

## À propos des critiques de la religion et de leurs effets transformateurs

*Solange LEFEBVRE\**

---

**Résumé :** Cet article propose une typologie des critiques de la religion et de leurs effets. Il s'agit, à travers l'histoire, de repérer diverses formes de critiques depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Il s'attache à l'analyse des transformations que ces critiques induisent, et se conclut en précisant certains défis actuels concernant la réflexion sur la religion, qu'elle soit du dedans des religions ou du dehors. On rencontre notamment celui de l'affaiblissement de critiques réformatrices vitales.

**Mots clés :** critiques de la religion, laïcité, théologie, sciences des religions, histoire des idées, violence, philosophie de la religion, dieu

---

Cet article vise à attirer l'attention sur un angle mort des débats sur la laïcité, à savoir sur l'affaiblissement inquiétant des critiques internes de la religion, notamment théologiques, qui assurent un procès réciproque et intelligent entre sociétés et religions (Valadier, 1990). Plus largement, le développement exponentiel des études portant sur la religion<sup>1</sup>, depuis le début des années 2000, pose des défis inédits pour l'étude du religieux, en particulier dans le cadre

---

\* Solange Lefebvre, titulaire de la Chaire Diversité culturelle et religieuse, est professeure à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal.

<sup>1</sup> Le concept de religion concerne ici aussi bien les grandes traditions du monde, y compris celles qui sont minoritaires, que les courants spirituels anciens et récents, individuels ou collectifs. Cet article n'entre pas dans le débat conceptuel, souvent de nature « stratégique », autour de l'utilisation du terme « spiritualité » plutôt que « religion », voire du mot « le religieux ». Le concept de religion renvoie, tout simplement, à la constitution disciplinaire du champ d'études de la, ou des religion(s) au XX<sup>e</sup> siècle. Il englobe une nébuleuse de phénomènes.

très fortement médiatisé que nous connaissons, défis qui consistent à tenir, à propos de la religion, un discours public non confessionnel, à contenir ses excès, à objectiver ses sources d'anxiété, à gagner ou assurer son respect par le grand public et les intellectuels, à penser son éclatement considérable, à transmettre ses filiations et à élaborer sa critique. Or, la question que pose le présent texte est la suivante : comment, nous, chercheurs et chercheuses, exerçons-nous ou non une fonction critique de la religion dans nos recherches, notre enseignement, nos prises de position publiques ? Dans les réponses à ces questions résident quelques clés du nouveau rapport s'établissant entre approches théologiques et approches en sciences des religions<sup>2</sup>.

La fonction critique concerne tout autant la théologie que les sciences sociales et humaines, dont les chemins se croisent de plus en plus fréquemment, et dont la nécessité ne devrait jamais être mise en doute dans la sphère publique et universitaire, à une époque où les médias sociaux en particulier, qui font croître l'individualisation de la religion déjà observable depuis plusieurs décennies, accentuent la dérégulation et la désinstitutionnalisation de celle-ci. Chacun, chacune fait entendre sa voix et affirme son choix spirituel ou religieux. Je n'aborde pas tous ces enjeux dans le présent texte, mais je me centre sur la critique de la religion et ses contours, puis termine par la présentation de quelques défis de la critique du religieux dans la sphère publique.

Le centre de ce propos est illustré par une communication dont il émane, donnée lors du colloque célébrant le 50<sup>e</sup> anniversaire de l'Université du Québec à Montréal, à l'occasion de laquelle je relatais le fait suivant. En lisant le numéro de *L'itinéraire* soulignant cet anniversaire, j'y trouvai un entretien avec Francine Descarries, l'une des fondatrices de l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF) de l'UQAM. À une question concernant la division entre les féministes à propos du port des symboles religieux, sa réponse avait été qu'à son sens,

Toutes les religions ont produit un discours à l'égard des femmes qui les infériorise et les met sous la tutelle du frère, du mari et de l'État. Je reconnais les efforts de certaines religions pour mieux adapter leur discours à la situation des

---

<sup>2</sup> Une ample littérature examine ces rapports tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, mais je les aborde ici à la lumière de développements récents au Québec.

femmes, explique-t-elle, mais ce n'est pas suffisant. Pour ma part, tant et aussi longtemps que l'Église catholique n'aura pas une papesse, elle envoie le message que les femmes sont inférieures aux hommes [...] (Paré, 2019 : 25).

