

CHAPITRE 5

Le Canada : entre unité et diversité

Solange Lefebvre

A fin d'appréhender la question de la religion au Canada, je l'aborde sous cinq aspects. Dans un premier temps, j'évoque divers types de rapports qui ont cours entre l'État et la religion. Dans un deuxième temps, je montre comment ces rapports se trouvent modelés, au Canada, dans le discours public par la logique des droits des individus et des minorités depuis la Loi constitutionnelle de 1982. Dans un troisième temps, je commente les effets paradoxaux du pluralisme religieux et convictionnel (y compris l'athéisme et l'agnosticisme) et certains débats sur la conception de la collectivité politique concernée. Dans un quatrième temps, j'examine deux tendances contradictoires, soit la reconnaissance et la marginalisation de la religion dans la vie collective. Dans un cinquième temps, je traite des apports et des critiques des religions ainsi que des nouvelles tendances dites plus « spirituelles ».

Quant aux rapports entre l'État et la religion, la dynamique qui domine un peu partout en Occident, au-delà des modèles constitutionnels, est surtout de l'ordre du compromis avec les religions d'implantation plus ancienne et de la prise en compte pragmatique du nouveau pluralisme religieux et convictionnel. Cette dynamique paraît pertinente et ne devrait être contrecarrée ni par divers types de laïcismes intransigeants ni par divers types d'inféodation de l'État par les religions. Sur cette question comme sur bien d'autres, la modération a bien meilleur goût !

DES MODÈLES DE RELATIONS DISTINCTIVES ENTRE ÉTATS ET RELIGIONS

Pour mieux comprendre le cas particulier du Canada, qu'on dit couramment à mi-chemin entre les États-Unis et l'Europe, j'évoque brièvement quelques grands modèles de séparation des pouvoirs. L'Occident en a, en effet, connu plusieurs depuis la constitution d'un État chrétien par Constantin au IV^e siècle. S'il y a eu, au cours de l'histoire, collusion

entre les Empereurs, les Rois et l'Église, il y a aussi eu distinctions, luttes et tensions des pouvoirs. Ces tensions mêmes furent constitutives du développement historique occidental, dont le paradigme se trouve exprimé dans un texte de l'Évangile chrétien : « Rendez donc à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César (Matthieu 22, 21). »

Les Églises nationales furent une création des États protestants, alors que les Princes profitèrent rapidement du rapatriement des pouvoirs ecclésiastiques sur leurs territoires respectifs, tenant le pouvoir catholique romain bien à distance de leurs divers projets. La colonisation des territoires nord-américains instaura une dynamique de distanciation à l'égard de ces Églises nationales, au sein des protestantismes, dynamique qui contribua à fonder l'indépendance des États-Unis de même qu'à favoriser la séparation entre la religion et l'État. Une tradition protestante particulière aurait d'ailleurs contribué à instaurer ce mouvement d'indépendance, soit les puritains d'Angleterre. Ceux-ci formaient une confession dissidente ou « non conformiste », et ils arrivèrent en Amérique traumatisés par les persécutions des anglicans qui réprimaient leur doctrine prônant la séparation entre royautes, principautés et Églises chrétiennes. Tout un mouvement de congrégations autonomes se forma dans le même sens, desquelles plusieurs trouvèrent aussi refuge en Amérique. Alexis de Tocqueville demeure le penseur qui sut comprendre le mieux la nouvelle dynamique religieuse instaurée de la sorte, et ce, dans ses écrits sur la démocratie et la religion. Ses propos résonnent encore avec une singulière justesse.

Les émigrants, ou, comme ils s'appelaient si bien eux-mêmes, les pèlerins (pilgrims), appartenaient à cette secte d'Angleterre à laquelle l'austérité de ses principes avait fait donner le nom de puritaine. Le puritanisme n'était pas seulement une doctrine religieuse ; il se confondait encore en plusieurs points avec les théories démocratiques et républicaines les plus absolues. De là lui étaient venus ses plus dangereux adversaires. Persécutés par le gouvernement de la mère patrie, blessés dans la rigueur de leurs principes par la marche journalière de la société au sein de laquelle ils vivaient, les puritains cherchèrent une terre si barbare et si abandonnée du monde, qu'il fût encore permis d'y vivre à sa manière et d'y prier Dieu en liberté [...]

J'en ai déjà dit assez pour mettre en son vrai jour le caractère de la civilisation anglo-américaine. Elle est le produit (et ce point de départ doit sans cesse être présent à la pensée) de deux éléments parfaitement distincts, qui ailleurs se sont fait souvent la guerre, mais qu'on est parvenu, en Amérique, à incorporer en quelque sorte l'un dans l'autre, et à combiner merveilleusement. Je veux parler de l'esprit de religion et de l'esprit de liberté [...]

Loin de se nuire, ces deux tendances, en apparence si opposées, marchent d'accord et semblent se prêter un mutuel appui.

La religion voit dans la liberté civile un noble exercice des facultés de l'homme ; dans le monde politique, un champ livré par le Créateur aux efforts de l'intelligence. Libre et puissante dans sa sphère, satisfaite de la place qui lui est réservée, elle sait que son empire est d'autant mieux établi qu'elle ne règne que par ses propres forces et domine sans appui sur les cœurs.

La liberté voit dans la religion la compagne de ses luttes et de ses triomphes, le berceau de son enfance, la source divine de ses droits. Elle considère la religion comme la sauvegarde des mœurs ; les mœurs comme la garantie des lois et le gage de sa propre durée¹.

Rappelons que Tocqueville était lui-même catholique. Il déplorait les connivences de sa confession avec les pouvoirs absolus, mais il reconnaissait en elle une dynamique propre en faveur de l'égalité plutôt que l'indépendance chérie par les protestants. Ces propos renvoient à l'une des sources de notre vision contemporaine du droit.

