

La Maison-Dieu, 179, 1989, 45-56

William R. CROCKETT

LE CHRISTIANISME ET LA CULTURE DANS LA SOCIÉTÉ MODERNE SÉCULARISÉE

EN abordant ce sujet je tenterai d'abord une analyse descriptive du processus de sécularisation dans la société occidentale, puis je chercherai à élaborer une réponse théologique et liturgique à la sécularisation.

Analyse descriptive de la sécularisation

J'emploie ici le terme de « sécularisation » pour décrire un processus social à l'œuvre dans la société occidentale depuis l'âge des Lumières, processus qui a eu pour effet de séparer les principaux espaces de la vie publique de l'influence religieuse et du contrôle ecclésiastique¹. Le

1. Pour une vue d'ensemble des études sur la sécularisation, cf. David Lyon, *The Steeple's Shadow : On the Myths and Realities of Secularization*. London, SPCK, 1985 ; Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1987.

rôle de la religion dans les sociétés pré-modernes a été décrit par Peter Berger comme un « baldaquin sacré »², c'est-à-dire que, dans ces sociétés, les religions fournissaient le cadre et comme le baldaquin à l'intérieur duquel toute la vie sociale s'organisait et se déroulait. L'effet de la sécularisation est que « la religion, au lieu d'être la clef de voûte qui donne son unité à l'édifice social, est devenue une partie à l'intérieur de celui-ci... »³.

La sécularisation de la société occidentale moderne a ses racines dans l'époque des Lumières. Celle-ci marque la ligne de partage entre l'époque de chrétienté de l'Occident et l'apparition des sociétés occidentales modernes. C'est la fin de la chrétienté comme une étape historique particulière de la relation entre le christianisme et la culture, étape qui a commencé avec Constantin et la reconnaissance du christianisme par l'Etat romain. « Les Lumières » exaltent la raison au-dessus de la religion, ce qui entraîne la séparation de toutes les parties de la vie publique (économie, politique, etc.) d'avec l'influence religieuse et le contrôle de l'Église, et le transfert à l'État séculier moderne de fonctions qui auparavant étaient religieuses, comme l'éducation et le service social. Le processus de sécularisation a été accéléré par la révolution industrielle et par le développement de la technologie moderne. L'industrialisation a eu pour conséquences sociales l'urbanisation et la bureaucratie croissante de la vie moderne. L'unité de la société moderne n'est plus le « baldaquin sacré », mais ce que Max Weber a appelé la « cage de fer »⁴. La rationalité bureaucratique et l'organisation technique sont devenues le ciment nouveau qui donne aux sociétés modernes leur cohésion. La sécularisation déplace l'orientation de la société et la tourne davantage vers ce monde-ci. Les événements du monde ne reçoivent plus d'explications

2. *The Sacred Canopy*, Garden City NY, Doubleday, 1967.

3. R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, London, 1926, 279.

4. Cf. son livre *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Charles Scribner's Sons, 1958, 181.

transcendantes et surnaturelles, mais des explications scientifiques et rationnelles.

Ce processus a conduit, dans les sociétés occidentales, à la marginalisation de l'Église comme institution et à une séparation entre la part publique et la part privée de l'existence, la religion étant reléguée dans la vie privée. Emile Durkheim a signalé que, dans la société moderne, la religion se retire de plus en plus de la vie publique et que ce processus est accéléré par l'industrialisation. D'où il a résulté une sécularisation à la fois des structures sociales et de la conscience moderne. Dans la société occidentale, la religion demeure sous la forme d'une possibilité privée, mais beaucoup d'individus vivent leur vie d'une manière séculière, sans aucune interprétation religieuse de l'existence. Peter Berger considère ces déplacements comme un « paquet de modernité » fréquemment exporté à travers le monde. La modernité inclut une approche scientifique et technique de la réalité, une base industrielle, des institutions gouvernementales bureaucratiques et l'expansion des médias ⁵.