Depuis les années 2000 en particulier, ce type de critique « du dehors » est fréquent, et condamne sans appel « les » religions en les réduisant à leurs logiques historiques où l'égalité entre les hommes et les femmes occupe évidemment peu de place, de même qu'au sein de toutes les autres institutions. Ce qui me frappe dans ces propos, c'est l'absence des féministes croyantes du discours de cette sociologue, qui évoque « les » religions (sait-elle au moins qu'il en existe des milliers ?), ignore les mouvements spirituels contemporains, et ne fait aucune allusion à des figures féministes religieuses marquantes, comme si la critique « du dedans » des religions n'avait ni consistance ni visage, alors qu'elle célèbre précisément dans l'entretien plusieurs décennies de luttes féministes. Quelle est la raison de cette absence de visibilité des critiques « du dedans » ? Nous y reviendrons.

Il y a plusieurs mois, la sociologue suédoise Mia Lövheim, m'invitait à rédiger un chapitre dans le livre intitulé *A Constructive Critique of Religion. Encounters between Christianity, Islam and Non-religion in Secular Societies* (Beaman et Lefebvre, 2020). La problématique orientant l'ouvrage incluait, entre autres, un examen de différents types de critiques de la religion dans les sociétés séculières, les unes s'avérant plus constructives que d'autres générant conflits et polarisations, le but étant d'élaborer une analyse des diverses formes et des différents contenus que revêt la critique contemporaine de la religion, et d'examiner comment diverses institutions sociales rendent possible et structurent le développement de formes constructives de critiques dans les sociétés démocratiques séculières. J'ai profité de cette invitation pour continuer à développer une perspective se dégageant des débats contemporains sur la théologie, c'est-à-dire sa cléricisation à la faveur des processus de sécularisation à l'œuvre dans plusieurs zones du monde, enjeu crucial dans les sociétés subissant des processus de laïcisation des institutions (Lefebvre, 2010). Ce qui suit propose une typologie des critiques de la religion et leurs effets, pour examiner ensuite les enjeux entourant cette marginalisation de la théologie universitaire au sein de plusieurs sociétés modernes et démocratiques.

### Typologie des critiques de la religion

On s'en tient ici aux formes de critiques repérables dans l'histoire. Si des idées se distinguent ainsi à travers des textes ou des auteurs étant par la suite devenus fameux, il importe de ne pas oublier qu'elles peuvent les avoir précédés. Formé au Moyen Âge, le concept de critique renvoie à d'autres notions peut-être plus utiles, voire plus justes, qu'il importe de ne pas perdre de vue. Il dérive en effet de la racine grecque « *krei* » qui inclut les termes « crible », « séparer », « choisir », « décider », « juger », et « *kritikos* », « capable de juger, de discerner » (voir le riche éventail de notions issues de cette antique racine, dans Picoche, 2010 : 179). L'idée même de critique de la religion est plus ancienne que le concept et inclut tout un éventail d'approches. On peut en repérer certaines formes dans le monde philosophique grec ancien, où l'on se moquait de représentations des dieux (Destrée, 2014). Il s'agit ici d'une *critique de la religion des autres* (I), la première forme de critique (I.1)<sup>3</sup>, plus précisément des représentations des dieux qu'ils proposent. Si plusieurs cultes coexistaient dans les sociétés anciennes, des tensions y sévissaient malgré tout. Notamment, les *Confessions* d'Augustin offrent un témoignage éloquent des débats virulents auxquels se livraient les tenants de croyances diverses, comme l'illustrent ses démêlés avec le manichéisme et l'astrologie, Mani ayant été de la même époque.

