

Georges Leroux

Professeur, département de philosophie, UQÀM

(1999)

# “Religion et pluralisme dans l'école du vingt-et- unième siècle”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: [jean-marie\\_tremblay@uqac.ca](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca)

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Georges LEROUX

“**Religion et pluralisme dans l’école du vingt-et-unième siècle**”.

Un article publié dans la revue **Conjonctures**, no 28, hiver 1999, pp. 33-71

M LEROUX, professeur au département de philosophie de l’UQÀM, nous a accordé le 17 décembre 2006 son autorisation de diffuser électroniquement toutes ses publications.



Courriel : [leroux.georges@uqam.ca](mailto:leroux.georges@uqam.ca)

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

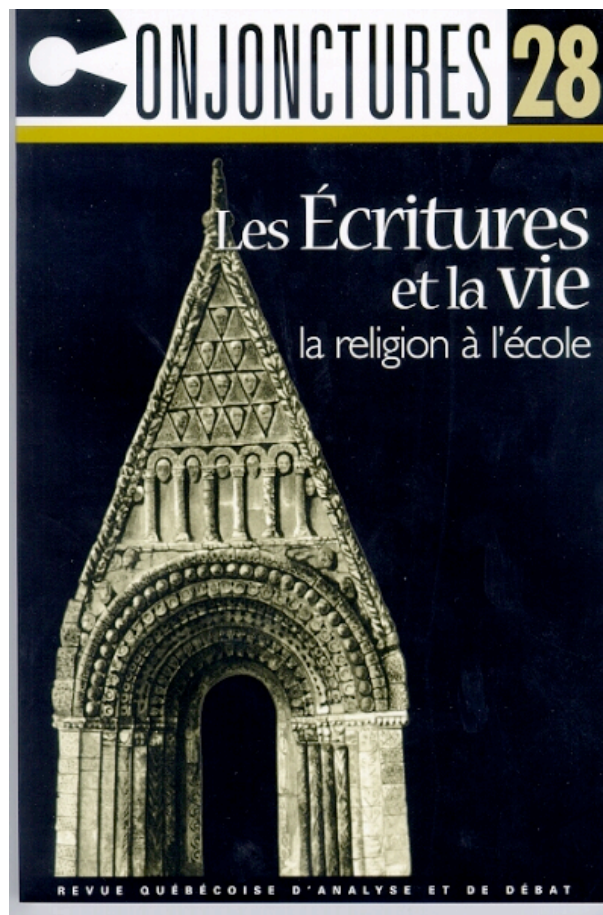
Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5” x 11”)

Édition numérique réalisée le 27 décembre 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Georges Leroux

“Religion et pluralisme dans l’école  
du vingt-et-unième siècle”



Un article publié dans la revue **Conjonctures**, no 28, hiver 1999, pp. 33-71

## Table des matières

[Introduction](#)

[Religion, identité religieuse et société](#)

[Identité, pluralisme et droits fondamentaux](#)

[Identité religieuse et identité civile](#)

[Identité, pluralisme et confessionnalité](#)

Georges Leroux

**“Religion et pluralisme dans l’école du vingt-et-unième siècle”.**

Un article publié dans la revue **Conjonctures**,  
no 28, hiver 1999, pp. 33-71

## Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Dans le contexte de la réforme du système scolaire qui a cours actuellement, la question de la place de l’enseignement confessionnel est explicitement posée. Le développement rapide d’une société pluraliste, aussi bien sur le plan culturel que sur le strict plan religieux, exige en effet que soient définies un certain nombre de prémisses relatives à la cohabitation de plusieurs univers culturels et religieux au sein de la société civile, et en particulier dans l’école. Ces constats sont l’objet de consensus et les questions qui surgissent ont trait désormais à la formulation de finalités nouvelles concernant la place de la religion dans l’école. Un système scolaire entièrement voué à l’enseignement confessionnel se trouve en situation de profonde transformation et la réforme en cours, qui transforme le statut du système des commissions scolaires pour le faire reposer sur une base purement civile, fondée sur des critères linguistiques, introduit un facteur décisif dans son évolution.

Le pluralisme religieux résultant de l’immigration et la sécularisation rapide de la société ont rendu cette réforme tout à fait nécessaire et on ne peut que se réjouir qu’elle voie enfin le jour. Les étapes intermédiaires de ce processus sont bien connues. Une évolution com-

plexe, jalonnée par plusieurs réformes et dispositions particulières, a permis au cours des vingt dernières années, d'introduire dans le système des commissions scolaires confessionnelles des changements progressifs importants. Le plus significatif de ces changements a été l'introduction de l'enseignement moral. Mais, d'ores et déjà, on peut prévoir que les changements les plus importants demeurent à venir. Il semble donc urgent de réfléchir aux enjeux qui se précisent au fur et à mesure que ce processus s'accélère.

Mon but ici est d'intervenir dans le débat actuel sur la laïcisation du système scolaire, qui apparaît désormais comme une conséquence inéluctable de sa déconfessionnalisation. Ce processus ne va pas de soi et il pose de redoutables défis à tous ceux qui, conscients de la valeur et de l'importance de l'héritage religieux de notre société aussi bien que de la valeur de la religion dans la formation, veulent réfléchir aux moyens de protéger cet héritage et de le faire contribuer à la formation dans un contexte nouveau. J'interviens ici comme citoyen et comme philosophe, et non pas comme membre de quelque communauté religieuse que ce soit. Je me suis proposé de formuler quelques éléments préliminaires à une réflexion sur la confessionnalité dans le contexte nouveau de la sécularisation du système scolaire. Ma position repose sur deux convictions fondamentales : une laïcisation entière du système scolaire, qui renverrait tout enseignement religieux hors du cadre scolaire, constituerait une erreur ; le vide créé par cette exclusion renforcerait l'ouverture aux sectes, aux mouvements irrationnels et aux valeurs de la consommation et du marché. Il s'agirait d'une perte irréparable dans la formation de la jeunesse. Par ailleurs, je crois qu'un enseignement, qu'on veut appeler culturel, des religions ou du phénomène religieux, qui marginaliserait la tradition judéo-chrétienne en la fondant dans un ensemble indifférencié, serait infidèle à l'histoire et à l'identité de notre société. Je présenterai pour exposer ces positions quatre volets : d'abord, une analyse de la transformation en cours (1) ; ensuite, une réflexion sur le pluralisme et les droits fondamentaux (2) ; puis, en troisième partie, un exposé des rapports de la sphère civile et de la vie religieuse (3) ; enfin, une présentation de positions précises sur l'enseignement religieux et l'éducation religieuse. Mon exposé est bref, on ne saurait y chercher des analyses élaborées, mais seulement un effort pour prolonger une réflexion en cours et exprimer un engagement dans la culture.

## Religion, identité religieuse et société

[Retour à la table des matières](#)

Si nous tentons de résumer les enjeux du débat actuel, et plusieurs travaux ont entrepris de le faire de manière rigoureuse <sup>1</sup>, nous voyons que la proposition d'une transformation du système confessionnel québécois vers un système marqué par une laïcité radicale pose plusieurs difficultés. Traditionnellement, en effet, la société civile a confié à l'école confessionnelle la transmission de ses convictions spirituelles et morales. Cette demande s'est maintenue et toutes les analyses la montrent confirmée. Mais comment cette demande doit-elle évoluer, si elle veut tenir compte de la transformation en cours ? Pour répondre à cette question, il convient dans un premier moment de proposer une brève analyse de la profonde mutation que nous observons. Cette situation peut être approchée sur trois registres distincts, qui constituent autant d'éléments possibles pour l'interprétation.

Le premier de ces éléments est le caractère englobant de la religion dans le système confessionnel qui est appelé à se dissoudre actuellement. La religion chrétienne, majoritairement catholique, s'est trouvée dans la société du Québec depuis les origines, dans une situation de complète hégémonie. Le partage de son autorité spirituelle et morale avec d'autres confessions n'a jamais été qu'un phénomène très marginal. Cette situation de fait correspond à un rôle social dont l'extension englobait à la fois la représentation du monde et la proposition de normes morales. La foi chrétienne, transmise de génération en généra-

---

<sup>1</sup> Voir récemment, le recueil préparé par Micheline Milot et Fernand Ouellet eds., Religion, éducation et démocratie. Un enseignement culturel de la religion est-il possible ? Paris et Montréal, L'Harmattan, Ethikè, 1997, 257 p. Le recueil précédent, préparé par Fernand Ouellet et Bernard Denault, contient plusieurs témoignages intéressants, mais en général les analyses sont rapides et paraissent déjà désuètes ; voir Confessionnalité et pluralisme dans les écoles du Québec. Actes du Colloque organisé dans le cadre du 49e Congrès de l'ACFAS (Sherbrooke, 13-14 mai 1981), Montréal, l'ACFAS, 1983.

tion, autant par l'école, responsable de la catéchèse, que par la paroisse, dispensatrice du conseil et du sacrement, se trouvait donc au fondement même de l'identité de la société civile. Le contenu des dogmes, l'enracinement dans l'histoire sainte, l'ensemble des symboles élaborés dans la théologie et dans la liturgie étaient inséparables de la formulation des normes, c'est-à-dire, pour l'essentiel, de la transmission des valeurs morales affectant tous les registres de l'existence humaine. Cette complexité formait une totalité structurée et même si elle fut sujette, en elle-même, à plusieurs développements internes, on peut affirmer que cette totalité s'est maintenue sans manifester de fissures jusqu'à l'orée des années soixante. Encore aujourd'hui, dans plusieurs régions moins affectées par la déstructuration urbaine, ce christianisme englobant demeure la valeur de référence de la société.