L'étude de la sécularisation se concentre aussi sur la source de la légitimité dans les sociétés modernes. Dans la société moderne séculière, ce n'est plus la religion qui donne sa légitimité à l'ordre social et politique. Habermas et d'autres parlent d'une crise de légitimation ⁶. Cela veut dire qu'il s'est produit un déplacement à partir d'un consensus de la morale publique basé sur la religion vers un contrôle technique et bureaucratique. L'ordre moral est remplacé par l'ordre technique. Il n'y a même plus un langage commun dans lequel puisse s'exprimer la morale publique. Du fait que la religion et la moralité sont reléguées dans le domaine privé, des solutions techniques et la législation publique remplacent le consensus moral. Le domaine public et le domaine privé sont

5. Cf. Peter L. Berger, Brigitte Berger et Hansfried Kellner, *The Homeless Mind : Modernization and Consciousness*, New York, Random House, 1973.

6. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press, 1975.

gouvernés respectivement par des autorités distinctes et des moralités différentes. Le domaine public est gouverné par la législation, la bureaucratie, la rationalité et la technologie ; le domaine privé appartient aux choix de l'individu.

« La religion est privatisée. Dans une société de consommation, elle devient tout juste un bien de consommation parmi d'autres, une commodité appartenant aux temps de loisir, qui n'affecte plus les centres de pouvoir ou le déroulement du système, même au niveau du contrôle social, des rapports sociaux et de l'organisation des émotions et des motivations. La religion est devenue une question de choix, mais la religion qui est choisie n'a aucune conséquence sur le fonctionnement du système social. »⁷

Les commentateurs actuels du processus de sécularisation montrent néanmoins qu'il existe plusieurs variétés d'expérience séculière. Ils montrent aussi la persistance tenace de la religion en une diversité de formes au sein de la société occidentale, en dépit de la sécularisation. Dans *Le schisme moderne*⁸, Martin Marty illustre la diversité de l'expérience séculière en décrivant les différentes manières selon lesquelles la sécularisation s'est développée en France, en Angleterre et aux États-Unis. Il parle de la « sécularisation extrême » de la France, de la « simple sécularisation » de l'Angleterre et de la « sécularisation contrôlée » des États-Unis. Sous la révolution française la sécularisation s'est effectuée d'une manière radicale : la chrétienté fut détruite et remplacée par un État séculier anticlérical. En Angleterre la sécularisation a suivi une orientation moins agressive, prenant la forme de l'indifférence vis-à-vis de la religion plutôt que celle de l'hostilité déclarée.

Au 19^e siècle aux États-Unis l'industrialisation et l'urbanisation ont amené le développement d'une « culture

7. Bryan Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford University Press, 1976, 277, cité par Lyon, 58.

8. Martin Marty, *The Modern Schism : Three Paths to the Secular*, London SCM Press, 1969.

autonome », mais ce phénomène fut partiellement dissimulé aux regards car, dans le processus, des symboles religieux étaient eux-mêmes transformés au sein de cercles dans lesquels une forme de christianisme individuel et surnaturel cédait le pas à un évangile social et incarné ici-bas. Le christianisme américain commun, cependant, se poursuivit et, en fait, s'accrut en développant implicitement un nouveau contrat social, avec l'émergence de l'État séculier américain moderne. « Dans le nouveau contrat social, la religion accepta la mission de s'adresser aux secteurs de vie personnel, familial et de loisir, tandis que les dimensions publiques (politique, sociale, économique et culturelle) étaient destinées à devenir autonomes ou à passer sous le contrôle d'autres formes de tutelle »⁹. C'est pourquoi, aux États-Unis, « la sécularisation ne signifiait pas autant la disparition de la religion que sa nouvelle localisation »¹⁰. Dans ces trois pays, la sécularisation a signifié la marginalisation et la privatisation de la religion, mais sous des formes différentes.

Réponse théologique et liturgique à la sécularisation

En Occident, une réponse théologique aux « Lumières » est devenue nécessaire, mais quelle était la réponse adéquate ? Quelques théologiens ont accepté les prémisses des Lumières sans les critiquer, et les ont prises pour critères d'une théologie contemporaine. En Occident, nous ne pouvons pas escamoter le développement d'une conscience historique et critique ; mais il est, aujourd'hui, nécessaire de considérer, à nouveau, les prémisses rationalistes et individualistes des Lumières ainsi que les prémisses épistémologiques et métaphysiques des traditions philosophiques cartésienne et post-cartésienne qui ont servi de fondement intellectuel à la

9. Marty, 98.

10. *Ibid.*, 11.

sécularisation. Le point de départ cartésien subjectif, son dualisme, et sa préférence pour le concept au détriment du symbole, en même temps que le paradigme mécaniste de la science du 17^e siècle, requièrent aujourd'hui une évaluation critique¹¹.