Ces affrontements vont jusqu'à la *répression et la violence*, ce qui constitue le deuxième type de critique (I.2). Socrate fut notamment accusé de proposer des dieux nouveaux que la Cité n'approuvait pas (*Apologie de Socrate* 26b, Platon, 2008). Le grand roman presque biographique de Marguerite Yourcenar sur l'empereur Hadrien rappelle l'aversion que ce puissant Romain éprouvait à l'égard des chrétiens et des juifs, même s'il pratiquait lui-même plusieurs types de cultes (1974 : 90, 98, 208–9). Il réprouvait leur dieu loin du monde et leur exclusivisme et, sans doute tout particulièrement, leur résistance envers sa propre divinisation impériale. Sous son règne, les juifs se rebellèrent âprement et subirent des répressions violentes. L'Antiquité pluraliste n'était donc pas dépourvue de tensions entre les cultes, ce qu'illustraient les

---

<sup>3</sup> Les neuf types de critiques du religieux ou de la religion (de I.1 à IV.9) et les quatre grands blocs (de I à IV) sont numérotés pour faciliter leur repérage et leur comparaison (pour une liste, voir p. 8).

assassinats de chrétiens. On trouve là les premier et deuxième sens d'une critique de la religion : *celle qui désavoue certaines formes religieuses au profit d'autres qui paraissent meilleures ou plus légitimes* (I.1), et *celle qui va jusqu'à la répression violente contre les adeptes* (I.2).

Un deuxième groupe de critiques (II) concerne le *travail interne d'une religion*. Il inclut, en premier lieu, une troisième forme de critique (II.3), sans doute antérieure aux précédentes, qui pourrait être formulée comme l'effet insoupçonné de la coexistence des cultes et des rites, s'influençant les uns les autres inconsciemment. On pourrait parler d'*influence critique implicite*, qui donne lieu à des emprunts, à des élaborations hybrides, à des modifications de pratiques, de doctrines ou de représentations, ce que l'anthropologie désigne sous le concept d'acculturation. Les Bibles hébraïque et chrétienne en fournissent plusieurs exemples, qu'on pense aux récits de création, dont on a repéré les influences provenant de plusieurs traditions de l'ancien Proche-Orient (Mésopotamie, Égypte, etc.) (introduction à la *Genèse* de la traduction œcuménique de la Bible, 1978 : p. 39). Étant donné que le concept de critique renvoie notamment au choix, on peut en effet le rapporter à ces mouvements ou déplacements découlant de décisions plus ou moins officielles.

Un quatrième sens renvoie à *la critique explicite interne de la religion* (II.4), alors que des adeptes débattent de la pertinence, du sens ou de la validité de pratiques ou de doctrines de leur propre religion. Ce type de critique se trouve au cœur de ce que l'on appelle la théologie (*theo-logos*). Cette critique interne parcourt les histoires religieuses, les traditions théologiques et philosophiques, par voie orale, écrite ou artistique. Les figures fondatrices elles-mêmes et leurs adeptes formulent le plus souvent une critique de la religion ou des religions de leur temps, allant jusqu'à proposer une nouvelle voie religieuse, comme ce fut le cas par exemple de Jésus ou de Bouddha. Il est d'ailleurs rare que cette critique interne n'inclue aucunement la critique d'une doctrine concurrente (I.1). Le concept de théologie ne convient pas à toutes les religions, mais peu de traditions spirituelles ou religieuses échappent à cette catégorie de débats internes et aux critiques qui sont associés à ce mot, qui donnent parfois lieu à certaines modifications, transformations et ruptures sur le plan des discours et des pratiques. Les différences résident dans l'importance de la consignation et de l'élaboration écrite de ces débats et changements, et du statut des experts se livrant à ce travail d'écriture,

qui peuvent être des juristes, des leaders religieux ou des commentateurs. Le développement des universités revêt à ce sujet une immense importance ; celui-ci s'est amorcé au Moyen Âge en Europe, sous l'égide de grands intellectuels chrétiens, mais s'est retrouvé enrayé du côté musulman, au X<sup>e</sup> siècle, sous l'influence de penseurs littéralistes<sup>4</sup>.