Le deuxième trait caractéristique de la situation que nous voyons se transformer est l'homogénéité institutionnelle. Alors que d'autres sociétés, par exemple la société américaine, ont vu évoluer des institutions porteuses de mandats distincts dans la transmission de la foi religieuse, confiant aux églises et autres groupes religieux la responsabilité spécifique de cette transmission, et réservant aux écoles publiques un mandat purement scolaire ou académique, la société du Québec n'a jamais remis en question le mandat confessionnel de ses institutions scolaires jusqu'à date relativement récente. Encore aujourd'hui, l'Église catholique ne considère pas comme une responsabilité naturelle d'entreprendre, par elle-même et exclusivement, la catéchèse et la formation religieuse des enfants de confession catholique. Le lien de l'école et de l'Église apparaît au contraire, non seulement à l'épiscopat, mais aussi à la très forte majorité des parents, comme un lien privilégié. Nul ne peut faire que ce choix des parents ne se porte pas d'emblée sur l'institution ecclésiale. Cette conception, en un sens paradoxale, comme ont tenté de le montrer plusieurs chercheurs <sup>2</sup>, constitue un fait très résistant dans la transformation actuelle. Interpréter le

---

<sup>2</sup> On pense surtout aux analyses de Micheline Milot, *Une religion à transmettre ? Le choix des parents*, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, 1991, complétées par un essai inclus dans le recueil cité à la note précédente, « Le respect du choix des parents : ou la démocratie contre la laïcité », op. cit., pp. 105-124.



choix parental exige en effet beaucoup de sensibilité aux valeurs non-formulées qui sont actives dans le choix de l'institution scolaire. Ce fait s'explique par la profondeur de cette situation d'homogénéité institutionnelle vécue au long d'une histoire continue durant toute la période de l'hégémonie catholique au Québec.

Enfin, troisième élément constitutif de la situation antérieure : le rapport déterminant de la religion catholique à l'identité politique de la société canadienne française. De tous les éléments, cette relation de nature fondamentale, travaillée sur tous les plans par les historiens et les sociologues, s'est révélée porteuse d'une identité dont la signification ne saurait être mesurée hors d'une discussion nuancée du nationalisme québécois <sup>3</sup>. Ce n'est pas notre propos, mais dans la discussion sur la déconfectionnalisation, nul ne peut sous-estimer la détermination politique de la religion dans l'histoire du Québec. Contribuant à la formation de l'identité, sur le même registre et au même titre que la langue, la religion catholique a de ce fait acquis une situation privilégiée que toutes les institutions lui ont reconnue. Ce privilège est désormais contesté de toute part, et la question consiste à se demander comment cette identité religieuse doit céder la place au pluralisme émergent.

Comment caractériser maintenant la transition actuelle, si on accepte de tenir compte des éléments qu'on vient de passer en revue rapidement ? Pour faire court, on peut parler de trois phénomènes symétriques, identifiables et porteurs de forces d'évolution qui semblent convergentes <sup>4</sup>.

Sur le registre le plus fondamental, celui de la foi elle-même, nous pouvons observer une déchristianisation radicale, dont il semble es-

---

<sup>3</sup> Des livres comme celui de Louis Lachance (*Nationalisme et religion*, Ottawa, Collège Dominicain, 1936) donnent une bonne idée de l'intrication étroite de ces questions dans la culture traditionnelle du Québec.

<sup>4</sup> Plusieurs travaux européens présentent des portraits sociologiques qu'on peut transposer au cas du Québec ; voir par exemple Patrick Michel, *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994 ; Henri Madelin et Sylvie Toscer, *Dieu et César. Essai sur les démocraties occidentales*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

sentiel de mesurer l'ampleur. Même si nous ne disposons d'aucune sociologie précise de la vie religieuse contemporaine dans la société du Québec, tous les observateurs s'accordent pour reconnaître une déstructuration profonde sur le plan de la foi catholique. Cette déstructuration, plus rapide que partout ailleurs en Occident, affecte aussi bien la représentation symbolique de l'existence, qui n'a plus majoritairement recours au dogme catholique pour penser l'origine et la fin de la vie humaine, que la formulation des normes morales. Aucune mesure de la pratique religieuse ne peut donner une idée précise de la fragmentation de la croyance et des normes. Aucun sondage ne peut mesurer l'importance de la rupture ou de la distanciation qui sont à l'oeuvre sur le plan de l'adhésion à la doctrine chrétienne et à ses fondements métaphysiques traditionnels. Dans la jeune génération, cette fragmentation équivaut à une rupture quasi complète avec le système symbolique et moral de la génération antérieure <sup>5</sup>. Cette situation engendre une crise spirituelle qu'on aurait tort de croire purement marginale ou superficielle. Il s'agit en effet d'une perte, souvent inconsciente, des repères les plus fondamentaux de l'existence, qui exige en retour une redéfinition et la création de nouvelles normes et de nouvelles représentations. Le repli sur des formes déspiritualisées ou le retournement vers des groupes sectaires apparaissent comme des conséquences directes de cette déstructuration.

Par ailleurs, l'hégémonie de la foi catholique s'est trouvée contestée par le surgissement de plusieurs confessions, auparavant marginales, mais actuellement en forte croissance : il s'agit ici non seulement de groupes religieux autrefois mal représentés, comme la communauté musulmane, mais de plusieurs groupes religieux nouveaux, de toutes provenances <sup>6</sup>, aussi bien des groupes orientaux que des groupes charismatiques chrétiens marginaux. Cette situation, bien décrite dans plusieurs publications, constitue un pluralisme religieux de fait. Insistons cependant sur un point : ce pluralisme, qui se trouve lié à la dé-

---

<sup>5</sup> Les travaux de l'équipe réunie autour de Jacques Grand'Maison proposent une excellente amorce de cette problématique ; voir *Vers un nouveau conflit des générations : profils sociaux et religieux des 20-35 ans*, Montréal, Fides, 1992.

<sup>6</sup> Les derniers recensements de l'appartenance religieuse au Canada (1992-93) indiquent que les groupes religieux en forte croissance sont les groupes d'origine orientale.

structuration de la foi chrétienne, présente souvent une situation de recomposition. Il représente en effet un phénomène convergent : la floraison de groupes religieux de toutes allégeances est d'autant plus stimulée qu'elle offre un potentiel de compensation de la perte du symbolisme et de la normativité chrétienne. Dans la situation nouvelle qui émerge, l'englobement traditionnel du symbolique et du moral laisse donc la place à une fragmentation et à un pluralisme de fait qui affectent tous les registres de l'existence.

Un deuxième constat vient s'ajouter rapidement aux observations précédentes. L'évolution du système scolaire, où l'introduction de l'enseignement moral autant que les demandes de groupes religieux autres que les confessions chrétiennes ont modifié de manière essentielle la place de l'enseignement religieux, a conduit à la formulation d'un enjeu majeur : dans ce contexte de pluralisme et de déchristianisation, le lien fondamental de l'Église et de l'école peut-il être maintenu ? La responsabilité de la transmission religieuse ne doit-elle pas cesser d'être dévolue aux institutions publiques et être retournée entièrement, comme c'est le cas dans plusieurs sociétés, aux groupes religieux, et en particulier à l'Église catholique ? Il semble certain que la situation d'homogénéité et d'hégémonie qui justifiait l'unité antérieure du système confessionnel n'existant plus, il s'ensuit qu'un nouveau partage des responsabilités s'impose. On peut donc parler à ce sujet d'une nécessité de redéfinir la solidarisation de l'État et des autorités religieuses dans la transmission des convictions religieuses et des normes morales. La fin de la société confessionnelle entraîne-t-elle pour autant la fin de la religion dans l'école ? Cette question n'appelle aucune réponse simple et comme nous le proposerons plus bas, la place de la religion dans l'école n'a jamais semblé plus urgente et nécessaire qu'aujourd'hui, mais sous une forme radicalement différente.

