

International Review of Community Development

Revue internationale d'action communautaire



Le talent religieux

The religious gift

El talento religioso

Roger Lapointe

Numéro 26 (66), automne 1991

Le sacré au coeur du social. L'incontournable facteur religieux

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1033889ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1033889ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (imprimé)

2369-6400 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lapointe, R. (1991). Le talent religieux. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (26), 25–31.
<https://doi.org/10.7202/1033889ar>

Résumé de l'article

S'inspirant de l'anthropologie webérienne, cet article développe l'hypothèse que l'humanité concrète et historique n'est pas uniformément constituée d'*homines religiosi*, c'est-à-dire d'hommes et de femmes *religieux* (au sens de la phénoménologie d'un Mircea Eliade, par exemple), mais d'individus inégalement doués au point de vue religieux. Selon les chiffres fournis par les nombreux recensements, enquêtes et sondages relatifs aux sociétés occidentales du vingtième siècle, l'humanité compte dans ses rangs 30 % de croyants prioritairement religieux, 40 % de croyants secondairement religieux, 20 % de croyants nominaux et 10 % d'incroyants.

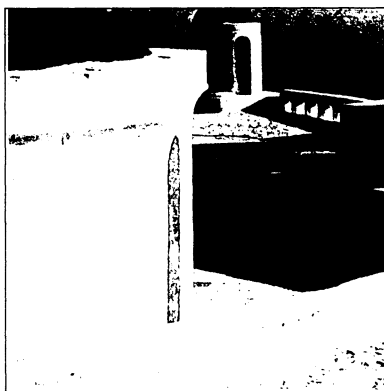
Le talent religieux

Roger Lapointe

Les êtres humains sont-ils également et uniformément doués au point de vue religieux ou, comme on l'admet dans d'autres domaines — la musique ou les mathématiques par exemple —, y aurait-il là aussi des « surdoués » et des « cancre » ? La théologie chrétienne a autrefois agité ce problème en termes de *salut* : celui-ci est-il universel et offert à tous, ou limité à certains prédestinés ? Plus récemment, en histoire et phénoménologie des religions, on a soutenu la thèse de l'*homo religiosus*, selon laquelle tout être humain serait par nature — ou par essence — religieux.

Il me semble que la situation actuelle de la religion dans les pays industrialisés et sécularisés nous donne les moyens d'attaquer ce problème par un nouvel angle, factuel, socio-anthropologique. Je me propose en tout cas de le tenter dans ce qui suit, en envisageant tout d'abord l'état des choses au Canada, puis en empruntant un détour wébérien,

avant de prendre franchement position dans une dernière partie.



Dieux éclatés et religion à la carte

Dans un ouvrage paru en 1987 sous le titre *Fragmented Gods*, Reginald W. Bibby soutient que Dieu ou les dieux — autrement dit, la substance et la vérité de la religion (notamment chrétienne) — n'existent plus actuellement au Canada, sinon à l'état dispersé et éclaté. Qu'est-ce à dire ? Non pas,

bien sûr, que la religion ait évacué le Canada du vingtième siècle finissant, ce qui, somme toute, est évident, quoique contraire aux prédictions du positivisme. La religion ne s'est même pas réfugiée dans des marges bornées ou dans des poches retardataires, ce qui n'est pas du tout évident pour une société sécularisée. Non, la religion, c'est-à-dire largement le christianisme pour notre société (et, plus précisément encore, le catholicisme et le protestantisme), occupe toujours une place importante dans la définition de la situation canadienne, quoiqu'il existe une importante différence avec le passé, dans la mesure où cette religion a perdu son intégralité : elle est toujours là, mais elle n'existe plus qu'à l'état dispersé, éclaté, sous la forme — informe — de fragments.

Telle est la formulation métaphorique que Bibby donne à sa thèse à la suite de l'analyse des données empiriques qu'il a lui-même recueillies grâce à trois

enquêtes pancanadiennes menées successivement en 1975, 1980 et 1985. Cette analyse fait appel à la théorie de la sécularisation, entendant par là une évolution culturelle qui influence négativement la religion. Sur la toile de fond de la sécularisation, Bibby dessine l'image d'un Canadien menant une vie *compartimentée* en différents rôles, parmi lesquels un possible rôle religieux, et adoptant par ailleurs le comportement d'un *consommateur* au supermarché des biens religieux, c'est-à-dire n'achetant que ce dont il juge avoir besoin. L'existence compartimentée semble induire une consommation sélective et, inversement, la « consommation à la carte » empêche l'unification de l'existence.