Un cinquième sens ou forme de critique (II.5) émerge à l'occasion des « guerres de religions », expression née autour du XVI<sup>e</sup> siècle, sous l'impulsion des affrontements entre catholiques et protestants en Europe (Suire, 2013). Des écrits célèbres remontant au XII<sup>e</sup> siècle s'attachent déjà à réfléchir à la question de la paix entre les religions, leurs auteurs étant indignés par les conflits sanglants de leur époque : pensons notamment à Raymond Lulle (XIII<sup>e</sup>) et à Nicolas de Cues (XIV<sup>e</sup>). Ces deux penseurs chercheront la voie d'une source religieuse commune, susceptible de dépasser les différentes pratiques et de pacifier les esprits excités par les instrumentalisation politiques de la religion (Lulle, cité dans de Cues, 2008 : 32). Il s'agit d'une *critique de la diversité des religions lorsqu'elle provoque plusieurs formes de conflits* souvent meurtriers.

On vient de parcourir cinq types religieux de critiques, se déclinant dans plusieurs postures qui consistent soit à discourir contre la religion de l'autre (I.1), à la désavouer ou à chercher à éliminer ses adeptes (I.2), à subir l'influence d'autres cultes (II.3), à réformer sa propre religion (II.4), ou encore à remettre en question la violence de la source religieuse (II.5).

On peut y ajouter un troisième groupe de critiques (III), dans lequel peuvent être distinguées deux formes de *critiques des religions en elles-mêmes*. En premier lieu, d'aucuns remettront en cause la vérité même de la foi en des mondes ou des êtres surnaturels, ce qui donnera lieu aux *critiques modernes* de la religion, en particulier aux critiques positiviste et athée (entre autres, Comte, 1995 [1844] ; Marx et Engels, 1972 [1845]). Ce sixième type (III.6) constitue une *critique a-théiste des religions*. La deuxième forme de critique des religions en elles-mêmes (III.7) se situe dans la foulée de la recherche d'une source commune, mais cette *critique va jusqu'à revêtir une forme areligieuse* (contestant les organisations

---

<sup>4</sup> Vers le IV<sup>e</sup> siècle de l'hégire (équivalent du X<sup>e</sup>), des théologiens littéralistes ont imposé l'arrêt de l'« *ijtihad* », l'effort intellectuel effectué pour interpréter les textes fondateurs de l'islam (Von Grunebaum, 1962 ; Muborakshoeva, 2013).

ou spécificités religieuses) et ne retient que le théisme ou le déisme<sup>5</sup>. La distinction contemporaine entre spiritualité et religion, repoussant parfois cette dernière en alléguant sa nature contraignante, est similaire (Campiche, 1997 : 32). Certains penseurs réduisent les religions à des constructions socioculturelles, proposant un théisme commun à tous, une sorte de monothéisme philosophique en quelque sorte (Descartes et Rousseau par exemple).

Enfin, un dernier groupe de critiques se rapporte au travail des sciences humaines et sociales. L'une d'elles (IV.8) figure dans le travail auquel donnent lieu les *analyses scientifiques du phénomène religieux, qu'elles soient textuelles ou empiriques*. Celles-ci ne se veulent pas une critique au sens d'une remise en question de type théologique, mais plutôt une *analyse objective pouvant faire émerger des dynamiques ou des logiques* indépendantes des doctrines, des témoignages mystiques ou des autorités religieuses, en les contredisant parfois. Un bon exemple se trouve dans les travaux précurseurs du sociologue Gabriel Le Bras (1955–1956), qui attira l'attention, il y a plusieurs décennies, sur le fait que les croyances chrétiennes des adeptes de l'Église catholique française présentaient souvent des écarts par rapport aux doctrines officielles. Il en observa même l'irrégion (voir Lefebvre, 2021). Enfin, cette dernière approche critique et analytique des religions révèle au grand jour son envers, pour ainsi dire, c'est-à-dire *diverses formes de critiques populaires de la religion* (IV.9), comme la non-adhésion aux doctrines ou aux pratiques officielles de la part des membres, la contestation de celles-ci, en tout ou en partie, plus ou moins publiquement, la sélection de certains aspects, plutôt que d'autres, dans leur vie religieuse personnelle. Autrement dit, ces critiques quotidiennes, qui forment le terreau théorique de ce que l'on appelle la religion « vécue », peuvent être plus ou moins avouées, déclarées, voire réfléchies, mais aussi tout à fait affirmées et assumées<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Voir les figures ayant développé ce concept de religion naturelle, telles que Grotius, Spinoza, Rousseau et Kant.