À partir du XVIII^e siècle, un mouvement commun se produit dans tous les États occidentaux : on oriente les Églises vers le secteur dit de « volontariat » (éducation, services sociaux et santé) même si elles conservent dans bien des cas un statut constitutionnel. Après la Deuxième Guerre mondiale, ces sphères se sécularisent peu à peu. Dans les divers modèles contemporains de séparation, il faut distinguer la situation de fait et la crédibilité réelle dont jouissent les institutions concernées. Willaime résume ainsi la situation européenne, qui s'applique sans doute à l'Amérique du Nord :

Se placer d'un point de vue européen, c'est d'emblée découvrir ou redécouvrir qu'une réelle séparation du religieux et du politique n'est pas incompatible avec des formes diverses de reconnaissance du rôle des religions dans l'espace public².

Ces diverses formes de reconnaissance sont *grosso modo* de quatre types : 1) l'Église ou les Églises établies ; 2) les statuts particuliers accordés aux religions ; 3) le système des piliers ; 4) la laïcité ou la séparation conjuguées à divers types de reconnaissance.

Dans le premier cas, certains pouvoirs s'accrochent bien d'Églises établies statutaires comme en Angleterre (Église anglicane), en Écosse

1. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome 1, 1835.

2. J.-P. Willaime, « L'Europe est une chance pour la laïcité », Texte d'expertise produit pour la Commission Stasi en France, 21 novembre 2003.

(Église presbytérienne) et en Suède (Église luthérienne), par exemple. Malgré une baisse de la pratique religieuse et de la régularité de la participation, ces Églises jouissent d'une crédibilité sur le plan national.

Dans le deuxième cas, d'autres gouvernements, sans reconnaître de religion établie, accordent des statuts particuliers aux religions. Par exemple, l'Allemagne, la Suisse et l'Alsace-Moselle en France sont pluriconfessionnelles ou pluri-religieuses. L'Allemagne a institutionnalisé une biconfessionnalité en faveur des Églises protestante et catholique, tout en mettant en œuvre diverses formes de coopération avec elles. On reconnaît les Églises comme des « corporations de droit public » et ce statut est aussi accordé à quelques autres groupes religieux, selon les *Länder*.

Quant au troisième cas, le système des piliers, on le trouve au Benelux, Belgique, Pays-Bas et Luxembourg, pays qui reconnaissent un certain nombre de religions et de convictions et qui financent une partie de leurs activités et de leurs institutions. Ces piliers constituent de véritables mondes institutionnels et religieux distincts au sein desquels les individus évoluent le plus souvent de la naissance à la mort.

Qu'en est-il du quatrième cas ? En France, la laïcité prône une neutralité religieuse de l'État. Il ne s'agit pourtant pas d'une neutralité philosophique, puisque la laïcité propose une vision philosophique du citoyen politique fondée sur le projet rationnel des Lumières. Le cas français peut de surcroît se caractériser par une reconnaissance de certaines religions bien implantées historiquement, soit le christianisme et le judaïsme. Qu'on pense, par exemple, au financement de lieux de culte prévu dans la loi de séparation de 1905 et à la reconnaissance d'organismes de charité confessionnels. L'État français s'avère aussi plutôt interventionniste en matière de diversité si l'on se fie à ses lois sur les sectes et à ses tentatives récentes de structurer son rapport aux communautés musulmanes.

Évoquons brièvement les États-Unis qui prônent une séparation entre l'État et la religion dans le premier amendement de leur Constitution, mais où plusieurs expressions publiques de la religion chrétienne majoritaire et historique demeurent : les serments sur la Bible – le mois de janvier 2007 ayant vu un sénateur musulman jurer, pour une première fois, sur le Coran –, les rituels et prières publiques à diverses occasions, etc. La séparation, dans le cas du pluralisme américain fort entreprenant et dynamique, s'avère aussi un principe de non-ingérence de l'État dans les affaires d'Églises dont certaines sont très fortunées. Dans aucun cas, donc, le principe de neutralité religieuse ne s'avère un principe de neutralité culturelle et historique. Il n'exclut pas non plus des expressions

publiques de la religion, dans certaines circonstances. Qu'en est-il maintenant du Canada ?

LE STATUT DE LA RELIGION AU CANADA

Le Canada limite les privilèges sur le plan constitutionnel, dès 1867, à l'éducation. Il n'y a pas de religion d'État ni d'énoncés de collaboration, sauf dans certains textes provinciaux. Cette abstention fait suite à ce qu'on appelle le « *disestablishment of the United and Anglican Church* » (séparation des Églises unie et anglicane de l'État) de la première moitié du XIX^e siècle. Or, l'article 93, sur l'éducation, prévoit l'octroi de privilèges aux Églises protestante et catholique. Ces privilèges seront retirés progressivement à travers tout le Canada dans le système public, sauf dans le cas des systèmes scolaires séparés, qui subsistent sur une base linguistique et religieuse. Le cas désastreux des écoles « résidentielles » amérindiennes, par exemple, est un exemple de prolongation de relation étroite entre l'Église et l'État, puisqu'on a soumis les populations amérindiennes à des régimes scolaires culturels et confessionnels, et ce, en dehors de leurs territoires.

Au Québec, l'article 93 a été abrogé par la gouverneure générale du Canada en 1997, à la demande des instances politiques provinciale et fédérale. Dans d'autres provinces, on a abrogé ou considéré que cet article n'imposait pas de contrainte quant aux protections confessionnelles. L'Ontario et d'autres provinces reconnaissent que l'article leur impose de protéger les privilèges des réseaux « séparés » publics, donc totalement financés, catholique et protestant³. Le Québec a aboli les commissions scolaires confessionnelles publiques en 1998 et a remplacé les cours optionnels de religion confessionnelle par des cours communs d'éthique et de culture religieuse en 2008⁴. Cela étant dit, au-delà des statuts confessionnels ou neutres, les expressions religieuses pratiquées à l'école publique varient d'une région, voire d'une école à l'autre, selon les provinces canadiennes. Dans les réseaux d'écoles privées, les projets

3. Voir S. Pratte, *La place de la religion dans les écoles publiques des provinces anglo-canadiennes*, Rapport de recherche, Québec, Ministère de l'Éducation, Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1998 : <http://www.mels.gouv.qc.ca/REFORME/religion/etude4.pdf>. Voir aussi J. Donald Wilson, « Écoles séparées », *Encyclopédie canadienne*, Fondation Historica du Canada, 2008 : <http://www.thecanadianencyclopedia.com>.