La situation canadienne

J'aimerais maintenant approfondir l'analyse qu'amorce Bibby, faisant droit en cela à l'importance primordiale que ce sociologue éminemment empirique accorde néanmoins aux idées et aux théories. Il n'empêche que *Fragmented Gods* abonde en chiffres, pourcentages et statistiques : les résultats des enquêtes nationales menées en 1975, 1980 et 1985 sont combinés à ceux de trois autres enquêtes, plus limitées, ainsi qu'à ceux des recensements fédéraux, pour générer de multiples aperçus sur la vie religieuse des Canadiens d'aujourd'hui.

Je ne reproduirai pas le détail de ces compilations mais tenterai plutôt de déduire une sorte d'algorithme de la distribution de la population canadienne au point de vue religieux. La formule en serait la suivante : 30-40-20-10, pour un total de 100. En d'autres termes, il y aurait 30 % de *pratiquants* (y compris les engagés), 40 % d'*occasionnels* (rites de passage), 20 % de *nominaux* (idéologiques ou sociologiques) et 10 % de *détachés* (y compris certains occasionnels).

Les chiffres de Bibby se réfèrent à des pratiques (la messe par exemple) et à des croyances (à la survie notamment), mais ils ne nous livrent par eux-mêmes aucune information sur la façon dont les pratiques sont observées et dont les croyances sont entretenues. L'assistance à la messe peut se vivre à la manière d'une pratique magique ou sur le mode d'une évocation symbolique. Semblablement, l'idée de la survie de l'individu après la mort peut emprunter un habillement très concret ou au contraire se déployer à un plan abstrait et métaphysique. Suivant que le croyant adopte tel ou tel style, populaire ou savant, la religion est la même et n'est pas la même. Les enquêtes de Bibby permettent d'opérer une discrimination qualitative de cet ordre dans la mesure où, d'une part, elles portent sur des croyances non traditionnelles et, d'autre part, où elles portent aussi sur les « questions ultimes ». Ce qu'il appelle *less conventional beliefs* renvoie en fait au spiritisme, à l'astrologie et aux phénomènes de perception extrasensorielle, autrement dit à la magie, autrement dit encore à la religiosité populaire. Ce qu'il appelle *ultimate questions* comprend des interrogations du genre : quel est le but de la vie ? Comment l'univers a-t-il commencé ? Des ques-

tions, on le voit, qui ont un côté abstrait et philosophique et qui, par conséquent, ressortissent à la religiosité savante (Lapointe, 1988).

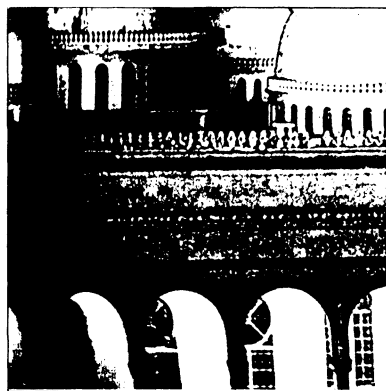
Or, d'après Bibby, « un peu moins de 25 % jugent possible de communiquer avec les morts ; 35 % affirment croire à l'astrologie ; plus de 60 % aux phénomènes psi » (Bibby, 1987 : 73). Le sondage Léger et Léger mené en octobre 1987 pour le *Journal de Montréal* corrobore ces données. « 30 % des Québécois croient, sans réserve, à l'astrologie, à la réincarnation, aux extraterrestres et à des superstitions [...] 30 % doutent mais restent curieux. » Les 40 % qui restent sont incrédules. On voit que la distribution de la croyance populaire se modèle sur la formule 30-40-20-10, sauf la distorsion qu'apporte la masse des incrédules, beaucoup plus forte que les 10 % de non-appartenants, même lorsque ceux-ci sont additionnés aux croyants nominaux (20 %).