Enfin, sur le plan socio-politique, l'avènement d'une société pluraliste, nourrie par une immigration très diversifiée, a résolument transformé le paradigme d'une identité nationale liée de manière non équivoque à l'identité religieuse. Les revendications religieuses formulées par les communautés culturelles font porter à l'ensemble du système scolaire une pression socio-politique qui rend désormais urgente la proposition de ce qu'il est convenu d'appeler une « culture publique

commune ». Ce constat est consensuel, il ne semble pas utile d'y insister. Mais ce que signifie cette culture publique commune doit-il se réduire aux contenus les plus abstraits du libéralisme et de l'individualisme, c'est-à-dire en gros aux chartes de droits ? La question se pose avec d'autant plus d'acuité que l'investissement religieux des immigrants apparaît beaucoup plus considérable que celui des groupes dits « de souche ».

Les communautés culturelles accordent en effet beaucoup d'importance à la religion dans la définition de leur identité et elles placent la majorité, engagée dans un processus de déchristianisation, devant l'exigence de redéfinir son identité et de compenser la perte de ses repères symboliques. Le catholicisme vietnamien, portugais ou latino-américain, pour ne citer que ces exemples, apparaît parfois à certains comme le salut de l'institution chrétienne dans une société déchristianisée. On peut donc légitimement penser que cette redéfinition de l'identité devra au moins se confronter avec le pluralisme émergent et, en particulier, avec la diversité des systèmes symboliques et moraux qui structurent l'appartenance aux communautés. Cette confrontation ne sera pas un affrontement, mais une forme de thérapie symbolique nécessaire, soit pour faire le deuil du religieux dans l'identité, soit encore pour recomposer de nouvelles figures de l'expérience religieuse dans le politique. L'homogénéité religieuse n'est donc plus constitutive de la définition de l'identité politique, mais on peut penser que la diversité des appartenances joue à son tour un rôle important dans l'accès à l'identité. Ne plus être religieux constitue à cet égard une détermination aussi importante qu'être chrétien ou musulman.

L'importance de cette dynamique nouvelle mérite qu'on y insiste : aucune définition des univers culturels des communautés migrantes ne peut en effet être donnée sans faire intervenir une composante religieuse. Par ailleurs, aucune définition des appartenances religieuses, en contexte d'immigration, ne peut se passer d'une interprétation par des facteurs culturels plus généraux <sup>7</sup>. Cette dynamique est profonde et sa complexité ne saurait être sous-estimée. La situation de plura-

---

<sup>7</sup> Ce point est au centre de la littérature sur l'ethnicité, comme dans les travaux classiques de H.J. Abramson, *Ethnic Diversity in Catholic America*, Toronto, Wiley, 1973.

lisme que nous constatons n'implique pas nécessairement en effet un passage à une radicale neutralité sur le plan religieux. Au contraire, les communautés culturelles paraissent de plus en plus, aussi bien dans l'univers catholique qu'au sein d'autres confessions, marquées par la vitalité d'un renouveau religieux, qui semble vital pour leur identité, là même où la majorité francophone présente le visage d'une déchristianisation et d'une sécularisation accentuées. Des éléments qui auraient, dans un autre contexte, une valeur faible de définition et d'appartenance prennent en contexte d'immigration une valeur très différente. C'est le cas de tous les éléments qui spécifient l'appartenance religieuse : en contexte d'immigration, ces éléments en viennent à spécifier la communauté culturelle. Les rapports de la religion et de la culture en contexte d'immigration déstabilisent, pour ainsi dire, la représentation que se fait d'elle-même une société entrée dans une phase rapide de sécularisation et qui subit, à proportion, une crise majeure de son identité.

Nous pouvons à cet égard établir un spectre sur lequel il semble possible de chercher à distribuer des différences dans cette description de la relation de la religion et de la culture <sup>8</sup>. Quelques exemples illustreront ce propos : les Arméniens de confession chrétienne possèdent en quelque sorte deux motifs différents de retrouver leur identité, leur origine ethnique clairement délimitée d'une part, et leur choix religieux d'autre part ; les Égyptiens de religion chrétienne copte peuvent également avoir recours à des univers culturels et religieux bien différenciés. Mais à l'autre extrémité du spectre, il faut considérer le cas de communautés migrantes pour lesquelles l'identité religieuse est fondue avec l'identité ethnique et culturelle. C'est le cas de plusieurs communautés arabes, dans la mesure où l'identité musulmane absorbe en quelque sorte les identités nationales préalables ou même l'identité arabe ou maghrébine. L'exemple du judaïsme appartient également à cette catégorie où les critères ethniques et religieux ont tendance à se

---

<sup>8</sup> La méthodologie sur ce point est en évolution ; voir par exemple les divers protocoles de description dans Robert Kohls, « Modèles de comparaison des cultures », *Intercultures* 9 (1990) p. 89-105. Il s'agit de modèles anthropologiques (Kluckhohn, Glenn, Hall et alii).

fondre dans l'identité juive <sup>9</sup>. Dans ces derniers cas, il devient tout à fait impossible, et en fait non souhaitable, d'introduire une séparation artificielle de la culture et de la religion, en particulier dans toutes les situations où cette séparation est reçue comme une volonté de ne retenir que l'identité ethnique contre l'identité religieuse, ou inversement. La question posée à la majorité catholique est donc la suivante : quelle place tient encore dans la représentation de la société l'identité religieuse ou le refus de l'identité religieuse, c'est-à-dire l'ensemble des représentations symboliques chrétiennes ou judéo-chrétiennes et les normes morales inspirées par ces représentations, aussi bien que leur rejet ?

Ces différences dans l'établissement des critères de différenciation imposent un certain nombre de normes dans l'appréciation du rapport des mondes religieux à la société civile. Toute évolution du système scolaire qui renforcerait le lien d'une seule religion et d'une appartenance socioculturelle devrait être considérée comme non souhaitable sur le plan social et politique. La valorisation de la diversité n'implique cependant aucunement une forme de multiculturalisme institutionnel, conduisant à la multiplication d'écoles confessionnelles distinctes, et on peut soutenir, au contraire, que la situation actuelle de déstructuration religieuse de la majorité francophone ne pourra évoluer vers une résolution que si elle est confrontée avec le pluralisme émergent aussi bien qu'avec la régénération chrétienne de plusieurs communautés culturelles, et non pas accentuée dans un mouvement de fuite en avant. Le pluralisme de fait de la société doit donc devenir la condition d'existence même de la transmission symbolique dans l'école. Ceci vaut également pour la normativité morale. Les systèmes de valeur peuvent et doivent être mis en présence, et non pas simplement renvoyés à l'existence privée de communautés et d'individus privés du moyen de communiquer entre eux. Le dialogue des systèmes de valeurs et des représentations symboliques semble à cet égard la condition cruciale de l'évolution d'une démocratie non fragmentée.

Quelle que soit la perspective donc, le diagnostic présente une signification convergente : la déchristianisation entraîne une érosion du

---

<sup>9</sup> Voir Harold Coward & Leslie Kawamura eds., *Religion and Ethnicity*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1978.

système des normes et des représentations qui ne saurait être compensée autrement que par une régénération interne ; cette régénération, provoquée par le nihilisme, pourrait ne pas être religieuse et conduire à des formes insoupçonnées de représentation et de normativité, mais dans son évolution, elle devra prendre en compte la tradition religieuse et le pluralisme. De la même manière, la rupture du lien institutionnel dans la responsabilité de la transmission se transforme en une requête adressée à la fois à la société et aux groupes religieux. Cette requête vise un nouveau partage des responsabilités, et non seulement un délestage de l'institution publique de tout ce qui est symbolique et moral. Dans tous les cas, la recomposition ou la régénération ne peuvent faire l'économie d'une confrontation avec le pluralisme. Les normes de cette mise en présence impliquent une situation de dialogue et de respect de la religion comme vecteur de l'identité.