Les attitudes envers les Lumières trouvèrent un certain parallèle dans les attitudes envers la sécularisation des théologiens séculiers des années 60. Ceux qui acceptèrent les prémisses des Lumières ont tendu à accepter la sécularisation comme leur conséquence nécessaire, sans critiquer celle-ci, certains allant même jusqu'à conclure que Dieu était mort. Des théologiens séculiers plus modérés cherchèrent, en revanche, à trouver des modèles de transcendance alternatifs. D'autres théologiens considérèrent d'abord la sécularisation comme un phénomène historique (la fin de la chrétienté) et cherchèrent à explorer les rapports alternatifs entre l'Église et la société.



En cherchant à exprimer ma propre réponse au phénomène de sécularisation, en tant que théologien et liturgiste, il me semble qu'un élément-clef du processus de sécularisation a été la perte du symbolique en tant que dimension constitutive de la vie humaine en société, et son remplacement par un regard rationaliste. Un retour du symbolique se produit, aujourd'hui, à la fois dans diverses disciplines séculières et en diverses sphères de l'existence contemporaine dans notre société séculière, phénomène qui a de profondes implications pour un renouveau de la liturgie dans la société séculière. Morris Berman appelle cela le « réenchantement du monde »¹², par opposition à la description de la sécularisation par

11. Pour une critique de cette tradition cf. spécialement Morris Berman, *The Reenchantment of the World*, Ithaca NY, Cornell University Press, 1981.

12. *Ibid.*

Max Weber en tant que « désenchantement du monde »¹³. Je suggère que le fossé entre christianisme et culture qui caractérise la société séculière moderne peut être comblé, avant tout, par la redécouverte du symbolique dans la vie humaine¹⁴.

Le retour de la dimension symbolique de la vie humaine dans les sciences humaines et sociales révèle, en Occident, une nouvelle auto-compréhension culturelle qui dépasse les prémisses rationalistes et individualistes des Lumières et montre que l'activité rituelle et symbolique est essentielle pour comprendre la signification de l'humain et de la vie en société. Dans son livre *Trouver un nom au tourbillon*¹⁵, Langdon Gilkey montre qu'il existe une contradiction implicite, dans la vie séculière, entre l'auto-compréhension séculière et l'expérience séculière. L'expérience séculière possède un caractère limite au sein duquel se découvre une dimension ultime qu'on ne peut correctement thématiser que sous la forme de symboles religieux. On incrimine « la compréhension séculière de l'existence séculière » pour « son échec à fournir des formes symboliques aptes à thématiser le caractère véritable de sa vie propre »¹⁶. De ce point de vue, l'inculturation de la liturgie dans la société séculière moderne conduit à donner une expression symbolique aux dimensions ultimes cachées que l'on trouve dans l'expérience séculière. Dans ce contexte, les communautés liturgiques peuvent former le noyau d'une vision et d'une *praxis* alternatives.

La liturgie est une variété particulière d'activité symbolique. Dans les sociétés traditionnelles, le sens transcendant trouvait une médiation dans la communauté, à

13. M. Weber, « Science as a Vocation », dans Hans Gerth et C. Wright Mills (éd.), *From Max Weber : Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, 1958, 155.

14. Je développerai davantage ces idées dans un ouvrage à paraître *Eucharist : Symbol of Transformation*, New York, Pueblo Publishing Co., 1989, chap. 7.

15. Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind : The Renewal of God-Language*, Indianapolis-New York, The Bobbs-Merrill Co., 1969.

16. *Ibid.*, 250.

travers l'activité symbolique. Quand la communauté se remémorait ses mythes et s'engageait dans une activité symbolique rituelle, elle prenait part à ce sens transcendant et voyait son existence renouvelée. La sécularisation a impliqué la perte du sens transcendant, la perte de la conscience symbolique et une orientation vers ce monde-ci. Du point de vue des penseurs des Lumières, les symboles sont une survivance d'une époque primitive, superstitieuse et moins rationnelle. Ce sont essentiellement des idées et des représentations qui manquent de précision. Il importe qu'elles soient remplacées par des idées claires et distinctes et une description rationnelle de la réalité. L'idéal des Lumières est né d'une culture rationnelle et scientifique¹⁷. La religion, s'il lui était permis de subsister, devait être maintenue sous une forme rationnelle. Cependant, aux 19^e et 20^e siècles, nombre d'écrivains, dans diverses disciplines, ont redécouvert la dimension du symbolique comme étant essentielle au sens de l'existence humaine.