<sup>6</sup> À l'image de Gabriel Le Bras, d'autres chercheurs ont attiré l'attention sur ces écarts, et plus récemment, des théories sociales ont conceptualisé ce type de religion vécue, tels Hall (1997) et McGuire (2008).

Bref, l'on trouve au moins *neuf grands types de critiques du religieux ou de la religion, que nous pouvons diviser en blocs* :

- I.1 la critique intellectuelle des représentations religieuses d'autrui ;
- I.2 la critique réprobatrice ou dénégatrice de la religion de l'autre, allant jusqu'à vouloir l'éliminer ;
- II.3 l'influence critique implicite ou involontaire d'une religion par rapport à une autre ;
- II.4 la critique théologique réformatrice de sa propre religion ;
- II.5 la critique théologique de la violence entre les religions ;
- III.6 la critique athée des religions niant le monde surnaturel ou métaphysique ;
- III.7 la critique des organisations ou des particularités religieuses pour ne retenir que le théisme ou le déisme, ou encore la spiritualité ;
- IV.8 le travail critique scientifique révélant des logiques ou des dynamiques cachées des religions ;
- IV.9 les critiques populaires de diverses natures des religions par divers modes de résistances à leurs formes officielles.

### ***Effets transformateurs des critiques de la religion***

Ces neuf types de critiques contribuent inévitablement à transformer les religions à long terme, tout en provoquant l'émergence de nouveaux courants. On peut tenter d'esquisser une typologie correspondant à ces transformations et à leurs effets.

Commençons par nous intéresser au premier bloc (I) : les *critiques intellectuelles* (I.1), puis *dénégatrices jusqu'à la violence* (I.2). Elles émanent toutes deux d'un contexte se caractérisant par un pluralisme religieux, souvent marqué par un caractère ethnique ou territorial. Les porte-paroles de la première forme (I.1) adoptent un profil intellectuel d'affrontement au sujet des doctrines et des pratiques qui diffèrent de celles dont ils défendent la vérité et la légitimité. La seconde (I.2) dépasse le point de vue intellectuel pour aller jusqu'à la volonté d'élimination des adeptes. Dans ces deux cas, les débats, tout comme les affrontements, peuvent générer des effets non mesurables et profonds. Plus encore, l'on trouve souvent ces

deux tendances en même temps, jumelées à des effets transformateurs. L'exemple le plus classique réside dans les controverses ayant marqué les débuts du christianisme, en rapport avec le judaïsme. Les critiques que formula Jésus à propos du judaïsme, sa mort, les attaques contre les chrétiens, les récriminations de ceux-ci contre le judaïsme, s'étaient accompagnées de tensions doctrinales malgré tout créatrices, comme le relate le Nouveau Testament<sup>7</sup>.

Ces deux types de critiques mettent donc en œuvre des rapports de force à l'occasion des joutes intellectuelles et des affrontements polémiques entre adeptes, chacun faisant valoir sa religion contre l'autre, d'où la création, l'adaptation, l'affaiblissement ou la disparition de courants ou groupes religieux. Le second mode (I.2), violent, s'en prend pour sa part à des adeptes dont les croyances sont perçues comme menaçantes ou rivales, et ceux-ci, en retour, peuvent en venir à acquérir des mécanismes de défense contre cette menace, revêtant des formes identitaires, politiques ou culturelles, et recomposant leur compréhension religieuse d'eux-mêmes.