## Identité, pluralisme et droits fondamentaux

[Retour à la table des matières](#)

C'est dans ce contexte que la redéfinition de l'identité sociale apparaît comme le facteur déterminant d'une réflexion sur la place de la religion dans l'école. Une société pluraliste et démocratique doit en effet d'abord se fonder sur une pensée des droits fondamentaux : la liberté de conscience, la liberté de religion et la liberté d'expression. Nous n'entrerons pas ici dans une discussion comparative de ce qui d'une pensée de la tolérance, caractéristique d'une situation d'hégémonie, est surpassé dans une doctrine des droits : la question des droits n'est pas pensée en fonction d'un groupe majoritaire ou établi, elle est posée en fonction de propositions universelles applicables à tous les êtres humains sujets de droit. Appliquée au système scolaire, cette proposition engage une nécessaire universalisation des libertés dans l'école et pour l'école. Cette considération générale ne signifie pas que l'interprétation des droits est exempte de difficultés, mais seulement que cette interprétation se pose sur un terrain qui n'est pas dé-

limité par les paramètres historiques et culturels engagés dans toute discussion sur le pluralisme.

La littérature sur les droits est très abondante et la réflexion philosophique sur la liberté de conscience, d'opinion et de religion s'est profondément modifiée depuis l'avènement des chartes <sup>10</sup>. Toute la discussion des droits repose sur l'héritage de la société civile et la Déclaration universelle de 1948 a donné lieu à un effort philosophique de fondation qui n'est pas encore considéré comme achevé. Il bute en effet sur le relativisme culturel qui caractérise à bien des égards la philosophie de l'après-guerre et dont les concepts fondamentaux sont ceux de différence et d'altérité. La problématique centrale s'est agrégée autour de la question de l'universalité. Mais il faut également compter avec la discussion du relativisme que plusieurs philosophes considèrent comme une conséquence inacceptable de toute pensée de la tolérance <sup>11</sup>. Une fois engagé dans le système des droits, le particulier peut-il revendiquer comme un droit et une vérité tout ce qu'il pense ? Une école qui serait entièrement livrée à la relativité de croyances multiples pourrait se trouver rapidement en situation d'éclatement. Il n'est cependant aucunement acquis, chez la majorité des philosophes qui se sont avancés sur ce terrain, que le relativisme constitue une telle conséquence. Ce problème préalable est aujourd'hui à l'agenda de la discussion philosophique en épistémologie morale et on peut penser que la discussion progressera assez rapidement. La généralisation de cette discussion dans toute la sphère civile inclut de fait le pluralisme en milieu scolaire.

La forme la plus générale de cette discussion est fournie par la réflexion sur les difficultés de l'intégration dans une société particulière de plusieurs systèmes de valeurs morales ou religieuses provenant

---

<sup>10</sup> Voir par exemple le recueil *Philosophical Foundations of Human Rights*, Paris, Unesco, Institut international de Philosophie, 1986.

<sup>11</sup> Voir Jay Newman, *Foundations of Religious Tolerance*, Toronto University Press, 1982. Cet ouvrage constitue la meilleure discussion philosophique récente de l'ensemble des questions liées à la tolérance et en particulier la question du relativisme. Les autres livres de Newman méritent également mention : *Competition in Religious Life* (Waterloo, Ont., 1989) et *On Religious Freedom* (Ottawa University Press, 1991).



d'autres sociétés. On peut à ce titre restituer un ensemble d'arguments en faveur de la réciprocité : si la rationalité justifie le soutien à l'accueil universel (l'argument étant qu'il est plus raisonnable de nous croire faillibles que le contraire), elle justifie également une réciprocité. Dans la pensée de Karl Popper, par exemple, cet argument prend la forme suivante : si la justification de la tolérance est donnée en référence à l'importance de la vérité et à la nécessité de toujours la rechercher, alors nous contredirions nos propres objectifs en étendant la tolérance jusqu'à ceux qui revendiquent pour eux-mêmes une forme d'infailibilité et nient aux autres la tolérance que nous leur consentirions <sup>12</sup>. Cet argument ne fait aucune concession au relativisme et une discussion philosophique élaborée en montrerait, croyons-nous, la solidité et la fécondité, en particulier en ce qu'il permet d'exclure tout fondamentalisme et tout fanatisme. L'extension par analogie de cet argument sur le plan moral en montre la richesse : en effet, la justification morale de la tolérance, fondée sur la nécessité de respecter autrui comme personne autonome et privée, implique qu'on ne saurait tolérer ceux qui refusent ce respect à autrui.

L'aboutissement sur des propositions de réciprocité conduit donc à un concept qui n'a plus rien de négatif : le pluralisme n'impose pas seulement de respecter la croyance et les pratiques de l'autre dans leur différence, mais de s'engager dans la promotion de ces différences dans la mesure où ces différences enrichissent la rationalité et la moralité de tous les membres d'un groupe. Ne pas seulement s'abstenir d'opprimer donc, mais bien de soutenir et d'aider <sup>13</sup>. Cette attitude philosophique favorise le développement de législations positives : la di-

---

<sup>12</sup> Voir dans Susan Mendus & John Horton, *Aspects of Toleration*, London, Methuen, 1985, p. 11. Également, Susan Mendus & David Edwards, *On Toleration*, Oxford, Clarendon Press, 1987 ; Susan Mendus, *Justifying Toleration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 et *Toleration and the Limits of Liberalism*, London, Basingstoke, *Issues in Political Theory*, 1989.

<sup>13</sup> C'est la position exposée dans l'article de Lord Scarman, dans le recueil de Mendus & Horton, *op. cit.*, pp. 49-62. Sur ce point, Scarman se montre plus optimiste et plus bienveillant que, par exemple, F. Hayek, qui dans le même recueil exprime un scepticisme assez considérable à l'égard des possibilités d'intégration.

versité y est conçue comme un bien pour les sociétés contemporaines, dans les limites discutées plus haut.

C'est dans ce cadre renouvelé qu'a été introduite la notion de pluralisme : là où la doctrine des droits achoppe à trouver des fondements à l'universalité, fondements qui seraient susceptibles de faire dépasser une opposition entre les droits du sujet individuel autonome et les obligations de réciprocité des sociétés traditionnelles ou encore les droits collectifs, les sciences humaines ont fait intervenir une notion dont la positivité peut contribuer à régénérer la réflexion sur la société fragmentée. Dans son concept même, le pluralisme connote une ouverture et un accueil à toutes les religions, au sein de la société civile, en vue d'une coexistence pacifique et au-delà des visées traditionnelles du prosélytisme. Le pluralisme est et a toujours constitué un problème pour toutes les religions à tendance unitaire ou à vocation universelle : toutes les grandes religions mondiales, dans leurs phases d'expansion ou de domination, ont eu à décider comment elles acceptaient la variété des religions dans la société où elles dominaient. Plusieurs études récentes ont montré les évolutions auxquelles ont été soumises les religions qui ont accepté de penser le pluralisme, notamment dans la perspective d'un dépassement du concept primitif de la tolérance <sup>14</sup>. Comment s'ouvrir sans renier ses propres prémisses ?

Toutes les religions, aussi bien les religions identifiées à des groupes ethniques que les religions universelles, ont certes adopté des positions sur les questions de la tolérance à l'endroit des autres religions, mais dans le contexte pluraliste actuel la question est devenue beaucoup plus générale : comment concevoir la pluralité par rapport à soi-même ? Face à cette question, les attitudes ont varié. On peut produire une typologie sociologique de ces attitudes et développer une étude

---

<sup>14</sup> Voir par exemple Harold Coward, *Pluralism Challenge to World Religions*, New-York, Orbis Press, 1985 ; du même, « Intolerance in the World's Religions », *Religious Science* 15, 4 (1986), p. 419-431. Plus récemment, et dans une pensée inspirée par Panikkar, voir Jean Mouttapa, *Dieu et la révolution du dialogue. L'ère des échanges entre les religions*, Paris, Albin Michel, 1996.

comparative dans le cadre d'une science des religions <sup>15</sup>. On peut également proposer de mettre en question toute forme de prosélytisme et d'intolérance comme des formes dépassées de l'expérience religieuse, même dans les cas où l'on reconnaît qu'elles puissent avoir joué un rôle essentiel, comme ce fut le cas de la prophétie juive <sup>16</sup>. Mais dans tous les cas, aussi bien pour l'école que pour l'ensemble de la vie civile, les exigences du pluralisme constituent des défis entièrement neufs dans les sociétés démocratiques occidentales. Le rapport majorité/minorité est en conséquence devenu constitutif de la réflexion sur le pluralisme.

Il est important de donner à cette question un relief historique accentué : la grande majorité des religions qui se retrouvent en contexte d'immigration ne constituent pas des religions nouvelles ou des sectes, mais des religions dont l'institution universelle est déjà assurée. C'est le cas par exemple de l'islam. Toutes ces religions se retrouvent dans un contexte où elles ne servent plus le but identitaire qui les définissait dans la société d'origine et où elles ne subissent plus la même propension à la compétition <sup>17</sup>. Le prosélytisme, s'il persiste, ne possède plus les mêmes finalités. Dans le cadre des concepts d'une sociologie religieuse, le pluralisme pose donc à nouveaux frais la question de la finalité de la religion : comment justifier, dans le contexte de l'immigration, la variété religieuse qui pourrait ne paraître justifiée que par ses fonctions identitaires dans la société d'origine ?

