos débats. Elle constitue pourtant le lieu politique et juridique concret qui aménage les compromis entre l'Église et l'État, entre la liberté religieuse et les matrices culturelles catholique et protestante. C'est à travers la laïcité que se gèrent les rapports multiethniques et pluriethniques. Elle ouvre en outre un espace de délibération morale et la possibilité d'une culture publique commune. Là-dessus, force est de constater les difficultés pour ainsi dire structurelles qu'éprouve le catholicisme à prendre acte tant de la sécularisation que de la laïcité modernes, à la différence du protestantisme.

## DES REQUÊTES D'INITIATION

Ces remarques étant faites, je me permets de prendre le relais de la réflexion d'André Charron, en ce qui a trait aux données de la recherche-action que je dirige avec Jacques Grand'Maison depuis six ans, dans les Basses-Laurentides dont la diversité régionale correspond aux divers types régionaux de base au Québec. Cette recherche porte sur les orientations sociales, culturelles et religieuses de la population. Au terme de deux ans de préenquête, trois variables stratégiques ou champs de référence se sont distingués, qui ont modelé les entrevues et les analyses : la référence séculière, la référence religieuse ou cryptoreligieuse (étendue aux croyances qui circulent) et la référence plus spécifique à la tradition chrétienne. On les trouve dans l'évolution de notre société d'origine chrétienne, qui a connu une rupture marquée par la sécularisation et une certaine forme de laïcité, et plus récemment par la prolifération de croyances autres que les croyances chrétiennes. Nous nous sommes rendu compte que ces trois références avaient chacune des contenus se modifiant et se modulant entre elles diversement en chacun des interviewés. Mais surtout, ces trois paradigmes ont permis d'établir certaines tendances personnelles, sociales, culturelles et spirituelles déterminantes, ce qui constitue l'originalité de la recherche.

Celle-ci comporte en outre trois orientations fondamentales. La première articule les rapports entre macrosociologie et micro-sociologie, entre les modèles collectifs et les consciences individuelles. La deuxième fut suggérée par Fernand Dumont (1986 : 27) lors d'un colloque sur la jeunesse :

On se prend à rêver d'une science de l'homme qui, après avoir tellement insisté sur les structures sociales, s'engagerait résolument dans la voie complémentaire : celle d'une connaissance d'ensemble des sociétés en regard de la dramatique de l'existence individuelle et du reflux des générations. Pour y arriver, il faudrait prendre prioritairement en compte la suite des crises, des délais, des stratégies qui jalonnent les âges et les générations.

En troisième lieu enfin, le projet est né d'une requête de divers milieux pastoraux et sociaux, dont l'intervention devenait très

problématique, notamment pour les raisons suivantes : un facteur important d'imprévisibilité, une fragilité psychique croissante des individus et la complexité des situations. Confinés à leurs champs hyperspécialisés d'intervention, les intervenants présentaient que, sous les problèmes spécifiques rencontrés, soit le décrochage scolaire, les crises personnelles et familiales, le suicide, la violence, etc., se trouvaient des tendances communes. En positif, ils savaient encore peu de chose sur les façons dont les gens se reconstruisent personnellement et socialement, sur leurs pratiques et objectifs de vie, sur leurs itinéraires intérieurs, spirituels.

Tant l'« atomisation de la mémoire », relevée par Hervieu-Léger, que la précarité du contexte socio-économique, l'instabilité, la mobilité et la fragmentation rendent difficiles et modifient les modalités de l'inscription sociale, culturelle et spirituelle du sujet. Marc Augé (1992 : 55) parle d'une « surmodernité » selon trois figures de l'excès : la surabondance événementielle, la surabondance spatiale et l'individualisation des références. Il tente en quelque sorte de repenser, comme anthropologue et ethnologue, la solitude de l'être humain « surmoderne ». Alain Touraine (1992) pose ainsi le problème du sujet dans son ouvrage *Critique de la modernité*. Comme ailleurs en Occident, mais de façon particulière au Québec, la modernisation s'est instaurée par la négative, comme une libération, un désenchantement du monde, une rationalisation. Positivement, suggère Touraine qui cherche à concilier les deux pôles cartésiens, une pleine modernité engagerait à la fois un processus de rationalisation et une subjectivation, c'est-à-dire « l'émergence du sujet humain comme liberté et comme création » (p. 240). De la sorte on échapperait à la fois aux pièges du repli et de la rationalisation, au post-modernisme et au néo-libéralisme.

Au terme de trois années de préenquête, nous avons abordé ce problème selon une triple problématique se situant au carrefour de la théologie, de l'anthropologie et de la sociologie : les rapports de générations, la crise de la transmission et les pratiques initiatiques. Ayant découpé l'ensemble de la population étudiée par groupes d'âges (12-20 ans / 20-35 ans / 35-50 ans / 50 ans et plus), nous avons maintenu ces problématiques en étroite corrélation. Un problème fondamental les traverse, celui de la différenciation,

notamment des générations, des sexes, du temps, des statuts et des rôles. Comment recomposer les rapports de générations ? Comment peuvent-elles interagir entre elles en modernité ? Notons que l'Église demeure au Québec l'un des rares lieux où se recomposent les générations.