4. Sur l'histoire de la confessionnalité scolaire au Québec, voir C. Cadrin-Pelletier, « L'éducation à la diversité religieuse dans le système scolaire québécois », dans S. Lefebvre, dir., *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 92-114.

confessionnels sont aussi variables. Tout en tenant compte du programme scolaire prescrit à tous, ils peuvent aménager diverses formules.

Outre l'éducation, les Églises de même que les communautés juives ont pris charge historiquement de la santé et des services sociaux. Présentement, un système complexe combinant institutions confessionnelles et séculières est en place. On trouve toujours, à travers le pays, des hôpitaux, des organismes et des écoles confessionnelles. Mais leur nombre a diminué depuis la Deuxième Guerre mondiale, devant la dynamique de prise en charge par l'État séculier et les nouvelles élites professionnelles. Une conséquence du rôle historique de ces groupes religieux, surtout chrétiens, est qu'ils sont devenus de grands propriétaires fonciers. À ce sujet, ces récentes années, on a vu naître une controverse très vive au Québec concernant la propriété du patrimoine religieux, que certains experts souhaitaient transférer au profit de la collectivité québécoise, inquiets de ses modes de gestion⁵. Finalement, dans son rapport déposé en juin 2006, la Commission de la culture rappelle que « dans l'état actuel du droit, les lieux de culte ne sont pas des propriétés publiques⁶ », pas plus que les autres biens religieux (par exemple les couvents). Autre conséquence, les élites laïques et religieuses des confessions historiquement dominantes ont occupé des places privilégiées, notamment dans la fonction publique, dans les partis politiques et dans les affaires. Au XIX^e siècle et durant la première moitié du XX^e siècle, diverses expressions religieuses sont en outre très publiques (pèlerinages et manifestations dans les rues, médias de masse, associations, mouvements confessionnels, etc.). Si ces expressions demeurent, elles s'avèrent plus discrètes dans la cité séculière.

Van Die estime qu'au Canada, contrairement aux États-Unis, la religion a fonctionné davantage comme une institution informelle (ou « shadow establishment⁷ »). Les religions ne sont pas reconnues officiellement ou constitutionnellement (sauf pour la question scolaire), mais elles exercent des rôles publics. J'ajouterais que sous l'influence de divers facteurs, les spiritualités chrétiennes dominantes au XX^e siècle, soit le protestantisme libéral et le catholicisme, ont insisté sur la « discrétion dans le monde » tel du levain dans la pâte, selon l'image utilisée dans les textes évangéliques.

5. L. Noppen et L.K. Morisset, *Les églises du Québec. Un patrimoine à réinventer*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2005.

6. Commission de la culture, *Croire au patrimoine religieux du Québec*, Mandat d'initiative, Rapport final, 2006, p. 23-24.

7. M. Van Die, « Introduction », dans M. Van Die, *Religion and Public Life in Canada. Historical and Comparative Perspectives*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 7.

J'ai déjà développé la thèse selon laquelle la culture canadienne est modelée par cette discrétion du religieux, à la différence des États-Unis qui est davantage marquée par une culture protestante évangélique ou baptiste de l'affirmation et de la confession publique. Même les mouvements évangéliques canadiens sont moins influencés par le courant dit « fondamentaliste », en plus de présenter une diversité d'appartenances politiques⁸. De manière générale, l'affirmation religieuse très vocale se heurte très vite, en terre canadienne, à cette culture de la discrétion⁹.

L'influence des convictions religieuses en matière de vote et d'impact politique est certes réelle, mais elle est limitée par une attitude libérale majoritaire au Canada. À cet égard, un journaliste estimait qu'une centaine de « conservateurs religieux » avaient été élus lors de l'élection fédérale de 2004, parmi lesquels figuraient 31 protestants évangéliques, le reste étant constitué de catholiques romains, sur le total des 308 sièges à la Chambre des communes¹⁰. Ce type de politicien aura tendance à s'opposer, par exemple, au changement de la définition du mariage pour des conjoints de même sexe. Toutefois, si l'on se fie aux divers sondages sur les valeurs et les options morales, les Canadiens d'allégeance chrétienne affichent en majorité des positions libérales.

Comme dans la plupart des pays occidentaux, sauf les États-Unis, le Canada est entré, après la Deuxième Guerre mondiale, dans un mouvement de relative prise de distance des institutions religieuses. Cela signifie que les affiliations persistent, mais que la participation régulière au groupe religieux diminue pour une large proportion des croyants, de pair avec la conformité doctrinale. Il s'agit d'un processus d'individualisation religieuse, alors que les membres des divers groupes nouent avec eux des rapports plus optionnels. Ils tiennent majoritairement aux rites de passage,

8. Voir le texte de Martin Geoffroy dans le présent volume.

9. À propos de ce trait de la discrétion, voir mon texte sur P.E. Trudeau, S. Lefebvre, « Politics and Religion in Quebec », dans J. English, R. Gwyn et P.W. Lackenbauer, dir., *The Hidden Pierre Trudeau. The Faith Behind the Politics*, Ottawa, Novalis, 2004, p. 57-64. Ajoutons que Preston Manning a fondé le Centre Manning pour le renforcement de la démocratie de type conservateur au Canada. Parmi les activités offertes, on trouve le « Programme "foi et politique" pour aider les Canadiens à mieux comprendre et gérer l'interface foi et politique, et à participer de façon responsable » (www.manningcentre.ca). Voir aussi <http://www.faithpolitical.ca> (consulté le 15 décembre 2007). Ce site annonce un séminaire sur le sujet, dont les objectifs sont premièrement la discussion sur divers thèmes et, notamment, apprendre à communiquer ses valeurs et sa foi de manière avisée dans la sphère politique et éviter certains comportements politiques qui discréditeraient sa foi.