---

<sup>15</sup> Le projet d'une sociologie comparative du pluralisme se retrouve dans l'étude de G.G. Corm, *Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelle. Effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux*, Paris, Librairie Pichon et Durand-Auzias, 1971. Ce livre est un travail de pionnier : il expose pour chacune des grandes traditions (judaïsme, christianisme, islam) les enjeux intrinsèques du pluralisme et cherche à dégager pour chacune le modèle privilégié de l'intégration.

<sup>16</sup> Voir par exemple la discussion excellente de Jay Newman, « The Ethics of Proselytizing », dans John King-Farlow, *The Challenge of Religion, Science and History Publications*, 1976.

<sup>17</sup> L'étude des religions en contexte de migration définit un secteur particulier de la sociologie religieuse. Voir par exemple Hans Mol, « Theory and Data on the Religious Behaviour of Migrants », *Social Compass* 26 (1979) p. 31-39. Voir en particulier la bibliographie des travaux de Mol à la fin de cet article.

Cette question prend tout son sens quand ces religions interviennent dans une société comme celle du Québec, où la tradition judéo-chrétienne a été en position d'hégémonie depuis sa fondation. Devant le fait croissant du pluralisme, la position hégémonique peut opter pour une position de retrait radical : elle choisit alors de n'être qu'une *inter pares*. Cette position constitue un retournement entier et bouleverse la structure qui confie à la majorité la fonction d'accueil et la détermination de la référence historique et fondamentale. Mais elle peut opter également pour une ouverture qui ne renonce pas à la valeur de sa tradition fondatrice et de son poids historique. Dans la situation actuelle de l'évolution du pluralisme, cette seconde option paraît d'emblée plus porteuse d'avenir ; sa fécondité provient en effet de la fidélité à une référence fondamentale, assez forte pour contrer l'érosion dans un relativisme généralisé qui conduirait à une explosion des particularismes. Pour nous donc, il est question du privilège du milieu d'accueil.

D'autres attitudes peuvent être observées, soit du point de vue des minorités, soit encore du point de vue d'un universalisme religieux éclairé ou intellectuel. Beaucoup d'études ont été consacrées à ces questions depuis les grands travaux de Gustav Mensching <sup>18</sup>. Plusieurs attitudes peuvent être répertoriées : l'approfondissement de la dimension identitaire (par exemple dans le cas de l'identité arabo-musulmane), l'accès à une universalité qui permet un dépassement de l'appartenance ethnique (judaïsme), et enfin les cas rares de propositions de modèles universels inédits. C'est le cas de la foi bahai, bien représentée en Amérique du Nord. C'est le cas aussi de la société soufi, qui accepte d'intégrer la vérité de toutes les religions. Le Congrès mondial des Religions, dont l'influence est importante au Canada, constitue un effort différent d'entreprises syncrétiques, qui se situe sur le plan d'une collaboration inter-confessionnelle. Plusieurs centres qui ont un siège au Québec poursuivent des objectifs de cette nature et représentent la réponse contemporaine aux questions du pluralisme religieux. Parmi ceux-ci, on doit mentionner le Centre Interculturel, dont la revue *Interculture* publie régulièrement des contributions dont l'objectif est le

---

<sup>18</sup> Gustav Mensching, *Tolerance and Truth in Religion*, University of Alabama Press, 1972 ; traduction anglaise de l'ouvrage paru en allemand en 1955.

dialogue des religions. L'idée d'une religion du futur, que ce soit la religion civile des sociologues, que ce soit une forme syncrétique qui serait le produit particulier de la fin du vingtième siècle, y est évoquée de manière récurrente <sup>19</sup>.

Beaucoup de ces propositions témoignent d'un effort intense de spéculation métaphysique dans plusieurs groupes périphériques des grandes religions traditionnelles (hindouisme, christianisme en particulier). L'oecuménisme chrétien qui caractérise le vingtième siècle a fortement contribué à l'épanouissement de cette spéculation et les sciences religieuses ont entrepris de mesurer la communication possible entre les « paradigmes » des religions. Le pluralisme émergent représente en effet la possibilité d'un choix libre entre plusieurs religions, et plusieurs religions considèrent que l'ouverture aux autres religions représente pour elles une forme importante d'enrichissement. Comme le dit Raimundo Panikkar, les religions quittent aujourd'hui le domaine de la vérité, qui avait motivé la notion de tolérance, pour développer une pensée de l'expressivité, dans laquelle toutes les religions représentent en quelque sorte l'expression de la richesse d'un être unique et innommable <sup>20</sup>. La tolérance n'apparaît donc plus dans ce contexte comme un concept adéquat : aucune religion autre n'est jugée négativement, chacune appartient à un continuum expressif de l'expérience religieuse globale de l'humanité <sup>21</sup>.

Quand nous les reportons dans le monde scolaire, où notre questionnement trouve son lieu, chacune de ces positions conduit à une so-

---

<sup>19</sup> Voir par exemple l'excellent article de Raimon Panikkar, « The Religion of the Future », *Interculture*, vol. XXIII, 3 (1990), pp. 25-78.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>21</sup> Un spécialiste comme Harold Coward de l'Université de Calgary a consacré toutes ses recherches à l'évaluation du pluralisme dans le contexte de la rencontre des paradigmes religieux ; voir par exemple son « The Possibility of Paradigm Choice in Buddhist-Christian Dialogue », *Journal of Ecumenical Studies* 25 (1988), pp. 370-382 et son livre *Religious Pluralism and The World Religion*, Madras University Press, 1983. Voir également Peter Berger, « The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue between the World Religions », *Buddhist-Christian Studies* 1 (1981), pp. 32-63.

lution différente des questions de la déconfessionnalisation. Pour faire court, nous proposons de les résumer comme suit :

1. le pluralisme conduit à l'émergence d'un relativisme, au sein duquel la tradition historique de la majorité accepte de n'être qu'une position parmi d'autres et renonce à tout privilège ; ce relativisme exige en retour une déconfessionnalisation radicale ;
2. la tradition historique judéo-chrétienne prend la responsabilité de constituer le milieu de mise en présence du pluralisme émergent et conserve un privilège interprétatif en tant que monde de référence ;
3. le pluralisme signale un dépassement des confessions particulières, il doit favoriser l'avènement de religions universelles et opérer un oecuménisme universel.

Ces trois positions entraînent en effet la formulation de stratégies très différentes pour l'école. Nous laissons de côté, en raison de convictions que nous ne prenons pas le soin d'argumenter ici, une position qui conclurait de l'émergence du pluralisme à une sécularisation entière du système scolaire, qui serait l'équivalent d'une laïcisation (version radicale de 1). Un des arguments tendant cette position exige cependant une analyse : il s'agit du lien fondamental entre l'école et la société civile. Nous y consacrons un bref développement.

## Identité religieuse et identité civile

[Retour à la table des matières](#)

Aujourd'hui, la question du pluralisme se relie donc spontanément à celle des droits, dans la mesure où le pluralisme est a priori impliqué par la doctrine des droits. La question n'est plus de savoir quelle religion, socialement hégémonique comme le fut la religion catholique au Québec, peut tolérer les autres dans un contexte politique particulier, mais bien comment l'État doit régler la liberté religieuse de la société civile et assurer la libre transmission des convictions religieuses de

tous <sup>22</sup>. Cependant, plusieurs religions et groupes religieux n'acceptent aucune ouverture sur le pluralisme et certains d'entre eux, en particulier dans les groupes d'origine asiatique, mettent en question le statut même de l'individualité qui serait susceptible de fonder le pluralisme. L'hindouisme, par exemple, est réfractaire à toute considération du pluralisme qui implique une société sécularisée de droit. Certaines formes intégristes, développements radicaux de l'islam ou du judaïsme, manifestent également pareil refus de la normativité civile. Ces questions ont contribué ces dernières années à stimuler une recherche d'orientation tout à fait nouvelle : dans quelle mesure en effet l'interprétation des droits peut-elle être tributaire de contextes religieux spécifiques ? Quelle position de réflexion peut assurer un point de départ, une assise rigoureuse pour discuter la compatibilité des fondements des droits et des propositions cardinales des religions <sup>23</sup> ? Nous nous pencherons brièvement sur cette question, parce qu'elle met en lumière le lien intime entre les convictions religieuses et la normativité civile.