★
Nous pouvons découvrir deux grandes traditions dans l'interprétation des symboles. J'appellerai l'une la tradition « symbolique réaliste » (d'après Robert Bellah¹⁸) et l'autre, la tradition « sociologique » (selon Gregory Baum¹⁹). L'expression de « réalisme symbolique » signifie, pour Bellah, une large catégorie recouvrant les philosophes, les historiens et la religion, les anthropologues et les sociologues. On pourrait trouver sous cette dénomination des penseurs tels que Mircea Eliade (historien de la religion), Michael Polanyi (philosophe de la science), Victor Turner et Clifford Geertz (anthropo-

17. Cf. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Boston, Beacon Press, 1955, chap. I^{er}.

18. Robert N. Bellah, « Christianity and Symbolic Realism », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 9, 1970, 89-96.

19. Gregory Baum, *Religion and Alienation : A Theological Reading of Sociology*, New York, Paulist Press, 1975.

logues), Paul Ricœur (philosophe de la religion) et Robert Bellah (sociologue). La caractéristique principale de cette tradition est son opposition à toute forme de réductionnisme dans l'interprétation des symboles. Selon ces penseurs, les symboles ont une intégrité propre qui ne peut être réduite à d'autres catégories. Les symboles ont plusieurs niveaux de signification et fonctionnent de manières diverses. Le pouvoir du symbole consiste précisément dans le fait qu'il peut faire coexister plusieurs niveaux de signification. C'est pourquoi le symbole ne peut jamais être remplacé par un concept. Cela attaque directement le point de vue des Lumières, selon lequel les symboles représentent une étape primitive du développement de l'homme, laquelle a besoin d'être dépassée par la pensée rationnelle. On peut y voir aussi une critique de ce que Bellah appelle le « réductionnisme symbolique » de Freud et de Marx. Ces penseurs reconnaissent l'importance des symboles dans le développement de la personnalité humaine ou la construction de la société, mais ils croyaient que les symboles masquaient une vérité qui a besoin d'être correctement exprimée dans les catégories de la science et de la philosophie.

Les réalistes symboliques tentent aussi d'interpréter les symboles, mais leur but est entièrement différent de celui des penseurs des Lumières et de leurs successeurs. L'interprétation des symboles ne vise pas à abolir ceux-ci ou à les remplacer par des concepts. En revanche, l'interprétation nous ramène à une nouvelle appréciation du symbole par la révélation de son sens. A ce niveau, la conscience symbolique est le mode de conscience proprement humain. A ce sujet, les anciens avaient raison, et les penseurs des Lumières, tort. La pensée rationnelle est un mode de réflexion véritablement humain ; mais ne représente qu'un niveau d'un univers de sens symbolique aux strates multiples. En abolissant les symboles et en les remplaçant par des concepts, la culture sécularisée moderne, postérieure aux « Lumières », s'est radicalement appauvrie. Des mondes entiers de signification se sont fermés à la conscience humaine. Bref, la perte

du symbole nous a déshumanisés. Le but des « réalistes symboliques » n'est rien moins que la reconquête d'une conscience symbolique plénière.

L'analyse du sens des symboles par les penseurs de la tradition « symbolique-réaliste » doit être complétée par celle des penseurs de la tradition « sociologique », qui s'attachent essentiellement à une analyse de la fonction psychologique et sociale des symboles. Freud et Marx offrent d'importants éléments permettant de comprendre le symbole, lorsque leurs intuitions se libèrent de leurs prémisses réductionnistes. Robert Bellah montre la contradiction implicite, dans l'œuvre de ces penseurs, entre leurs prémisses et les conclusions qu'ils en tirent. Freud et Marx acceptaient la prémisse des Lumières selon laquelle le but de l'œuvre scientifique était de révéler la vérité scientifique ou philosophique cachée sous les atouts fantastiques des représentations symboliques. Pourtant, leur recherche les amena précisément à la conclusion opposée, à savoir que les représentations rationnelles surgissent comme un niveau de réflexion secondaire à partir du matériau primaire des symboles²⁰.