Le tableau des questions ultimes se conforme lui aussi au modèle 30-40-20-10, du moins en gros, car, d'une part, le taux de Canadiens qui disent s'interroger au sujet de la souffrance, de la mort, de Dieu, etc., va de 82 % (souffrance) à 61 % (comment être heureux ?) ; d'autre part, le taux de ceux qui répondent oui à la question de savoir s'ils sont sûrs d'avoir donné un sens à leur existence ne s'élève qu'à 31 %, soit au niveau des pratiquants dominicaux (Bibby, 1987 : 63-64). Comparé aux questions ultimes, le thème du sens de l'existence (*meaning of life*) a quelque chose de global qui permet de l'utiliser pour sonder la population canadienne à l'égard de ce que Bibby appelle les *meaning systems*. Environ 30 % des Canadiens donneraient un sens global à leur existence ; 70 % se contenteraient de réponses par-

tielles à leurs questions et unifieraient leur existence sur une base pragmatique et biographique au lieu de se référer à une quelconque vision du monde (Bibby, 1983 : 116).

À partir de ses enquêtes, Bibby pense être en mesure d'affirmer non seulement que la plupart des Canadiens n'ont pas besoin de donner un sens global à leur existence, mais en outre que ceux et celles d'entre eux qui se forgent une telle vision générale le font à l'intérieur des cadres ecclésiastiques et non pas en dehors de ceux-ci. Sur ces deux points, il s'inscrit en faux contre un fort courant sociologique allant de E. Troeltsch à T. Luckmann. Je serais d'accord avec Bibby contre Luckmann et autres pour dire que tous les individus n'ont pas besoin de donner un sens global à leur existence. J'estime en effet que la religiosité savante est le fait d'un petit nombre — peut-être croissant par ailleurs avec l'alphabétisation et l'instruction obligatoire — et il semble bien que la recherche d'un tel sens désigne le style savant de la croyance religieuse. Je doute néanmoins que Bibby ait réussi à démontrer que la recherche d'un sens global se situe surtout — sinon uniquement — dans les cadres de la religion organisée. Le doute qui m'agite provient du fait que, en suivant Glock et Stark lorsqu'il oppose *religious perspectives* à *humanist perspectives*, Bibby institue une dichotomie qui évacue la dimension philosophique du problème. La perspective religieuse se caractérise en effet par la présence du surnaturel et du transcendant (*transempirical*), alors que la perspective humaniste se définit par leur absence. Une telle monopolisation de la transcendance par la religion induit en erreur, car l'humanisme rationaliste occidental est loin de se réduire au scientisme, même

lorsqu'il est antireligieux. Plusieurs formes d'humanisme se réfèrent à un au-delà transempirique, soit métaphysique comme dans le déisme, soit moral comme dans le kantisme, soit simplement axiologique comme dans tant de discours sur les valeurs. Il est remarquable que les enquêtes de Bibby ne sondent pas les Canadiens sur leur adhésion aux valeurs et préfèrent les *ultimate questions*. La thématique des valeurs possède en effet des connotations philosophiques que ne possède pas la thématique des questions ultimes, davantage appropriée par la théologie. Quoi qu'il en soit des valeurs, il reste que l'humanisme selon Bibby est un humanisme appauvri, un humanisme dépouillé de sa dimension philosophique ; et que la recherche d'un sens global en dehors des religions organisées était vouée à l'échec, étant donné qu'elle excluait au départ l'endroit où il avait des chances de se trouver, c'est-à-dire les courants de pensée philosophique.



Interlude wébérien

Plutôt que d'apercevoir des dieux éclatés dans les croyances et pratiques actuelles des Canadiens, je voudrais suggérer qu'on a affaire à des croyants *différentiels*, c'est-à-dire à des êtres humains qui sont inégalement doués au point de vue religieux.

En un sens, mon analyse ne s'oppose pas à celle de Bibby, car les *fragmented gods* sont tels justement par le fait d'une demande humaine parcellaire. Je diverge d'opinion avec lui quand il pense que les choses pourraient se passer autrement. Il ne peut penser cela qu'à la condition de ne pas avoir apprécié à sa juste valeur l'important et essentiel déterminisme qui régit la vie religieuse, savoir l'intérêt différentiel que portent les individus à la dimension religieuse de l'existence.