La tradition de ces textes de chartes s'est développée à l'époque contemporaine, sous l'influence de la complexification des rapports des religions et des sociétés civiles. Les textes principaux sont les suivants :

Art.18. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seul ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.

Art.19. Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considération de fron-

---

<sup>22</sup> Voir Jean-Paul Willaime, « État, éthique et religion », Cahiers internationaux de Sociologie, LXXXVIII (1990), p. 189-213. Cette analyse porte sur le cas de la France, mais les conclusions peuvent en être étendues au Canada.

<sup>23</sup> Voir d'abord L. S. Rouner Ed., Human Rights and the World Religion, Notre-Dame Indiana, University of Notre Dame Press, 1988.

tière, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit. (Déclaration universelle des droits de l'homme) <sup>24</sup>

Art.2. Chacun a les libertés fondamentales suivantes :

- a) liberté de conscience et de religion ;
- b) liberté de pensée, de croyance, d'opinion et d'expression, y compris la liberté de la presse et autres moyens de communication. (Charte canadienne des droits et libertés)

À ces textes, il faut ajouter la Convention européenne pour la sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, la Déclaration des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou les croyances et la Charte québécoise des droits et libertés de la personne. Tous ces textes méritent certes une étude détaillée et en particulier les Chartes canadienne et québécoise, mais cette étude n'appartient pas à notre propos. On se contentera d'esquisser le cadre général.

L'objet de cette étude est de chercher à saisir dans quelle mesure les limitations traditionnelles dans l'exercice des manifestations de croyances religieuses, justifiées par le respect du bien public, sont l'objet de modulations particulières. De plus, la terminologie spécifique des droits et libertés est de plus en plus l'objet d'interprétations et de conventions rigoureuses <sup>25</sup>. À ce jour, les travaux ont porté de manière plus particulière sur l'interprétation de la liberté d'expression, dans tous les cas où elle est liée à la liberté de conscience. Dans l'ensemble cependant, ni les tribunaux, ni la littérature spécialisée n'ont eu à se pencher souvent sur des questions relatives à la liberté de manifestation ou d'enseignement des croyances dans des circonstances par-

---

<sup>24</sup> Sur la genèse de la Déclaration et ses sources, voir A. Verdoot, Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'Homme, Louvain, Éditions E. Warny, 1964 ; pour un dossier plus général, J. P. Humphrey, La grande aventure. Les Nations Unies et les droits de l'Homme, Montréal, Guérin, 1989.

<sup>25</sup> Voir par exemple les travaux du Conseil de l'Europe, Human Rights Terminology in International Law : a Thesaurus, Strasbourg, Martinus Nijhoff, 1988.



ticulières <sup>26</sup>. À ce jour, en effet, des dispositions législatives particulières ont permis à certaines confessions, le judaïsme en particulier, de constituer leur propre système d'écoles et, jusqu'aux revendications récentes, émanant de milieux musulmans, on peut dire que le système se trouvait en équilibre. D'autre part, on peut constater qu'une grande majorité de groupes religieux n'ont aucune attente à l'endroit du système scolaire et préfèrent être seuls responsables de la transmission de leurs convictions.

Le pluralisme émergent exige une nouvelle approche. Ces questions sont nouvelles et leur importance croît en proportion des situations sociales affectées par un pluralisme religieux complexe. La portée principale des grandes déclarations contemporaines concerne la liberté de la pensée et de la croyance ; ces textes s'adressent fondamentalement aux problèmes qui avaient marqué le siècle des Lumières. Dans la majorité des pays industrialisés, on peut considérer que les articles pertinents de ces déclarations représentent des positions acquises et non contestées. Le pluralisme ambiant en est la démonstration la plus frappante. Ce qui ne signifie pas, par ailleurs, que la tolérance soit devenue sans objet : le désenchantement du monde, conséquence de la sécularisation, accentue au contraire le renouveau des religions. Ce qui a changé, c'est le rapport à l'État et le déclin du prosélytisme dans les villes occidentales <sup>27</sup>. Sur ce phénomène, plusieurs thèses s'affrontent : le renouveau du religieux est contesté par les analystes qui recueillent plutôt les signes d'une recomposition du rôle de la religion dans l'espace public. Ces deux tendances ne sont pas incompatibles, elles possèdent les mêmes racines, la perte de pouvoir des traditions religieuses en tant que traditions universelles et la chute des utopies.

---

<sup>26</sup> Voir K. J. Partsch, « Freedom of Conscience and Expression and Political Freedoms », *The International Bill of Rights, The Covenant on Civil and Political Rights*, New-York, Columbia University Press, 1981 ; pp. 209-212.

<sup>27</sup> Sur ces questions, voir Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. L'auteur réitère plusieurs des thèses sociologiques sur la religion civile et les interprète dans le sens d'une critique radicale de l'État.

Pour récapituler l'ensemble de cet argument, nous pouvons attirer l'attention sur le fait que la société civile, sous l'influence des chartes de droits, a intégré beaucoup plus rapidement que l'école un pluralisme de fait. Elle a fait sa place à la libre expression des identités et notamment à la manifestation des composantes de cette identité, dont l'importance en contexte d'immigration ne saurait être sous-estimée. Les conséquences des convictions religieuses pour la vie civile ont été examinées et ont stimulé la réflexion sur les chartes de droits. Cette évolution, très rapide au regard de l'histoire de la société québécoise, place donc l'école dans une situation qui constitue un défi : comment intégrer à son tour ce pluralisme, comment lui rendre justice et, enfin, comment exploiter les forces du pluralisme aux fins d'une recomposition de l'identité spirituelle et morale ? Car l'école n'est pas séparée de la vie civile, elle en constitue le microcosme et ce serait en conséquence s'aveugler entièrement sur sa nature que de croire possible d'y neutraliser entièrement l'appartenance religieuse. L'expérience européenne, française en particulier, constitue la démonstration très nette de cette position. Aucun projet de laïcisation radicale n'a pu se réaliser sans stimuler en contrepartie des projets d'éducation religieuse concomitants ou parallèles. L'école reproduit les tensions et les idéologies de la société civile, elle a donc la responsabilité d'initier les jeunes à la diversité des croyances religieuses et des systèmes de valeurs. Elle ne peut faire comme si ces croyances et ces valeurs n'existaient pas ou n'avaient d'existence qu'abstraite.

## Identité, pluralisme et confessionnalité

[Retour à la table des matières](#)

Dans les sociétés démocratiques contemporaines, le pluralisme ne peut que s'inscrire de manière directe et concrète dans le système scolaire. Il s'y manifeste en effet concrètement sur le plan civil, et les appartenances religieuses vécues à l'extérieur de l'école demandent une reconnaissance dans l'école. Cette reconnaissance peut-elle être accordée également sur le plan de l'enseignement ? On peut soutenir d'une première façon que l'école est le lieu de transmission de tout ce qui, dans la société, se situe au-delà des différences. Selon cette posi-

tion, l'école se devrait dès lors, en fonction de la situation pluraliste, d'adopter une position de stricte neutralité, position qu'on peut qualifier de laïcité non confessionnelle. Cette position est bien connue, elle a servi de fondement au développement de la laïcité dans l'école française républicaine, où le modèle conducteur est d'abord la promotion de l'identité républicaine et des valeurs civiques. L'histoire de l'école républicaine, aussi bien en France qu'aux États-Unis, montre que cet idéal a été contraint d'accepter plusieurs compromis, de manière à respecter les requêtes de plusieurs groupes religieux <sup>28</sup>. On peut soutenir par ailleurs, selon un modèle très différent, que la fragmentation sociale et l'ensemble des différences religieuses qui y contribuent, doivent se retrouver dans le milieu scolaire en tant que telles : cette position, inspirée d'un libéralisme démocratique largement répandu, attend donc de l'école non pas la promotion du particularisme religieux, mais l'engagement au sein d'un dialogue fidèle au pluralisme. Cette position, bien représentée aujourd'hui, préfère prendre le risque d'une fragmentation accrue que de se replier ou bien sur la position défensive d'une hégémonie, ou de s'en remettre à la stricte laïcité <sup>29</sup>. Dans un cas, ce serait choisir d'exploiter une situation de force construite sur l'histoire, mais aveugle sur l'évolution de la société ; dans le second cas, ce serait tenir pour rien les impasses de la laïcité dans un contexte de dépérissement identitaire.