Et le très large impact de la recherche accompagné d'une diffusion dans plusieurs milieux professionnels, qu'ils soient pastoraux, scolaires ou sociaux, a mis en évidence le fait qu'il y a corrélation entre les limites actuelles que rencontrent les Églises et celles qu'affrontent les diverses sphères du monde séculier. Par exemple, tant sur les plans religieux, culturel, familial et social, de nombreux milieux s'interrogent sur la transmission, sur le « quoi » et le « comment ». Non seulement on trouve en ce sens une prolifération des « appels à la mémoire » (Hervieu-Léger, 1993 : 205), mais de même se font jour des demandes d'institutions, de cadres, de normes et de valeurs, au sein d'espaces socioculturels et religieux diversifiés et instables (Balandier, 1992). De nouvelles médiations, dont il était question plus haut, se cherchent aussi sur le plan de l'imaginaire et du symbolique, appauvris par le positivisme et par une certaine technoscience.

Nous avons aussi relevé et analysé diverses requêtes d'un nouvel art de vivre, les nouvelles configurations du rapport à soi, aux autres, au monde et à Dieu, parmi d'autres tendances dynamiques. Mais ici, je soulève l'un des versants critiques de l'enquête, le problème de la déculturation : la non-culturation de la modernité, de nouvelles croyances qui s'avèrent souvent des substituts de culture, le démembrement de l'héritage chrétien. Dans *La religion pour mémoire*, Danièle Hervieu-Léger (1993 : 186) pose la question de la façon suivante :

Le problème de la transmission, en matière culturelle aussi bien qu'en matière religieuse, n'est pas d'abord un problème d'inadaptation des techniques pédagogiques utilisées pour « faire passer » un stock de connaissances : il est structurellement lié à l'effondrement des cadres de la mémoire collective qui assuraient à chaque individu la possibilité d'établir un lien entre « ce qui vient d'avant » lui et sa propre expérience présente.

Ce problème se dessine notamment sur l'horizon de la multiplication des passages de la vie, de la complexification des rapports de générations, de la transformation des médiations traditionnelles de la connaissance, de la difficile inscription dans une « lignée », qu'elle soit croyante, culturelle, familiale ou sociale.

Mais nous posons la question différemment de Hervieu-Léger. Nous avons remis de l'avant une pédagogie de transmission appauvrie dans les sociétés modernes : la pratique initiatique. Tant à l'école, dans la famille qu'en christianisme, les pédagogies se sont centrées surtout sur la transmission des savoirs et des apprentissages correspondants, en oblitérant la troisième fonction, celle de l'initiation. Or, chez les adolescents en particulier prolifèrent les ersatz d'initiation. À travers leurs expressions culturelles, ils affrontent souvent de façon morbide l'enjeu mort-vie de leur propre existence et du monde. À l'intérieur des gangs, ils se donnent des épreuves, des symboles, un ordre hiérarchique, une critique de société et autres traits qu'on trouve dans les initiations traditionnelles qui marquaient l'entrée dans l'âge adulte. Nous ne sommes pas les seuls à avoir rattaché aux problèmes de la déculturation chez les jeunes – reliés aux phénomènes de violence, de suicide et de décrochage – cet oubli de la pratique initiatique. Celle-ci appelle une recomposition des rapports de générations, certains principes différenciateurs et certaines conditions d'institutionnalité. Il ne peut y avoir initiation sans médiation, notamment un travail collectif de mémoire et de resymbolisation.

Les défis de la période de la vingtaine ne sont pas moins décisifs. Tant sur le plan affectif, social que professionnel, il est de plus en plus difficile pour de jeunes adultes de s'orienter. Et de nombreux « passages » se dessinent durant la phase adulte, que ce soit le tournant de la quarantaine, le départ des enfants, la pré-retraite. Mais surtout, les enjeux de transmission dans la sphère familiale, sociale et professionnelle les concernent au premier chef. Quant aux générations âgées, elles sont par définition porteuses de mémoire et offrent un cadre de référence plus large. Le rôle des aînés comme initiateurs pourrait contribuer à les sortir de la marginalité qui est la leur dans nos sociétés occidentales, et ce, à bien des égards (Grand'Maison et Lefebvre, 1994).