On ne peut sous-estimer l'importance de Freud dans la reconquête du symbolique. Freud, en sa qualité de savant, fit la découverte étonnante qu'on ne pouvait expliquer le développement de la personnalité humaine sans prendre en compte la dimension symbolique. La grande découverte de Freud fut que les rêves expriment la profondeur cachée et inconsciente de la personnalité humaine sous la forme d'un langage symbolique. Par l'interprétation du langage symbolique des rêves, nous pouvons accéder aux profondeurs de l'inconscient de nos vies, à leurs souhaits et inclinations les plus profonds et à leurs conflits cachés. Cependant, le symbolisme des rêves ne révèle pas seulement les racines de la personnalité, il fournit aussi un moyen de faire face aux dimensions cachées de nos existences et, ainsi, d'éprouver la guérison et le changement. De ce point de vue, on

20. Bellah, 90-92.

peut considérer les symboles comme des instruments de transformation personnelle ²¹.

Les symboles ne sont pas seulement des instruments de transformation personnelle, ils sont aussi des instruments de transformation sociale. Marx a essayé de montrer que les symboles ont essentiellement un rôle social, mais il concluait que ce rôle social est principalement idéologique. Les structures symboliques de la société, c'est-à-dire ses institutions et ses créations spirituelles, telles que l'art, la religion, la morale, la politique, la philosophie, etc., sont des reflets du fondement matériel de la société ²². A ce niveau, les symboles ont un rôle social idéologique. Ils servent à légitimer l'ordre social et économique existant. Les symboles religieux peuvent-ils aussi jouer un rôle de transformation dans la société ? Quand Max Weber considérait le développement de la société moderne comme étant essentiellement un processus de sécularisation et de rationalisation, il reconnaissait, néanmoins, que les symboles religieux peuvent exercer dans la société une fonction à la fois transformatrice et idéologique ²³.

Selon Weber, la religion n'est jamais purement et simplement le reflet de la société. Weber a fait du « charisme » le point de départ de son étude du rôle de la religion en société. Pour lui l'élément dynamique des institutions religieuses est la personne charismatique. Celle-ci n'est pas un individu opposé à la communauté, mais une personne ayant des intuitions à un niveau profond et qui donne voix à l'aliénation de la communauté. La personne charismatique est capable d'exprimer en termes clairs l'expérience et la souffrance fondamentale d'un peuple. Le rôle complémentaire de la personne charismatique est de proposer une nouvelle imagination ou une nouvelle vision, capables de vaincre cette aliénation. Ici, nous pensons immédiatement aux prophètes,

21. Cf. Baum, 116-125.

22. Cf. Arthur F. McGovern, *Marxism : An American Christian Perspective*, Maryknoll NY, Orbis Books, 1980, 26-34.

23. Cf. Baum 163-178.

aux écrivains apocalyptiques, ou à des personnages tels que Martin Luther King. Cette irruption de l'imagination dans la vie d'un peuple fournit une vision alternative à celle de la société dominante et encourage l'espoir d'un nouvel ordre des choses.

D'un point de vue théologique et liturgique, le rôle du symbole est de révéler le transcendant et le sacré. D'après Gilkey, cela est vrai non seulement des sociétés traditionnelles mais aussi des sociétés séculières. Les symboles religieux ont la capacité de thématiser, de célébrer et de transformer l'expérience séculière. La liturgie, en tant que forme particulière d'une expérience symbolique, est la célébration de la présence de Dieu dans la vie séculière en vue de sa transformation rédemptrice. Les symboles religieux révèlent un monde de sens transcendant, caché dans la vie séculière, et servent d'instrument en vue d'une transformation personnelle et sociale. En tant qu'action symbolique, la liturgie fonctionne d'une manière analogue à la métaphore ou à la parabole. Elle ouvre à l'homme de nouveaux horizons et de nouvelles possibilités. Comme les paraboles de l'Évangile, son sens symbolique multiple nous met en contact avec le mystère du Royaume et nous demande d'amener la totalité de la vie séculière d'ici-bas sous le gouvernement de la justice divine²⁴.

William R. CROCKETT

24. Cf. John Dominic Crossan, *In Parables*, New York, Harper and Row, 1973.