Telle est bien l'opinion que j'avancerai : 1) les êtres humains sont inégalement sensibilisés à la chose religieuse : certains sont des mordus, d'autres lui sont réfractaires, d'autres encore lui portent un certain intérêt sans en avoir essentiellement besoin ; 2) ce différentiel des dispositions religieuses se conforme grosso modo à l'éventail des croyances au Canada et semble bien correspondre à la formule 30-40-20-10.

Cette thèse, je la mettrai tout d'abord sous le patronage de Max Weber. L'éminent sociologue soutient en effet dans ses écrits que la « masse » des croyants ne pourra jamais être élevée au niveau de l'« élite », autrement dit, selon son expression, des « virtuoses ». Weber pose cette impossibilité au titre d'une sorte de loi sociologique faisant l'objet d'une constatation évidente. L'organisation religieuse qui voudrait l'ignorer en subirait tôt ou tard les conséquences, ne craint-il pas d'affirmer (Weber, 1967 [1922] : 166-167).

Cette loi sociologique, Weber l'appuie sur une théorie anthropologique qu'il se contente d'esquisser, mais qui n'est pas moins importante pour autant. Le « croyant moyen » n'atteindra jamais à l'excellence du « virtuose » parce qu'il ne trouve pas en lui-même les ressorts qui l'y

propulseraient. Il est tout simplement « moins doué » que le virtuose au point de vue religieux. Ce dernier fait preuve d'un talent supérieur soit dans le domaine de la pensée, soit dans la pratique de l'ascèse, soit dans l'expérience mystique, soit surtout peut-être sur le plan éthique. De la sorte, il tranche sur le tout-venant, que ses capacités limitées empêchent d'aller aussi loin et à qui des objectifs plus modestes — mais plus atteignables — sont réservés. Weber le dit clairement en rapport avec ce qu'il appelle la grâce institutionnelle. Le cas le plus typique en serait fourni par l'Église catholique. Dans le système de la grâce institutionnelle, le salut peut être offert à tous par le fait même d'être communiqué à travers le jeu d'institutions telles que les sacrements et les ministères. Il n'est pas nécessaire d'être un paragon de vertu pour obtenir la grâce dans de telles circonstances, puisqu'il suffit de recevoir les sacrements et d'observer les principaux commandements. Écoutons Weber : « Le niveau des prestations morales obligatoires pour l'individu ne peut dès lors être fixé qu'en fonction d'aptitudes moyennes, c'est-à-dire assez bas. Celui qui accomplit davantage, le virtuose, a la possibilité, par delà son salut personnel, de déposer ses œuvres dans le trésor de l'institution à l'avantage de ceux qui en ont

besoin » (Weber, 1972 : 339 ; notre traduction).

Le même écart s'observe entre la masse et les virtuoses en ce qui concerne la connaissance des dogmes et la virginité. Seuls quelques dogmes fondamentaux sont portés à la connaissance des croyants ordinaires. Quant aux autres vérités, on admet que leur soit accordée la seule *fides implicita*, la seule « foi implicite » : « une déclaration de confiance et d'abandon à un prophète ou à une autorité ayant une forme institutionnelle. La foi religieuse perd ainsi son caractère intellectuel » (Weber, 1971 : 575). Semblablement, on tolère que la masse des gens se marient et mettent au monde une progéniture, même si l'idéal de la vie religieuse exigerait la virginité ou le célibat (Weber, 1971 : 608). Dans l'un et l'autre cas, on juge la masse des gens incapable de réaliser intégralement le projet religieux.