Le deuxième groupe (II), comportant trois formes, a quant à lui *une visée théologique réformatrice des religions*. Il s'agit, rappelons-le, (II.3) de la transformation plus ou moins volontaire sous l'effet des contacts entre cultes et rites différents ; (II.4) de la critique réformatrice théologique de sa propre religion ; (II.5) et de la singulière critique, elle aussi théologique, de la violence entre les religions. La troisième renvoie au phénomène classique du changement culturel, alors que des ensembles culturels et religieux s'influencent mutuellement de manières subtile et progressive, faisant ainsi circuler des conceptions du divin, des rites de passage, des fonctions religieuses et d'autres éléments pouvant modeler une organisation religieuse (Wachtel, 1974 ; Baré, 2007). Que l'on pense aux influences avérées des cultes, dits « païens », sur le développement du judaïsme, attestées dans la Torah ou les autres livres du Premier Testament.

La quatrième forme de critique (II.4) s'élabore sous les pressions multiples des évolutions culturelles, politiques et sociales, produisant des réflexions réformatrices au fil de l'évolution d'une religion. On propose alors des modifications doctrinales ou de

---

<sup>7</sup> Voir la synthèse éclairante de Grappe (2005) au sujet de la complexité des différends entre juifs, entre chrétiens, et entre eux.

pratiques que l'on retrouve souvent officialisées dans des codes et des écrits, si elles sont acceptées. Il arrive que ces changements suscitent tout d'abord un refus catégorique, voire l'ostracisme des réformateurs, même s'ils finissent parfois par être adoptés. Il s'agit ici d'évolution et non de progrès, puisque les réformes religieuses peuvent tout aussi bien être de nature intégriste ou conservatrice que progressiste. La cinquième forme (II.5), elle aussi théologique, constitue quant à elle une réflexion spécifique sur la violence engendrée par les affrontements politico-religieux, poussant des adeptes des religions à s'interroger sur les impulsions violentes de ces dernières, les facteurs et les doctrines susceptibles de susciter une telle violence. Étant donné son effet sur la modernité à venir, nous en faisons un type théologique particulier de critique. L'un de ses premiers représentants connus est Nicolas de Cues, théologien et philosophe ayant vécu au XV<sup>e</sup> siècle, à la frontière de la Renaissance et du Moyen Âge, dont le célèbre traité *La paix de la foi* (2008) marque un tournant dans l'histoire de la critique des religions. Leader chrétien de son temps, atterré par les conflits sanglants et la prise de Constantinople par les Ottomans, il propose le projet philosophique d'une unité transcendante entre les religions s'appuyant sur les idées de l'Un et de la Déité héritées de Maître Eckhart, sans pour autant abolir les voies religieuses particulières, de sorte que l'influence philosophique sur la théologie franchit une étape décisive, anticipant ainsi plusieurs moments de la modernité à venir. Se développe inexorablement l'idée d'une source de foi commune à toute l'humanité, afin de répondre au problème des antagonismes meurtriers que nourrit la religion.

Le troisième groupe de critiques (III) s'avère davantage radical, puisqu'il *s'attaque aux principes et à la légitimité mêmes des religions*. Examinons tout d'abord les transformations induites par ses deux formes de critique, la première (III.6) disqualifiant le monde surnaturel fondant leur existence même, et la seconde (III.7) s'en prenant aux multiples formes que revêtent les religions. Selon la sixième forme (III.6), un groupe de penseurs s'attaque à l'existence même de Dieu, niant toute dimension invisible et surnaturelle à l'œuvre dans le monde empirique (Taylor, 2011), de sorte que seront élaborées de puissantes critiques rejetant la religion et sa source immatérielle ou surnaturelle, notamment à travers le marxisme et le positivisme athées. Les transformations, dans ce cas, concernent la nouvelle proposition de substituts politiques, idéologiques et