10. P. O'Neil, « Politics and Prayer », *Vancouver Sun*, 23 juillet 2005, p. A1.

pratiquent lors des grandes fêtes et manifestent leur foi en Dieu. Sur le plan moral, les options personnelles s'affirment cependant davantage.

Pour préciser ce qu'est cette individualisation, évoquons la fameuse thèse de « la religion à la carte ». Dans son ouvrage, *Fragmented Gods*, le sociologue canadien Bibby propose une analyse économique de la religion considérée comme un marché et un bien de consommation¹¹. Les individus s'avèrent par conséquent des êtres de besoins dont certains seraient satisfaits par « les dieux ». Dans cette perspective, on déploie la *pick-and-choose approach*, « je prends ceci, je laisse cela ». Le titre de Bibby est très éloquent : les dieux se fragmentent et on choisit ceux qui nous éviteront les conflits entre nos pratiques morales, culturelles et religieuses, peu importe la cohérence de l'un à l'autre secteur¹². C'est le prix que paient les religions pour les victoires de l'expansion de l'autonomie et de la conscience personnelles.

Qu'en est-il, plus généralement, du modèle canadien sur le plan constitutionnel ?

Le cadre constitutionnel canadien présente en fait une image quelque peu atypique, qui ne correspond tout à fait ni aux modèles classiques de séparation, ni à ceux associant officiellement l'État à une religion donnée. Les éléments les plus significatifs du modèle canadien sont certainement, à cet égard, l'octroi de privilèges à certaines confessions religieuses en matière d'éducation, la mention explicite de la suprématie de Dieu et la reconnaissance des libertés fondamentales de conscience et de religion¹³.

À ce sujet, on a déjà mentionné les transformations faites au niveau scolaire. Quant au préambule de la Loi constitutionnelle de 1982, il énonce ceci : « Attendu que le Canada est fondé sur des principes qui reconnais-

11. R. Bibby, *Fragmented Gods. The Poverty and Potential of Religion in Canada*, Stoddart, Toronto, 1987 ; traduit chez Fides par *La religion à la carte*, 1988. Cette thèse est inspirée de R. Stark et W.S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press, 1985.

12. En 2000, 35 % des Canadiens ont répondu qu'ils puisaient en eux-mêmes les critères du bien et du mal (selon le jugement et la moralité personnels et le sentiment du moment) et seuls 17 % ont mentionné les facteurs religieux ; 49 % des adolescents ont évoqué les idées et les sentiments personnels et 16 %, la religion (R. Bibby 2002 : 9). Voir aussi H.-G. Ziebertz, B. Kalbheim et U. Riegel, *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung*, Freiburg, Gütersloher Verlagshaus/Herder, 2003. Selon ces auteurs allemands, les jeunes n'entendent pas à adopter la religion en totalité, mais ils en adoptent les parties qu'ils peuvent intégrer à leur trame identitaire personnelle (p. 34-37).

13. P. Bosset, *Les symboles et rituels religieux dans les institutions publiques*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, novembre 1999, p. 6-7.

sent la suprématie de Dieu et la primauté du droit ». On ne trouve guère de jurisprudence qui interprète ce préambule, sinon en l'évoquant, et on ne lui reconnaît pas d'impact juridique, puisque les articles de la Charte suffiraient à protéger les libertés religieuses. Autour des libertés fondamentales, on peut mentionner quatre particularités qui se dégagent jusqu'à maintenant de la jurisprudence canadienne.

Premièrement, tout en tenant compte de la tradition religieuse à laquelle appartient l'individu, on semble accorder une plus grande importance à l'interprétation subjective et individuelle de la liberté de religion, même si elle n'est pas conforme à la position des représentants du groupe religieux en question. Deuxièmement, on entend protéger les minorités contre les tyrannies de la majorité. Troisièmement, selon l'article 27 : « Toute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens », ce qui ouvre la voie à la reconnaissance de certaines expressions religieuses de type culturel ou historique. Quatrièmement, la notion d'accommodement raisonnable, d'origine américaine, occupe maintenant une place prépondérante dans les débats sur les expressions religieuses minoritaires. Elle fut adoptée dans la jurisprudence canadienne en 1985, dans une décision rendue par la Commission ontarienne des droits de la personne (*c. Simpson Sears Ltd.*), alors qu'une personne ayant adhéré à l'Église adventiste du septième jour en 1978 a obtenu le droit de ne pas travailler le vendredi soir et le samedi, période de sabbat pour son Église.

Depuis, la notion contribue à définir pour une bonne part les politiques publiques et institutionnelles. Au Québec, au début des années 2000, certaines décisions juridiques favorisant divers types d'accommodements de type religieux ont suscité de vives réactions dans l'opinion publique. Hautement politisée, cette question a même fait l'objet d'une commission de consultation présidée par le sociologue Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor (2008). À l'instar de plusieurs pays occidentaux, la diversité religieuse issue de l'immigration ébranle les modèles existants de gestion des religions dans la sphère publique. Nous devons maintenant aborder la question du nouveau pluralisme religieux au Canada.

LES EFFETS DU PLURALISME RELIGIEUX

À l'ordre du jour de toutes les réflexions occidentales sur la religion se trouve la question du pluralisme religieux lié à l'immigration récente. Certes, le pluralisme est d'abord interne à toutes les traditions, puisque même les traditions historiques ne présentent plus, à l'intérieur d'elles-

mêmes, une homogénéité des positions. Mais depuis les années 1960, à la faveur d'une mobilité mondiale grandissante, un pluralisme des religions apparaît, posant des défis multiples à nos sociétés. Au Canada, ce pluralisme est surtout perceptible depuis les années 1980, avec l'arrivée régulière de chrétiens, mais aussi d'immigrants hindous, sikhs, musulmans, bouddhistes et chinois confucéens (sans « religion » comme telle).