La Charte québécoise des droits et libertés, par son article 41, donne aux parents « le droit d'exiger que, dans les établissements d'enseignement publics, leurs enfants reçoivent un enseignement religieux et moral conforme à leurs convictions, dans le cadre des pro-

---

<sup>28</sup> Voir en ce sens, parmi plusieurs travaux, Guy Coq, *Démocratie, éducation, religion*, Paris, Mame, 1993. L'idéal de laïcité est-il en mesure de produire de nouveaux fondements de l'ordre social ? Pour l'auteur, cet idéal ne peut plus être fait de silence et d'abstention sur les carences spirituelles et morales qui caractérisent une école coupée du dialogue religieux. La laïcité apparaît donc comme un idéal de tolérance et de connaissance mutuelle et non comme un principe de dissolution et d'exclusion. On peut également retourner à Jean Bauberot, *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Éditions du Seuil, 1990 et Emile Poulat, *Liberté, laïcité*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

<sup>29</sup> Voir en ce sens la contribution de J. Y. Thériault, « Les deux écoles de la démocratie », dans Milot & Ouellet, *op. cit.*, p. 28.

grammes prévus par la loi ». On peut penser que dans le contexte actuel, marqué par une forte déchristianisation et par un pluralisme croissant, cet article impose à l'école une responsabilité considérable : il ne s'agit de rien de moins que d'intégrer ce pluralisme. Nous retrouvons ici l'ensemble des questions que nous avons abordées rapidement plus haut, et nous proposons maintenant de les lier directement aux choix qui s'offrent à la majorité catholique aussi bien qu'aux minorités. L'interprétation de ce droit conduit à une reformulation de la question de la responsabilité de la transmission. Ce droit concerne-t-il une interprétation strictement confessionnelle ou peut-il être compris comme un droit relatif à une transmission d'une autre nature ?

Cette question, la plus cruciale, peut être abordée sur la base des propositions sur le pluralisme que nous avons présentées. Le pluralisme de fait caractérise un état de société où aucune hégémonie religieuse ne peut plus désormais chercher à imposer un enseignement confessionnel exclusif ou intolérant. La tradition catholique de la majorité se trouve maintenant, de fait, dans une situation de dialogue avec d'autres confessions ; elle est également confrontée à une sécularisation importante de la majorité, dont elle constitue cependant un héritage culturel, à la fois symbolique et moral. Ce double front qualifie de manière très particulière le pluralisme qui a cours au Québec : nul ne peut faire que cette tradition catholique n'ait pas existé, et qu'elle ne constitue pas de fait aujourd'hui la principale force spirituelle et morale contribuant à structurer la vision du monde de notre société. Cette force constitue-t-elle aussi un privilège ? En quel sens peut-elle être considérée encore comme sa valeur de référence fondamentale ?

La conséquence la plus directe de cette observation concerne les exigences nouvelles imposées par ce pluralisme : dans l'école démocratique, ce pluralisme requiert en effet une responsabilité de transmission de l'héritage moral et spirituel de la majorité, dans une situation de dialogue et d'ouverture avec les autres constituants de la situation plurielle. De toutes les positions énoncées plus haut, il nous semble que c'est celle qui se fonde sur la valeur de référence de la tradition judéo-chrétienne qui semble la plus rigoureuse et la plus féconde. Cette responsabilité nous semble pouvoir et devoir être assumée selon des modalités nouvelles et en fonction d'arguments qu'on peut préciser. Déjà, depuis plusieurs années, l'approche de l'enseignement reli-

gieux a été modifiée, en insistant notamment sur le lien intime de la tradition catholique, reçue comme héritage spirituel et moral, avec la société et la culture. Ce lien repose non seulement sur l'histoire de la société et de la culture du Québec, mais sur l'appartenance de cette société à la tradition judéo-chrétienne dont elle ne saurait se désolidariser. L'inscription du pluralisme dans le milieu scolaire signifie donc une inscription au sein de cet héritage judéo-chrétien, qui en constitue le paradigme d'interprétation privilégié et indéfectible. L'évolution actuelle du pluralisme n'équivaut donc pas à une mise en balance relativiste de toute espèce de requête religieuse, ce qui conduirait à une annulation de la valeur religieuse dans un système de compétition ou de fragmentation accrue. Cette évolution conduit plutôt au devoir d'assurer une mise en présence de la pluralité, au sein d'une tradition qui s'assume historiquement et prend la responsabilité d'une ouverture et d'une mise en présence.

Pour que ce pluralisme ne soit pas lui-même annulé par le maintien des privilèges confessionnels de la majorité, privilèges garantis dans certains cas par des dispositions constitutionnelles, il semble important de redéfinir les responsabilités de la transmission. Soutenue par une réflexion sur les droits, qui en fournissent le cadre, l'évolution de cette responsabilité exige que soient maintenus dans l'école plusieurs types de transmission, pouvant varier selon les situations. Précisons que cette diversité devrait être assujettie à des règles de développement qui devraient découler des projets des écoles et des nouvelles lois qui les soutiendront.

Premièrement, il convient de soutenir que dans toutes les situations où la demande des parents le justifie, un enseignement confessionnel devrait être maintenu. Nous parlons ici non pas d'école confessionnelle, un concept qui devrait disparaître, mais d'enseignement confessionnel dans une école publique dont les structures sont entièrement laïcisées, qu'il s'agisse d'un enseignement catholique, coranique ou autre. Que cet enseignement modifie, pour l'atténuer, son orientation catéchétique et son lien à l'Église ou au groupe religieux auquel il s'affilie ne change rien à la responsabilité de l'école. L'école peut assurer cette transmission confessionnelle, en respectant certaines limites et en partageant cette responsabilité avec l'institution religieuse elle-même. Dans plusieurs situations, en particulier dans des quartiers

très sédimentés sur le plan religieux, on pourrait assister à l'émergence d'écoles offrant plusieurs enseignements confessionnels différents et concomitants, dans un espace public voué au dialogue. Cette proposition semble d'emblée préférable au maintien conflictuel de projets confessionnels hégémoniques, revendiquant la création d'écoles séparées. Sauf les exceptions actuellement garanties par des dispositions législatives inamovibles — et même ici, cette inamovibilité devrait être soumise à la discussion — comme c'est le cas de certaines écoles juives et de certains territoires catholiques et protestants, aucune école confessionnelle publique ne devrait être acceptée. Le cas des écoles privées exigerait une discussion que nous ne pouvons engager ici.

Le maintien de ces enseignements confessionnels ne saurait cependant être garanti que s'il constitue un privilège pour toutes les confessions tolérantes et liées à un magistère public, et pas seulement pour les confessions de la majorité <sup>30</sup>. Dans toutes les situations où cette égalité ne pourrait être garantie, il reviendrait aux églises ou aux groupes religieux d'assumer entièrement eux-mêmes l'enseignement confessionnel. Comme la situation privilégiée de la tradition catholique est encore et pour longtemps une situation de fait, il lui incombera d'accueillir dans les écoles publiques les confessions minoritaires qui voudront entrer en dialogue avec elle dans un cadre scolaire. Il est à prévoir que plusieurs confessions ne seront pas désireuses de se prévaloir de ce privilège et il sera souhaitable qu'elles y soient au contraire encouragées. Quant à la majorité catholique, partout où cela sera l'expression d'une volonté clairement identifiée, l'enseignement confessionnel devra être maintenu dans l'école. La place conséquente de l'animation pastorale sera mesurée en fonction de la nature de l'enseignement confessionnel. Cette question délicate pose le problème d'une pastorale multi-confessionnelle, mais cet enjeu ne semble pas insoluble. Bien au contraire, cette pastorale semble la solution la plus porteuse concernant l'ouverture à la différence et la reconnaissance de l'altérité.

---

<sup>30</sup> Dans la perspective du libéralisme, voir la discussion intéressante de William A. Galston, *Liberal Purposes, Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, pp. 257-289.

Deuxièmement, et cette modalité nouvelle semble faire l'objet d'un important consensus, l'école devra intégrer, quel que soit le régime adopté pour l'enseignement confessionnel, un enseignement non confessionnel des religions <sup>31</sup>. Deux questions de grande importance surgissent au moment de justifier cette forme nouvelle de la responsabilité de transmission. D'abord, en quel sens faut-il comprendre la notion d'un enseignement non confessionnel ? Et ensuite, comment cet enseignement doit-il intégrer le pluralisme ? Il convient en premier lieu de préciser que la place d'un enseignement non confessionnel des religions est justifiée par des arguments qui ne l'identifient pas à un enseignement purement culturel. Cette question mériterait une analyse approfondie ; on peut l'esquisser comme suit. Par opposition à un enseignement purement objectif, qui transforme l'expérience religieuse en fait historique et culturel susceptible d'analyses de sciences humaines, un enseignement non confessionnel ne signifie pas un enseignement qui a renoncé à la valeur et à l'importance de l'expérience religieuse pour la formation. Plusieurs promoteurs de l'enseignement culturel de la religion ne sont en fait que désireux d'offrir par ce substitut une réponse à l'inquiétude de ceux qui résistent à la formation d'une école purement laïque. La religion comme fait de culture leur apparaît alors en effet comme une concession acceptable.