historiques de la religion, dont les esprits s'imprégneront volontiers. Le marxisme formule une promesse de conquête du bonheur par la justice et la redistribution des biens entre les êtres humains, tandis que le positivisme annonce, quant à lui, la fin de la métaphysique en tant qu'accomplissement de l'histoire, assurant le triomphe de la science. Souvent formulée à la même époque, la septième forme de critique (III.7) est déjà amorcée par les penseurs grecs et chrétiens cherchant dans le Dieu des philosophes, notamment, un divin originaire, surplombant les représentations diverses du divin dans les religions. À partir du XIII<sup>e</sup> siècle surtout, cette conception de Dieu se trouve reprise par la scolastique, créant une philosophie théologique puis une religion naturelle (Boulnois, 1998 ; Lagrée, 1991). Nicolas de Cues, mentionné précédemment, y puise lui aussi, mais sans nier la diversité des cultes. Il reprend le concept de déité, alors que d'autres se saisiront des concepts de déisme ou de théisme. Ces critiques philosophiques influenceront profondément le théisme moderne areligieux, alors que Dieu se voit évoqué pour fonder l'existence des États et des nations, souvent au prix d'un détachement à l'égard des religions organisées<sup>8</sup>. C'est ainsi que se transforment les manières dont sont compris les êtres humains religieux. Désormais, ceux-ci peuvent s'inspirer de pensées appréhendant le divin sans religion institutionnelle.

Enfin, il y a le quatrième groupe (IV) *de critiques des religions en elles-mêmes*. Tout un travail intellectuel mené sur les textes, les artefacts et les représentations religieuses à travers l'histoire prend forme, se différenciant de l'effort théologique confessant, et bouleversant le rapport aux langages du sacré, selon une dynamique profonde de démythologisation et de sécularisation des sens religieux (Leclerc, 1996) (IV.8). Elle transforme peu à peu le regard sur les textes sacrés, les soumettant à l'examen historico-critique, en révélant, par exemple, les multiples rédacteurs, les influences, les différents niveaux littéraires. Cette analyse critique des textes dissipe l'illusion de cohérence et d'inspiration divine pure entourant les textes sacrés, bibliques en particulier. Les sciences sociales, se souciant moins des doctrines que des pratiques réelles, ne tardent pas, en les décortiquant, à révéler l'écart entre elles, voire les contradictions, semant le doute concernant les convictions des

---

<sup>8</sup> Le Dieu des philosophes modernes s'offre sous plusieurs formes, allant du Dieu de la morale de Kant au théisme.

adeptes, voire l'emprise des autorités religieuses sur ceux-ci et celles-ci. Lorsque ce travail analytique révèle les diverses formes populaires de critiques (IV.9), il conduit les membres des religions qui en prennent connaissance à mener un travail de réflexivité ne les laissant pas indemnes et pouvant creuser la distance entre le croyant ou la croyante et sa tradition. Au fil du temps, des tendances socioculturelles profondes accentueront cette distance et cette réflexivité, en provoquant ce que les sociologues appellent communément l'individualisation de la religion.

On peut conclure que toute une panoplie d'outils ou de ressources critiques des religions fut élaborée au cours de l'histoire, jusqu'à aujourd'hui, et a engendré moult effets sur ces traditions et courants. Chacune de ces neuf catégories aurait pu être subdivisée, mais elles suffirent pour ouvrir un espace de réflexion au sujet de l'ère contemporaine d'étude de la religion.

### *Sciences des religions et théologies*

À partir de cette thématique de la critique, comment penser de nos jours les rapports entre sciences des religions et théologies ? Je participais à New York, au mois d'août 2019, dans le cadre de la rencontre annuelle de l'*Association for the Sociology of Religion* (États-Unis), à un atelier sur la théologie dans le travail anthropologique. On lança la discussion en parlant des « biais » théologiques de personnes exprimant des malaises face aux croyances et dynamiques que le travail anthropologique dévoilait ou mettait à nu (IV.8). Il me semble que, dans la foulée, on peut s'interroger sur le biais qui marque le plus généralement la réception de travaux en sciences des religions.