Depuis 1971, la question de la religion est insérée dans les grands recensements décennaux de Statistique Canada. Depuis 1981, les faits saillants sont :

- diminution proportionnelle des chrétiens même s'ils demeurent très majoritaires ;
- diminution des confessions protestantes libérales ;
- augmentation de la catégorie « sans religion », surtout alimentée par un contingent de l'Asie de l'Est qui ne s'identifie subjectivement à aucune religion (tel est le cas du confucianisme) ;
- hausse des autres religions, particulièrement l'islam, le bouddhisme, le sikhisme de même que le générique « chrétien ».

La ville de Montréal, si on la compare à Toronto et à Vancouver, présente la plus faible proportion de « sans-religion » et Vancouver la plus forte proportion de sikhs. La Colombie-Britannique présente plus de 30 % d'individus se déclarant sans religion, dont un bon nombre est d'origine chinoise confucéenne¹⁴.

Il n'est pas étonnant que nos sociétés aient depuis insisté sur le « retour du religieux », puisque ces vagues d'immigration « visible » coïncident avec une nouvelle affirmation publique des religions dès la fin des années 1970. Qu'on pense notamment à l'élection de Khomeiny en Iran et aux divers types d'affirmation de l'islam qui ont suivi, à la papauté flamboyante anticommuniste de Jean-Paul II au sein du catholicisme, au militantisme du Dalaï-Lama tibétain, à l'audience grandissante des théologies de la libération se développant surtout en Amérique latine et à la montée d'un christianisme évangélique public aux États-Unis. Plusieurs sociétés, dont la canadienne, font donc face à une réalité religieuse paradoxale : une atténuation des pratiques héritées accompagnée d'une diminution des ressources infrastructurelles des églises (fermeture de lieux de culte,

14. P. Beyer, « Transformations et pluralisme : les données des recensements de 1981 à 2001 », dans S. Lefebvre, dir., *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 12-40.

diminution des vocations religieuses de type traditionnel, baisse de la pratique régulière et des revenus financiers, fruits du don des fidèles), de concert à une montée des voix de figures publiques religieuses d'influence dans le monde et de nouvelles affirmations religieuses dans la sphère publique. Sur notre propre territoire canadien, des membres appartenant à des minorités religieuses se font entendre par la voix juridique. Pourtant, leurs communautés ne sont pas, dans bien des cas, beaucoup plus pratiquantes. S'agit-il d'un retour du religieux ? Il serait plus juste de parler de nouvelles formes d'affirmations.

L'affirmation pluraliste du religieux se trouve combinée à des tendances sécularisantes (déclin de certains types de pratiques et d'expressions religieuses, confinement de la religion dans l'aire privée ou intime). Il sera intéressant dans les prochaines années d'observer les effets de ce paradoxe sur la gestion des institutions publiques et parapubliques. Les gestionnaires, en dépit d'un droit qui favorise les expressions religieuses individuelles dans la sphère publique, opteront-ils, discrètement, pour la laïcisation des institutions ? Et surtout, que deviendront les expressions religieuses collectives de la majorité ? Seront-elles éliminées à la faveur de plaintes successives de discrimination¹⁵ ? Les débats récurrents sur la fête de Noël et ses symboles illustrent bien cette question en suspend. Plusieurs institutions publiques sont inconfortables lorsque vient le moment de désigner ou d'ériger le traditionnel « sapin de Noël » ou

15. Au sujet de la demande d'une juge de faire retirer un arbre de Noël du hall d'entrée du palais de justice de Toronto en décembre 2006, et du tollé qui a suivi, voir, par exemple : Canadian Press, « Province ponders Christmas Tree Policy », *Toronto Star*, 20 décembre 2006 : <http://www.thestar.com/article/163572> (consulté le 22 novembre 2007); P. Worthington, « Maybe this judge should overrule herself », *Toronto Sun*, 16 décembre 2006 : http://www.torontosun.com/News/Columnists/Worthington_Peter/2006/12/16/2824431-sun.html (consulté le 22 novembre 2007). Dans une conversation informelle, le dirigeant d'une institution publique me disait candidement : « J'y tiens à mon arbre de Noël. Mais si jamais une plainte est déposée, je le retirerai. » Certes, l'arbre de Noël n'est pas qu'un symbole chrétien. Un exemple de cette élimination des expressions de la majorité se trouve dans le cas récent de la prière lors des assemblées municipales de la Ville de Laval. Le maire de cette ville, M. Vaillancourt, a voulu en faire un cas de principe et il a contesté la décision de la Commission des droits de la personne et de la jeunesse lui demandant, à la suite du dépôt de la plainte d'une femme athée et membre du Conseil national du mouvement laïque québécois, d'éliminer cette pratique. La Ville de Laval a perdu sa cause devant le Tribunal des droits de la personne. Des centaines de villes et villages du Québec perpétuent la pratique de la prière en assemblée municipale. Il s'agit d'une prière non confessionnelle et très brève. En Ontario, une décision opposée a été rendue par la Cour d'appel relativement à une prière plus élaborée, dont elle décréta le maintien (*Allen v. Renfrew (Corp. of the County)*, 2004 Can LII 13978 (ON S.C.)).

d'émettre des vœux. Dans une chronique intitulée « Noël, un mot tabou », la journaliste Gagnon fustige ce type d'évitement :

À Patrimoine Canada, le mot « Noël » est tabou. On parle du « solstice d'hiver » comme si la culture druide faisait partie du « patrimoine » canadien [...] On se souviendra de la décision mémorable de l'administration montréalaise, en 2002, qui avait rebaptisé « arbre de vie » le sapin de Noël érigé sur la place Jacques-Cartier. [...] La tendance actuelle est effectivement de se souhaiter de « Bonnes Fêtes », l'équivalent de « Happy Holidays ». C'est d'ailleurs ce que l'on dit couramment en France, un pays pourtant beaucoup moins « politically correct » que le Canada. Mais bannir Noël au profit du « solstice d'hiver » ? Interdire les sapins de Noël ? Là, on tombe vraiment dans le délire¹⁶.