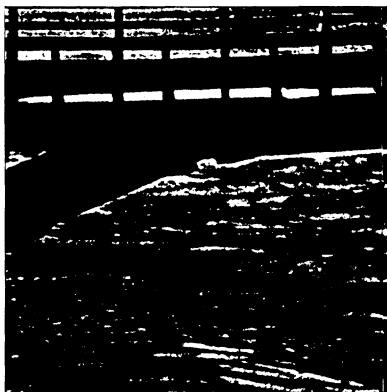
À côté de cette thèse anthropologique, Weber accumule une série de faits qui illustrent tout à la fois la thèse anthropologique et la loi sociologique. Prenons ici en compte l'ensemble des passages où Weber parle des laïcs par comparaison avec les non-laïcs que sont les prêtres, les moines, les ascètes, les renonçants, les prophètes, etc. (Weber, 1971 : 452). La dénivellation sociale laïc-sacerdoce obéit parfaitement à la loi sociologique voulant qu'un écart infranchissable sépare la masse de l'élite au point de vue religieux : « toutes et chacune des religiosités qui reposent sur une systématisation méthodique du salut font l'expérience que les êtres humains ont des aptitudes religieuses différentielles [...] Semblables au sorcier doué pour la magie, les virtuoses religieux occupés par la quête méthodique de leur salut ont constitué un état distinct au sein de la communauté

des croyants » (Weber, 1972 : 327 ; notre traduction). Weber mentionne ensuite rapidement les cas de l'hindouisme, du christianisme ancien, du protestantisme, du judaïsme, ainsi que de l'islam.

Un dernier mot au sujet de la théorie webérienne. Parmi les êtres humains, il y a donc, d'après cette théorie, les croyants virtuoses et la masse des tièdes. Weber fait place également aux incroyants, à des incroyants en quelque sorte congénitaux parmi lesquels il se range. Weber sait d'expérience que l'incroyance existe. La biographie de Marianne Weber, son épouse, campe l'incroyance webérienne sans équivoque, en détail, dans ses particularités, même si l'auteure ne la partageait qu'à moitié. Dans une lettre de 1909 à son épouse, il écrit : « Je suis à la vérité absolument non musical dans le domaine religieux. Je n'ai ni le besoin ni la capacité d'édifier en moi-même aucune construction spirituelle de type religieux » (M. Weber, 1984 : 339 ; notre traduction) ¹.

Théorisation socio-anthropologique

Marchant sur les brisées de l'anthropologie webérienne, je formule l'hypothèse que l'humanité concrète et historique n'est pas uniformément constituée d'*homines religiosi* — d'hommes et de femmes *religieux* — au sens de la phénoménologie d'un Mircea Eliade, mais d'individus inégalement doués au point de vue religieux, plus précisément, à la lumière des chiffres fournis par les nombreuses enquêtes, recensements et sondages relatifs aux sociétés occidentales du vingtième siècle, que l'humanité compte dans ses rangs 30 % de croyants prioritairement religieux, 40 % de croyants secondairement



religieux, 20 % de croyants nominaux, 10 % d'incroyants.

Cette distribution vaudrait pour tous les lieux et toutes les époques, sauf possibilité d'un décalage vers l'incroyance s'il s'avérait que la société de demain était encore plus sécularisée que celle de maintenant, tout en se considérant en même temps comme plus heureuse. Vraie pour tous les temps, la distribution en question ne serait apparue qu'aujourd'hui au grand jour, à la faveur des conditions particulières à la société moderne. Il était difficile de départager les différents types de croyants dans un contexte où la religion chrétienne réglait idéologiquement tous les domaines de la vie sociale et où le conformisme entraînait tout le monde à l'intérieur des lieux sacrés. En revanche, là où les sphères non religieuses de l'existence se sont autonomisées face à la sphère religieuse, là en outre où, pluralisme aidant, les individus n'obéissent qu'à la propension de leur cœur lorsqu'ils posent un geste religieux, en pareil contexte — et c'est le nôtre au Canada —, les êtres humains montrent leurs vraies couleurs, je veux dire leur nature religieuse profonde. Nous apercevons alors clairement une nature fortement diversifiée.