La pratique initiatique marque les passages de la vie, engage l'intégration sociale, culturelle, morale, symbolique et spirituelle, l'émergence du sujet comme acteur. Elle peut déployer aujourd'hui toute une nouvelle fécondité, s'il est vrai que, telle qu'elle est définie par Van Gennep, elle révèle que « partout dans le monde, et des âges les plus reculés jusqu'au temps présent, les sociétés humaines sont caractérisées par la discontinuité du tissu social comme des trajectoires biographiques. C'est ce qui, aux yeux de Van Gennep, oblige les sociétés à ménager des passages » (Chiva, 1986 : 227). Rites et pratiques initiatiques se présentent comme ce par quoi les sociétés gèrent les différences et les ruptures, signent leur capacité même de vivre dans et par la discontinuité/continuité. Il n'est guère étonnant dans ce cas que les diverses générations étudiées aient manifesté sous de multiples formes des requêtes d'initiation, tant séculières que religieuses.

\* \* \*

Ici resurgit la remarque très juste de Hervieu-Léger sur l'effondrement des cadres de la mémoire collective et de son lien avec la crise de la transmission. Beaucoup d'éducateurs et d'intervenants de tous milieux ont perdu la trace culturelle de la pratique initiatique où la référence à un cadre de la mémoire collective est une composante majeure. Cela nous aide peut-être à comprendre pourquoi un bon nombre de parents, ainsi que le rapportait André Charron, tiennent à la professionnalité scolaire de même qu'aux rites religieux de passage. La culture catholique de leur héritage historico-culturel semble être justement le seul cadre restant de la mémoire collective qui leur permette de resymboliser leur expérience actuelle et future. La modernisation et la sécularisation qui ont été vécues au Québec, au cours des dernières décennies, n'ont pas été accompagnées d'une ressaisie critique et d'une quelconque autre reconstruction de la mémoire collective. Y compris dans le nouveau projet politique de souveraineté nationale. Qu'il s'agisse de laïcité ou de renouvellement des pratiques initiatiques de transmission, on ne peut qu'y voir un formidable défi du présent comme de l'avenir.

## Bibliographie

- Augé, Marc (1992), *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.
- Balandier, Georges (1992), « Culture plurielle, culture en mouvement », dans Daniel Mercure (dir.), *La culture en mouvement. Nouvelles valeurs et organisations*, Sainte-Foy, PUL, p. 35-42.
- Benveniste, Émile (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, Paris, Minuit.
- Bost, Hubert (1990), *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor/Fides.
- Boutin, Maurice (1977), « Préliminaires à une étude de la « verbalité » du religieux », dans Enrico Castelli (dir.), *L'herméneutique de la philosophie de la religion*, Paris, Aubier Montaigne, p. 55-65.
- Centlivres, Pierre, et Jacques Hainard (dir.) (1986), *Les rites de passage aujourd'hui*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- Chiva, Isac (1986), « Aujourd'hui les rites de passage », dans Pierre Centlivres et Jacques Hainard (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- Dumont, Fernand (1986), « Âges, générations, société de la jeunesse », dans Fernand Dumont (dir.), *Une société des jeunes ?*, Québec, IQRC, p. 15-28.
- Gogarten, Friedrich (1970), *Destin et espoir du monde moderne. La sécularisation comme problème théologique*, Tournai, Casterman (coll. L'Actualité Religieuse, 30), (original allemand : *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953).
- Grand'Maison, Jacques (dir.) (1992), *Le drame spirituel des adolescents. Profils sociaux et religieux*, Montréal, Fides (coll. Cahiers d'études pastorales, 10).
- Grand'Maison, Jacques, et Jean-Marc Charron (dir.) (1992), *Vers un nouveau conflit de générations. Profils sociaux et religieux des 20-35 ans*, Montréal, Fides (coll. Cahiers d'études pastorales, 11).
- Grand'Maison, Jacques, et Solange Lefebvre (dir.) (1993), *Une génération bouc émissaire. Enquête sur les baby-boomers*, Montréal, Fides (coll. Cahiers d'études pastorales, 12).
- Grand'Maison, Jacques, et Solange Lefebvre (dir.) (1994), *La part des aînés*, Montréal, Fides (coll. Cahiers d'études pastorales, 13).
- Heidegger, Martin (1962), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- Lefebvre, Solange (1989), *Sécularité et instituts séculiers. Bilan et perspectives*, Montréal/Paris, Éditions Paulines/Médias-paul (coll. Brèches théologiques, 5).
- Lefebvre, Solange (1992), « Sécularité et sécularisation », Thèse de doctorat, Université de Montréal, Faculté de théologie.
- Lemieux, Raymond, et Micheline Milot (dir.) (1992), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Sainte-Foy, Groupe de recherche en sciences de la religion (coll. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, 11).

Maffesoli, Michel (1988), *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens Klincksieck.

Mercure, Daniel (dir.) (1992), *La culture en mouvement. Nouvelles valeurs et organisations*, Sainte-Foy, PUL.

Touraine, Alain (1992), *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.

Van Overbeke, Maurice (1977), « Vers un dépassement du symbolisme de la représentation », dans Enrico Castelli (dir.), *L'herméneutique de la philosophie de la religion*, Paris, Aubier Montaigne, p. 123-133.