Elle note les réactions de plusieurs groupes religieux canadiens, tels les hindous et les musulmans, qui déplorent aussi ces attitudes « politically correct ».

Ce qui frappe dans ces nouveaux développements, c'est la forte « judiciarisation » du discours public sur la religion au Canada, à présent presque entièrement modelé par les chartes. Ces dernières années, plusieurs réflexions, et ce, dans plus d'un pays occidental déplorent l'abandon du politique et de la poursuite du bien commun aux dépens des revendications de type identitaire et de leur frénétique « course aux droits ». En résulterait une crise du normatif au profit d'une judiciarisation des rapports humains. Au fondement du problème se trouveraient la fragmentation de la communauté et l'impuissance politique à rassembler les intérêts dispersés autour d'une poursuite commune du bien. Si, pour les uns, il s'agit d'un déclin de l'« unité collective¹⁷ » ou de la nation¹⁸, pour les autres, il s'agit d'une rationalisation radicale de l'État, qui rejette hors de la dynamique de la gouvernance l'appréhension de toutes sources transcendantes ou particulières du bien, qu'elles soient religieuses ou non.

Gauchet, partisan d'un certain retour à l'unité « républicaine », parle quant à lui de l'évacuation d'une transcendance du politique lui-même, après l'évacuation d'un fondement transcendant de la société, qui était incarnée dans la « laïcité républicaine » française. Cette évacuation se fait

16. L. Gagnon, « Noël, un mot tabou ? », *La Presse*, 16 décembre 2006 : <http://www.vigile.net> (consulté le 16 décembre 2008).

17. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 127.

18. J. Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Éditions Athéna, 2004.

au profit du modèle « pluraliste-identitaire-minoritaire¹⁹ », selon lequel la légitimité de l'État « n'est plus faite que de la répercussion qu'il assure aux réquisitions, aux interrogations ou aux difficultés de la vie commune²⁰ ». Et il ne pourrait le faire qu'à travers un aménagement procédurier complexe et un grand vide de sens. Gauchet annonce l'impasse de cette logique « procédurale-identitaire » et il prévoit que redeviendront centrales l'« unité collective » et la « généralité publique ».

Si plusieurs analystes s'entendent autour de ce diagnostic de la fragmentation et de la logique procédurale et réductionniste qui s'ensuit, tous ne voient pas la source de cette crise de sens de la même manière. Les uns souhaitent le retour d'un type fort d'unité collective et les autres recherchent une démocratie véritablement représentative et pluraliste, qui laisse débattre entre elles plusieurs voix. Penchant plutôt vers cette deuxième tendance, Brunk²¹ et Farrow²² observent l'action d'un certain rationalisme libéral, qui réduit le champ normatif à un consensus minimaliste, à travers une bureaucratisation de toute réflexion dans la sphère publique, le problème étant ici non pas celui de la perte de « l'unité collective », mais celui de la peur des communautés de sens.

Godbout intitule ainsi un article critique de ce modèle, « Qui a peur de la communauté ? » Cette peur tient, selon lui, « de l'absence d'une vision de la société existant par elle-même, indépendamment du pouvoir politique et de l'État. Cette utopie de la communauté [...] exclut les communautés " concurrentes " et verse dans une hypertrophie de la Raison. » L'auteur préfère le modèle anglo-saxon de la *common law*²³. Quant à moi, je penche plutôt pour cette prise en compte flexible des diverses communautés de sens, selon de justes limites pragmatiques. Au Québec, les deux visions – soit l'affirmation de l'unité et l'ouverture aux particularités – s'affrontent sous la double influence de la « mère patrie » laïque française et de la *common law* canadienne. Les concepts d'interculturalisme et de multiculturalisme renvoient à ces enjeux.

19. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, op. cit., p. 122.

20. *Ibid.*, p. 113.

21. C.G. Brunk, « Neutralité des politiques publiques et de la loi à l'égard des valeurs religieuses », dans S. Lefebvre, dir., *La religion dans la sphère publique*, 2005, p. 355-376.

22. D. Farrow, « À quel sécularisme nous vouer ? », dans S. Lefebvre, dir., *La religion dans la sphère publique*, 2005, p. 329-354.

23. Voir les ouvrages suivant de J.T. Godbout : « Qui a peur de la communauté ? », *Théologiques*, vol. 6, n° 1, 1998, p. 29-38 ; « Démocratie directe et démocratie représentative : à propos de Démocraties de Jean Baechler », *Bulletin du Maus*, n° 7, 1990, p. 15-28 ; *La démocratie des usagers*, Montréal, Boréal, 1987.

Un bref examen des concepts de sécularisation, sécularité et laïcité, qui font eux aussi l'objet de débats continuels, permettra d'appréhender ce débat autrement. Rémy me paraît offrir un point de vue éclairant sur la sécularisation et sur la laïcité. La première valorise le séculier et favorise une autonomisation réciproque du religieux et du politique : « Les deux domaines n'ont l'un par rapport à l'autre que des relations externes qui permettent de se rendre des services réciproques dans une ambiance de confiance mutuelle²⁴. » Et, continue-t-il, « le cœur du mouvement de sécularisation n'est pas une utopie politique. Tandis qu'en France, patrie de la laïcité, la neutralité religieuse de l'État n'implique pas une neutralité philosophique », alors que l'État se représente comme foyer de valeurs et de sens²⁵. Il observe que plusieurs pays européens se dirigent vers un communautarisme modéré ou, dit autrement, songent à accorder une place prépondérante aux dynamiques volontaires et civiles : « Les évolutions récentes vont dans le sens du renforcement du droit à l'association, du pôle privé, et de la société civile. » En France, ce fait exigerait une « sécularisation » de la laïcité, c'est-à-dire qu'elle se verrait moins comme la raison transcendant les particularismes que comme un « cadre garantissant le pluralisme²⁶ ». Encore faut-il penser ce pluralisme autrement que comme une addition des communautés, autour d'un État neutre. Au Québec, une distinction qu'offre Baubérot, entre laïcité et sécularisation, la première concernant l'état et la gouvernance, et la seconde le domaine socioculturel, a fait fortune. Si bien que le concept de laïcité, dite ouverte, se trouve présentement en discuté. La virulence des débats tend à montrer, cependant, qu'il s'agit d'un concept difficile à manier et qu'il est compliqué d'extirper de son terreau idéologique à la française.