Les 30 % de croyants prioritairement religieux incluent évidemment les personnalités exception-

nelles qu'ont été par exemple les fondateurs de religions. Ici se trouvent également les ascètes, les mystiques et les moines. Ajoutons les chrétiens engagés (*cumulative commitment*) que les enquêtes de Bibby ont permis d'identifier. Incluons enfin les pratiquants hebdomadaires. J'appelle ces croyants *prioritairement* religieux parce que leur insertion sociale prioritaire se fait à partir de la sphère religieuse. Ces gens existent dans une situation moderne caractérisée par la différenciation des institutions, plus précisément par la présence de sphères profanes — la science, le politique, l'économie, etc. — à côté de la sphère religieuse. Dans le concret de leur vie, ils entretiennent des rapports avec toutes les sphères. Ils subissent dans la même mesure l'impact de la sécularisation, à des degrés divers bien entendu. Néanmoins, ils trouvent en eux-mêmes le besoin de se définir d'abord et avant tout par la dimension religieuse de l'existence. Ils fréquentent surtout les institutions religieuses. Ils posent la croyance religieuse au centre de leur identité personnelle.

Il va sans dire que la sécularisation est un problème et non pas seulement un fait pour cette première tranche de croyants. Immergés dans le religieux, ils perçoivent comme une quantité étrangère, comme un danger — sinon comme un abîme — le monde profane qui se déploie autour d'eux. S'ils ont le style populaire, ils se réfugient dans le conservatisme et le traditionalisme, se trouvent largement coupés de la modernité, en tension avec elle ; ou bien ils accentuent jusqu'à l'excès le côté émotif de la religion en se livrant par exemple à des pratiques de type charismatique ; ou bien ils se joignent à des groupes ésotériques, des cultes orientaux, des mouvements de

croissance, etc., sous prétexte que ces « nouvelles religions » seraient mieux ajustées à la modernité que les religions traditionnelles.

S'ils ont le style savant ou philosophique, ces croyants assaillis par la modernité éprouvent le besoin d'intégrer théoriquement les différentes sphères de l'existence. Ils soulèvent les *ultimate questions*. Quant aux réponses qu'il convient de donner à ces questions, ils les cherchent et les trouvent soit dans une vision religieuse qui gouverne et régit la partie profane de la réalité, soit dans un réexamen de la croyance à la lumière des nouvelles données séculières. Le premier type de recherche est le fait du grand nombre et il donne son empreinte à la théologie conservatrice. Le second n'est tenté que par un petit nombre — au moins dans le catholicisme — et il caractérise la théologie libérale. La théologie conservatrice sous-tend une action assez souvent contestataire ou en tout cas minoritaire par rapport à différents enjeux sociaux — l'avortement par exemple — dans le domaine de la morale privée, ou encore la protection des faibles dans le domaine de la morale publique. La théologie libérale sous-tend en principe une action attestataire, puisqu'elle tend à intégrer les valeurs régnautes de la société.

Les *secondairement* religieux sont ainsi nommés parce que leur insertion sociale première se fait ailleurs que dans la sphère religieuse, c'est-à-dire dans les sphères profanes de l'existence. Aussi bien noter tout de suite qu'ils ont ce trait en commun avec les croyants nominaux et à plus forte raison avec les incroyants. À la différence de ces deux dernières catégories cependant, ils éprouvent un besoin religieux réel,

même si celui-ci n'est pas dominant ou prioritaire.

Bon nombre de laïcs relèvent de cette catégorie. Parmi eux se rangent en particulier ceux qui ne demandent à leur Église ou à leur secte que les rites de passage, autrement dit les rites sacrés qui se greffent sur des circonstances significatives au plan humain de l'existence. Songeons ici à la naissance, phénomène simplement humain et même biologique, que sacralise le baptême ; ou au mariage, c'est-à-dire à l'union contractée entre individus de sexes opposés et que vient sanctionner un sacrement spécifique ; ou à la mort, cet événement foncièrement biologique comme la naissance, dont s'empare pourtant la religion afin de l'annuler en quelque manière. Du point de vue croyant, ces rites sont des sacrements et non de simples rites de passage. Il est utile cependant, à un point de vue sociologique, de les assimiler à des rites de passage, car on a de la sorte la possibilité de montrer que ces gestes sont ambigus, grevés qu'ils sont d'une charge lourdement profane, même alors qu'ils sont auréolés par la sacralité. Dans ces conditions, Bibby ne devrait pas s'étonner — libre à lui par ailleurs de le déplorer — que 40 % de la population canadienne se contente des rites de passage et plus généralement d'une religion à la carte. Cette population

est constituée par des laïcs, c'est-à-dire par des gens qui, tout en étant intéressés à la religion, se définissent en ordre premier par leur insertion dans le profane et le séculier. Les laïcs sont trop attachés aux choses de la Terre pour se consacrer exclusivement aux choses du Ciel. Ils demandent à la religion qu'elle sacralise le profane sans le détruire, qu'elle magnifie et idéalise, qu'elle surréalise pour ainsi dire les réalités concrètes de la vie humaine.