Cette position mérite d'être critiquée, car elle nie toute valeur à l'éducation religieuse et morale des jeunes en milieu scolaire. C'est sur ce registre que la prégnance historique de la tradition judéo-chrétienne devra relever un défi majeur dans l'évolution de l'école : un enseignement non confessionnel de la religion ne constituera un enseignement valable que s'il transmet au jeune, dans un contexte non confessionnel, c'est-à-dire non hégémonique et non catéchétique, les élé-

---

<sup>31</sup> Parmi de nombreux travaux sur ces questions, voir Fernand Ouellet, « L'étude des religions dans les écoles. L'expérience américaine, anglaise et canadienne », Wilfrid Laurier University Press, Corporation canadienne des sciences religieuses, Volume 7, 1985. Même s'il ne présente aucune réflexion élaborée sur les finalités de l'enseignement de la religion comme fait de culture et sur les limites d'un tel enseignement, ce livre présente un portrait indispensable de situations où cet enseignement innove et se structure. Dans la quatrième partie de son livre, l'auteur présente une esquisse intéressante de l'évolution de la réflexion québécoise sur la question. On y trouve notamment une analyse du concept de pluralisme (p. 456).

ments d'une réflexion sur l'histoire religieuse qui conduit à son expérience d'aujourd'hui et qui fait comprendre le phénomène de la confession, c'est-à-dire la place même de la confessionnalité ou de l'incroyance. Il ne s'agit en effet nullement de disposer devant les étudiants un ensemble diversifié d'éléments d'anthropologie des religions, avec folklore et exotisme comme outils de motivation, mais bien de donner les instruments d'une interprétation de la situation spirituelle et morale présente de la jeunesse. S'agit-il d'une situation de déchristianisation ou de recomposition dans une religion nouvelle ou marginale ? Dans tous les cas, l'héritage chrétien, en tant que figure d'origine et passé présent dans le symbolique et le moral, doit être réapproprié, réinterprété et intégré, que ce soit dans la foi, que ce soit dans l'incroyance. Le maintien de l'expérience occidentale est à ce prix. Cette réappropriation constitue le défi majeur de la culture dans une société fissurée. Il s'agit donc d'une connaissance qui ne peut faire l'économie d'une signification particulière du christianisme dans l'expérience historique de la société du Québec.

Le judaïsme et l'islam, qui sont historiquement liés au christianisme, non seulement dans leur lien au texte biblique, mais dans l'évolution des sociétés qui y ont trouvé leurs fondements, partagent avec le christianisme ce privilège herméneutique. Un enseignement non confessionnel de la religion devrait donc transmettre, dans la situation particulière d'un accueil de la tradition chrétienne à ce questionnement spirituel et moral, les éléments fondamentaux des religions du Livre, leur expérience historique et la nature de leurs réponses aux questions existentielles dans la vie contemporaine. L'intégration du pluralisme religieux dans un enseignement non confessionnel n'a donc aucunement pour effet la relativisation du privilège historique des religions du Livre et notamment de la tradition chrétienne. Faire autrement serait équivalent à une rupture des racines spirituelles de l'expérience occidentale, dont la société du Québec est un aboutissement particulier. Cette rupture ne ferait qu'accentuer l'érosion de toutes les normes dans une société qui ne parvient pas à les recomposer hors des systèmes symboliques qui constituent son héritage. À cet égard, les critiques qui rejettent tout enseignement confessionnel agissent comme si ces systèmes, qui sont le fruit d'une réflexion millénaire sur le sens et d'une construction symbolique complexe, pouvaient être détruits et facilement remplacés. La fin du christianisme,



soutiennent au contraire plusieurs penseurs contemporains, par exemple Marcel Gauchet ou Émile Poulat, est une universalisation symbolique du christianisme dans les droits de l'Homme, la justice et la charité. Ce processus est en cours et ne saurait s'effectuer sans la symbolisation historique qui le soutient.

Cette position est inspirée par deux motifs de nature philosophique : d'abord, une insistance sur la force de l'histoire pour constituer l'identité, ensuite une reconnaissance concrète de la valeur du pluralisme et de l'ouverture dans l'éducation religieuse. Le premier motif revient à dire que les jeunes n'ont pas d'avenir parce qu'ils n'ont pas de passé. Les sociétés qui ont entièrement supprimé la religion et banalisé sa fonction dans l'éducation ont fait le lit de l'obscurantisme, non de la raison éclairée et de la justice. Une éducation qui livre les jeunes à eux-mêmes, tout en les privant de la tradition qui pourrait étoffer leur liberté, méprise la valeur de l'expérience religieuse dans la construction de soi-même.

L'école à venir, sur le plan religieux, doit donc être, dans ses structures et dans son institution, entièrement déconfessionalisée, mais le vrai courage, contrairement à ce que proposent les tenants d'une laïcité radicale, ne consiste pas à y banaliser le rôle de la confession et de la religion et à exclure tout enseignement confessionnel. Écarter toute religion de l'école équivaut pour ainsi dire au projet de décréter l'abolition de la superstition. On peut s'en glorifier, mais on oublie qu'au contraire, dans le contexte actuel, ce serait l'encourager. Réduire par ailleurs la religion à la culture, à un objet « culturel », revient au même, puisque la culture est elle-même réduite aujourd'hui à tout ce qui n'est pas l'essentiel, à tout ce qui n'est pas ce qu'elle a de commun avec la religion, l'angoisse et les questions fondamentales et sans réponses de la vie. Enseigner la religion « culturelle » ne peut pas signifier enseigner la religion comme un ensemble de formules exotiques, philosophiques ou autres, ou de figures historiques, et éviter d'approfondir ce que la religion a de précisément religieux. Le but d'une laïcité éclairée devrait être d'empêcher qu'une religion devienne jamais dominante, hégémonique, et non de pousser à son extinction. Surtout quand notre civilisation en est indissociable. Le vrai courage consiste donc à renforcer la mise en présence des religions dans une tradition d'accueil, à nourrir la redéfinition du souci religieux à une époque où

il est évident que son absence a ouvert un abîme que rien ne peut combler.

Cet objectif dépasse la seule finalité d'une mémoire des religions, comme archéologie du passé ou comme conservation d'un patrimoine <sup>32</sup>. Il s'agit d'une finalité plus consistante, plus substantielle, qui va au-delà d'une attitude de retrait ou d'abstention et qui s'engage dans la promotion de la réflexion sur l'expérience religieuse comme condition concrète de toute situation historique. L'irreligion, l'athéisme constituent certes, et continueront de représenter, des positions dont l'authenticité ou la légitimité ne sauraient être remises en question, mais en tant que telles il s'agit toujours de positions conquises sur la base d'une connaissance profonde de l'histoire et d'une réflexion sur le sens de l'expérience historique. Rendre impossible la connaissance de la tradition particulière dont on est issu, empêcher l'ouverture aux autres traditions religieuses, équivaut à dissoudre entièrement toute forme d'expérience morale ou spirituelle. L'accès à l'héritage religieux est donc plus que la seule transmission d'un patrimoine, il est accès à la compréhension d'une situation présente, quelle qu'elle soit.

Dans cette prise de position, j'ai essayé d'exprimer la conviction qui est la mienne que l'éducation religieuse constitue une composante essentielle de la formation de la jeunesse. Le pluralisme de fait de notre société constitue la chance de cette éducation, et non pas le signe de son déclin. Possibilité d'échange et de dialogue, l'enseignement religieux, qu'il soit confessionnel ou culturel, doit être maintenu dans l'école : il représente le milieu le plus riche de la formation de l'identité morale et spirituelle. L'école québécoise a tous les moyens de réussir la déconfessionnalisation de son institution et de ses structures, et de conserver en même temps la richesse d'un héritage religieux qui lui permettra l'accueil de toutes les différences et la promotion du dialogue. Que cette évolution conduise à la foi ou à l'incroyance constitue le destin spirituel de chaque personne engagée dans son histoire, et

---

<sup>32</sup> Comme on en signale désormais l'importance, voir, par exemple, François Boespflug, Françoise Dunand et Jean-Paul Willaime, *Pour une mémoire des religions*, Paris, Éditions de la Découverte, 1996. Ce livre plaide pour une ouverture de l'école laïque française à l'enseignement de l'histoire des religions.

la responsabilité de l'école est d'ouvrir ce chemin de manière éclairée et fidèle à l'histoire.

Fin du texte