ENTRE LA RECONNAISSANCE ET LA MARGINALISATION

Face aux autorités juridiques, toute réflexion politique, sociale, religieuse et philosophique de fond paraît parfois devenir inopérante ou inutile. De plus, cette logique des droits se trouve combinée à une logique

24. J. Rémy, « Laïcité et construction de l'Europe », dans G. Vincent et J.-P. Willaime, dir., *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg, PUS, 1993, p. 369.

25. Zylberberg définit ainsi la laïcité : « Comme doctrine, comme idéologie, la laïcité est un phénomène singulièrement lié à l'histoire républicaine française, à la construction d'une gouvernance atypique dans le monde occidental, dans ses relations avec la société civile, son ordonnancement centralisé des reproductions culturelles, sociales et économiques et sa production unitaire d'une citoyenneté informée par un projet rationaliste et républicain hégémonique dans la Cité », J. Zylberberg, « Laïcité, connais pas : Allemagne, Canada, États-Unis, Royaume-Uni », dans *Pouvoirs, La laïcité*, Paris, Seuil, 1995, p. 37.

26. J. Rémy, « Laïcité et construction de l'Europe », *op. cit.*, p. 378.

bureaucratique des décisions qui met en avant une conception très fonctionnaliste de la religion. Cela signifie que l'apport des religions est envisagé selon leur utilité : contribuent-elles à l'amélioration de la santé et du bien-être ? Favorisent-elles l'intégration des immigrants ? La réponse est certes oui, mais il faut être attentif à ne pas réduire les religions uniquement à un enjeu de droit et à une fonction sociale utile.

Au-delà de ces aspects, qu'en est-il ? Au Canada, la réflexion et les attitudes actuelles relèvent de *deux tendances contradictoires* : la reconnaissance et la marginalisation. Dans divers milieux institutionnels et associatifs, on convient généralement que la dimension religieuse doit être prise en compte, mais dans les faits, elle se trouve souvent marginalisée. Nombreuses sont les raisons pour lui accorder une importance ; retenons-en trois. Premièrement, dans de nombreuses vies individuelles et communautaires, la religion, ou la spiritualité, est une source forte de sens, d'espoir et d'altruisme, voire de bonne « santé physique et mentale ». À l'opposé, elle suscite des résistances aux normes de santé et de bien-être social en vigueur. Deuxièmement, dans les débats publics, les groupes religieux peuvent faire entendre leur voix et il arrive qu'on y fasse appel autour de diverses questions. Ils constituent des regroupements organisés et représentatifs de visions profondes des citoyens, qui occupent une place importante dans la société civile. Troisièmement, derrière le racisme, les incompréhensions, la discrimination et certaines formes de résistance culturelle se trouvent souvent des différends religieux qu'il importe de comprendre pour les surmonter.

Contradictoirement, il y a marginalisation de la réflexion et de l'attention à la religion dans nos sphères publiques. D'une part, plusieurs réflexions sur la modernité la présupposent marginale ou destinée à disparaître. Certes, comme on l'observe aussi en Europe, cette marginalisation se rattache à l'une des thèses classiques de la sécularisation, selon laquelle, dans la modernité, la religion subirait un déclin progressif et inéluctable ou, au mieux, une privatisation dans l'aire personnelle, familiale et associative²⁷. Plus généralement, cette marginalisation tient à une logique néoévolutionniste des sciences modernes qui appréhendent souvent l'histoire comme un parcours linéaire, faisant se succéder la tradition, la modernité et la postmodernité en occultant les continuités et

27. G. Vincent et J.-P. Willaime, « Avant-propos », dans G. Vincent et J.-P. Willaime, dir., *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg, PUS, 1993, p. 11.

les transmissions²⁸. En outre, l'accroissement de la diversité religieuse fait souvent peur, tant aux citoyens qu'aux décideurs. Les revendications de certaines minorités ethnoreligieuses et le rebondissement des intégrismes et des fondamentalismes sur la scène mondiale font en sorte que bien des sociétés préfèrent, à l'instar de la France, « limiter la visibilité religieuse ». Plutôt que d'assumer une gestion de la complexité religieuse, on préférera sa privatisation.

La société canadienne se trouve donc à un carrefour. Saura-t-elle animer un véritable pluralisme religieux ? Comme sa philosophie multiculturaliste se fonde sur les principes d'égalité et de tolérance, il me semble qu'il serait utile d'insister sur l'importance de favoriser les attitudes inclusives et non exclusives. S'il faut craindre et contrer les « tyrannies de la majorité », il faut aussi nous prémunir contre les radicalités religieuses ou athées souvent à l'œuvre derrière les demandes juridiques, par exemple²⁹. Les droits individuels ne doivent-ils pas être situés dans le cadre plus large des traditions de référence, surtout si elles proposent des pratiques plus modérées ?

LES APPORTS ET LES CRITIQUES DES RELIGIONS

Au-delà des aspects juridiques et fonctionnalistes se trouvent d'autres dimensions fondamentales qu'il importe d'évoquer en terminant. Qu'en est-il des contributions historiques et actuelles des religions et des convictions séculières ? Au-delà de la liberté de religion, qu'en est-il de la pertinence d'une croyance ? En quoi la dynamique réciproque de critique entre les religions et les sociétés civiles contribue-t-elle à l'approfondissement du sens de la vie individuelle et collective ?

Pour ne parler que du christianisme et du judaïsme, les religions ont joué un rôle en matière de développement des services d'éducation, de santé et de services sociaux. Elles continuent de marquer la vision des diverses professions, de la personne humaine et de sa dignité. Par ailleurs, tout le domaine du volontariat est aussi marqué par des facteurs religieux et humanistes, que ce soit en matière de bénévolat charitable, de donation monétaire ou d'engagement communautaire. La contribution des religions

28. M. Elbaz, « Bifurcations postmodernes et frontières de l'identité », dans M. Elbaz, A. Fortin et G. Laforest, dir., *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy et Paris, PUL et L'Harmattan, 1996.