Les croyants secondairement religieux se posent aussi à l'occasion les fameuses questions ultimes, mais généralement sans pouvoir y répondre. Ils lisent également leur horoscope dans le journal, ils sont intrigués par les phénomènes psi, mais tout cela est un jeu. Ils ne croient guère à la réalité de ces choses, même si souvent elles les épatent. Ainsi, 40 % des Canadiens vont chercher auprès de leurs Églises respectives un minimum de services, juste ce qu'il faut pour christianiser une vie foncièrement profane. Les pasteurs aimeraient bien les influencer davantage, mais eux n'en demandent pas plus.

Une catégorie de 20 % regroupe les croyants que j'appelle *nominaux* pour la bonne raison qu'ils se disent chrétiens lors des recensements sans par ailleurs entretenir aucun rapport avec leur communauté d'appartenance. À la différence des croyants secondairement religieux, ils n'éprouvent aucun intérêt à l'égard du religieux en soi. Ils ne le rejettent pas non plus par ailleurs, opposés en cela aux incroyants. Ce sont, si l'on veut, des croyants au sens durkheimien du terme. Dès que la religion organisée est *civile* à quelque titre que ce soit — primitive, nationale, établie, etc. —, on est sûr de les rencontrer. Dans toute religion civile en effet, le religieux et le socio-politique se confondent

jusqu'à un certain point, la religion sacralisant le pouvoir, la société rendant la religion crédible. Si bien que l'individu trouve un profit social immédiat dans le simple fait de s'agréger à la religion. Encore une fois, toutes les religions civiles ont sécrété de tels comportements. La nouveauté qu'apporte la société moderne sécularisée consiste en ce que les individus peuvent y obtenir ce genre de profit moyennant une adhésion minimale qui est aussi une adhésion nominale.

Restent les 10 % d'*incroyants*. J'entends par là au premier chef ceux qui ne se rattachent à aucune organisation religieuse. Seule une minorité parmi eux se disent agnostiques ou athées. On a affaire par conséquent à une religiosité invisible, c'est-à-dire hors-église, composée pour une part d'éléments populaires, mais plus encore, croirais-je, d'éléments savants ou philosophiques, analogues sinon identiques à ce qui se trouve chez les déistes.

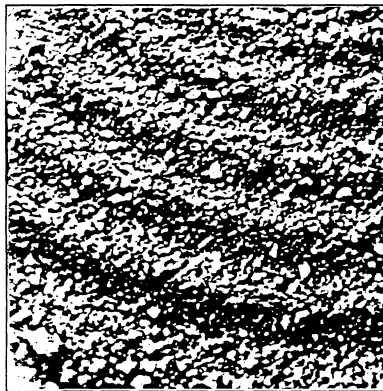
Au vu de cette typologie déduite des statistiques compilées par Bibby, la théorie que je propose, théorie inspirée par Weber, consiste à dépasser cet étalement factuel et contingent pour aller vers une substructure socio-anthropologique pleinement homologue. Le Canadien reflète l'humain en général. De même que la croyance des Canadiens présente une distribution qui se résumerait dans l'algorithme 30-40-20-10, de même les dispositions religieuses des êtres humains depuis toujours sont soumises à une dispersion en quatre catégories formant une séquence homologue.

Il serait trop long de développer en détail cette théorie (voir Lapointe, 1989). Voici tout de même quelles en sont les principales articulations. Doter les êtres humains de dispositions religieu-

ses, ce n'est pas détecter dans leur nature une faculté expressément religieuse. La religion proprement dite doit en effet être conçue à la manière d'une création culturelle historique et contingente. L'être humain est doué — plus ou moins — religieusement en ce sens simplement qu'il est tout à la fois *sapiens* et *demens*, que, à côté d'un engagement rationnel et factuel dans le monde, il projette l'horizon d'un autre monde qui est un monde *autre*, un monde irréel.