29. À propos de ces radicalismes et des révisions du multiculturalisme très affirmé, voir É. Campos et J.-G. Vaillancourt, « La régulation de la diversité et de l'extrémisme religieux au Canada », *Sociologie et Société*, vol. 38, n° 1, 2006, p. 113-137.

minoritaires est moins connue. Le groupe des Baha'ï, par exemple, encourage ses membres à développer des ONG et à exercer des fonctions d'influence pacifistes au sein d'instances internationales et nationales³⁰. On sait, par ailleurs, que les groupes religieux agissent comme carrefour de services auprès des membres des communautés immigrantes dans bien des cas. On soulignera au sein de l'hindouisme et du bouddhisme, et généralement au sein de religions et de philosophies asiatiques, une vision très inclusive de la religion. L'expression religieuse de l'autre est non seulement considérée avec respect, mais, de surcroît, elle y est souvent intégrée.

Toutefois, une réflexion centrée sur les traditions religieuses, les groupes religieux et les convictions de type laïque pourrait occulter un phénomène contemporain très important, celui de la discrète désinstitutionnalisation de la religion à travers l'individualisation des appartenances religieuses, l'accroissement du nombre des « sans-religion » et des chrétiens sans confession particulière. Identifions quelques défis qui se posent à la réflexion et à l'intervention. Dans les services de type spirituel offerts dans les institutions publiques et parapubliques, il importe : de réfléchir sur le nombre grandissant de personnes ne s'identifiant ni à une communauté de foi ni à une religion, tout en réclamant un service « spirituel » ; d'accueillir la diversité religieuse et de mieux accompagner les individus des spiritualités autochtones aussi très pluralistes ; de former et d'accueillir des intervenants sans lien avec un groupe religieux.

À cet égard, la question de la religion à l'école est révélatrice des effets de cette désinstitutionnalisation. Au Québec, sur l'horizon des divers appels à tenir compte de la diversité religieuse depuis les années 1970, tant à travers les chartes des droits qu'à travers les effets de l'immigration, on a vu la déconfectionnalisation des commissions scolaires se faire et un service d'animation à la vie spirituelle et d'engagement communautaire se mettre en place, succédant aux services pastoraux. La question du développement spirituel est même incluse dans la Loi sur l'instruction publique. La distance ainsi établie avec les institutions religieuses chrétiennes, de même que le maintien d'une référence spirituelle et religieuse, sans ancrage institutionnel, crée un flou dans les milieux.

Au sein des communautés croyantes, on fait face à un grand pluralisme depuis un bon moment. Si l'on réfère, par exemple, aux Églises chrétiennes majoritaires, les demandes de rites de passage et les recours d'accompa-

30. M. Warburg, « Bahá'í: A Religious Approach to Globalization », *Social Compass*, vol. 46, n° 1, 1999, p. 47-56.

gnement individuel renvoient à des motivations extrêmement variées. Les professions pastorales font donc face, depuis plusieurs années, à cette complexité. Brodeur suggère l'établissement d'un champ en étude critique appliquée des religions, où il est plus nommément mention d'experts ou de consultants sur la question religieuse qui ne sont pas nécessairement engagés dans une voie³¹. Il observe le développement de nouvelles expertises dans diverses sphères de la société, à l'intersection du public et du religieux. Le champ d'application qu'il propose travaillerait à partir d'une interaction entre trois groupes professionnels : les experts universitaires en étude critique de la religion, les pratiquants de discours religieux (théologiens et membres engagés de groupes religieux ou spirituels) et les chercheurs civils d'informations sur les pratiquants de discours religieux. Il présente le dialogue interreligieux comme une illustration de ces nouvelles pratiques.

Certes, il importe de réfléchir à la formation d'experts sur la question religieuse. D'où tireront-ils leur légitimité ? Quelles seront leurs relations aux communautés croyantes, à la communauté scientifique et à la société ? Après des décennies de régulation de l'intervention pastorale par les Églises, de partage des pouvoirs et des compétences entre clercs et laïcs, pour ne parler que de la tradition chrétienne, comment pensera-t-on le statut des « nouveaux experts » du religieux ? Et comment situer la question par rapport à la mission critique du milieu universitaire ? On peut se demander, à cet égard, face à l'impératif du respect de la diversité, ce que devient la critique de la religion, une constante depuis les Grecs et les chrétiens qui se riaient du ridicule de certains dieux. Une rationalisation du croire, même dérégulé, ce que mettent en œuvre foncièrement la théologie gréco-latine et chrétienne, demeure-t-elle possible ?

CONCLUSION

Il sera intéressant, dans les années à venir, de suivre l'évolution des modes de séparation entre la religion et l'État, en tenant compte des niveaux qui viennent d'être abordés : les types de reconnaissance des traditions religieuses ayant marqué l'histoire ; l'équilibre entre droits individuels et droits collectifs ; la prise en compte du pluralisme religieux et convictionnel ; le jeu entre la reconnaissance de l'importance du facteur religieux et sa marginalisation ; une meilleure compréhension de l'apport des religions et de leurs défis critiques ; les conceptions de la dynamique

31. P. Brodeur, « Vers une étude critique appliquée de la religion », dans S. Lefebvre, dir., *La religion dans la sphère publique*, 2005, p. 198-219.

collective et démocratique. En outre, nous nous trouvons devant une nouvelle configuration des études de la religion. Des disciplines jusque-là fort peu intéressées au phénomène religieux investissent à présent ce champ de recherche. Plusieurs domaines professionnels se voient face à la question religieuse, sans avoir la formation suffisante. Au-delà d'une foire d'empoigne qui fait souvent peur aux gouvernants, à cause de ses manifestations extrémistes, la religion est un domaine inépuisable d'intérêt.