C'est un premier point. Le second est déjà culturel, puisqu'il consiste à définir le religieux comme un type particulier de croyances. En tant que *demens*, l'être humain développe spontanément des croyances, il en développe même de toutes sortes, mais une seule mérite le nom de *religieuse*: celle qui se vit en groupe, qui propose une vision globale du monde, qui exige une adhésion ferme quoique raisonnable, qui engage la vie entière tout en respectant la liberté, qui, à tous ces titres, est la plus sociale de toutes. Elle se situe en somme à mi-chemin entre la folie et l'art. J'ai tenu plus haut à parler un peu lourdement de « croyances religieuses », en anticipant sur cette façon de voir et de dire.

Il semble — et c'est un troisième point — que l'humanité historique ait aménagé le domaine de la croyance religieuse en prenant garde de ne pas y engager les individus de façon univoque. Elle s'est assurée que la religion occuperait une position de force en y affectant 30 % de croyants indéfectibles, auxquels 40 % de sympathisants apporteraient leur appui. Par ailleurs, 10 % d'incroyants, grossis par 20 % d'indifférents, auraient empêché l'imaginaire religieux de prendre toute la place et assureraient en permanence le jeu de la rationalité.



À mesure que la société se sécularise, il reste à voir si la distribution des dispositions religieuses n'évoluera pas; si en particulier le pourcentage des incroyants n'augmentera pas, si même on n'aboutira pas à un renversement des proportions et si, par conséquent, notre algorithme ne deviendra pas 10-20-40-30.

Notre première conclusion ne peut être rien d'autre que l'hypothèse théorique ici soutenue: les êtres humains sont inégalement doués au point de vue religieux et ils le sont en ce sens que 30 % d'entre eux sont des croyants prioritairement religieux, que 40 % sont des croyants secondairement religieux, que 20 % ne sont religieux que nominalement, et que 10 % ne sont pas religieux.

Comme cette première conclusion a une portée socio-anthropologique, elle s'appliquerait au passé aussi bien qu'au présent. Une deuxième conclusion viendrait alors à l'esprit, savoir que la distribution 30-40-20-10 serait demeurée difficilement observable aussi longtemps que la sécularisation n'avait pas atteint l'ampleur qui a été la sienne durant la seconde moitié du vingtième siècle. Avec la sécularisation massive de notre époque, le *vrai visage religieux de l'humanité serait devenu discernable*. Enfin, troisième conclusion, la sécularisation ne serait pas allée jusqu'au bout, contre

toute logique et contre toute attente, parce que, parmi les êtres humains, environ le tiers aurait intimement besoin du religieux; et que, ce religieux, ils le rechercheraient coûte que coûte, quel que soit l'état de la société.

Roger Lapointe
Département des
sciences religieuses
Université d'Ottawa

Note

¹ Weber se concevait et se voulait comme un être spirituel, c'est-à-dire moral, plus généralement polarisé par les valeurs. Non religieux, mais spirituel: il y a bien ici, à mon sens, quelque méprise. En effet, les valeurs ressortissent encore à la croyance, à une croyance épurée, « savante ».

Bibliographie

- BIBBY, Reginald W. 1987. *Fragmented Gods. The Poverty and Potential of Religion in Canada*. Toronto, Irwin Publishing; traduit en français par L.-B. Raymond: *La Religion à la carte. Pauvreté et potentiel de la religion au Canada*. Montréal, Fides, 1988.
- LAPOINTE, Roger. 1988. *Socio-anthropologie du religieux. I. La religion populaire au péril de la modernité*. Genève, Droz.
- LAPOINTE, Roger. 1989. *Socio-anthropologie du religieux. II. Le cercle enchanté de la croyance*. Genève, Droz.
- WEBER, Marianne. 1984 [1926]. *Max Weber, Ein Lebensbild*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER, Max. 1967 [1922]. *The Sociology of Religion*, trad. E. Fischhoff. Boston, Beacon Press.
- WEBER, Max. 1971. *Économie et société*, t. 1 (trad. dirigée par J. Chavy et E. De Dampierre). Paris, Plon.
- WEBER, Max. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).