J'ai rencontré plusieurs fois ces « biais » durant le travail doctoral d'une étudiante, sous ma direction, dans le cadre de communications publiques de ses résultats de recherche. Elle travaillait sur le thème très provocateur de la polygamie de libéraux mormons fondamentalistes, en procédant surtout à l'étude de productions télévisuelles manifestant de la sympathie à l'égard de ce phénomène, comme la populaire série *Big Love* (Vanasse-Pelletier, 2019). Le cas mormon illustre d'ailleurs, historiquement, plusieurs types combinés de critiques : les autres religions chrétiennes américaines s'y opposèrent farouchement dès sa naissance au XIX<sup>e</sup> siècle,

provoquant l'assassinat du fondateur, Joseph Smith, de même que le repli des adeptes vers des conceptions familiales plus conformes, hormis pour les petits noyaux de croyants s'étant disséminés en Amérique du Nord, pour former une variété de groupes mormons polygames, dits fondamentalistes. Il s'agit là d'un bon exemple des diverses dissensions et transformations, allant de la révision doctrinale à la résistance ouverte.

Les biais que cette thématique rencontra dans le cadre de colloques en sciences des religions étaient de nature criminologique (ainsi que l'estimaient les uns et les unes, la polygamie est en effet un crime et ne saurait être considérée positivement ou de manière impartiale), féministe (comme l'ont dénoncé les autres, la polygamie asservit les femmes), théologique (la polygamie ne repose sur aucun fondement théologique chrétien crédible, à l'ère moderne ou contemporaine, arguaient certains). Tous ces biais avaient en commun de critiquer ou de contester la légitimité de la polygamie, même si elle était pratiquée par des communautés mormones, dites libérales.

Or, Mathilde Vanasse-Pelletier avait adopté, dès le début de sa trajectoire intellectuelle, une attitude d'écoute, la plus impartiale possible et respectueuse des femmes qui prétendaient vivre librement au sein de familles polygames. Bref, elle s'inscrivait de plain-pied en sciences des religions. Selon les propos mêmes des actrices faisant l'objet de cette étude, la polygamie pouvait relever d'un choix libre et défendable. Or, la critique du dedans (théologique) aussi bien que celle du dehors (sciences sociales des religions) formulaient des idées similaires, contestant la légitimité de ce choix minoritaire qui s'affirme de plus en plus dans la sphère médiatique de la culture populaire. Dans son travail en sciences des religions, Vanasse-Pelletier s'est donc retrouvée aux prises avec plusieurs résistances face à une pratique religieuse contemporaine qui renvoyaient à divers horizons d'interprétation. Il me semble que la question du biais amène à s'interroger sur la nature du travail scientifique portant sur la religion, pouvant être tout aussi situé que le travail théologique, avec des horizons normatifs divers. En d'autres termes, le commentaire critique à visée réformatrice sur la doctrine ou la pratique d'un groupe n'est pas le fait exclusif des discours croyants élaborés de l'intérieur. D'ailleurs, l'universitaire citée en introduction et plaidant en faveur d'une « papesse » catholique s'inscrit dans ce discours réformateur du dedans.

La théologie, concept forgé par Platon au sens de discours sur les choses divines, comporte une longue histoire, mais retenons ici la conception initiale d'une foi et d'une espérance au sujet desquelles on rend raison<sup>9</sup>. Les acteurs et actrices s'inscrivant en sciences des religions ne font certes pas de la théologie, dans la mesure où ils ne cherchent pas à défendre, à repenser les doctrines ni les pratiques comme les leurs, et prennent bien soin de ne pas adopter une attitude confessante (adhérant à une religion). *Mais que font-ils, que font-elles, au monde des croyances, des convictions et des pratiques ?* Quelle est leur influence, leur effet, la portée de leur travail sur les expériences, les discours et les pratiques de nature religieuse ? Comment leur travail en vient-il à être réapproprié dans les communautés croyantes, voire instrumentalisé, ou encore, comment leur travail transforme-t-il le regard porté sur la religion de l'autre ou sur celle majoritaire ?

Dans son ouvrage à caractère autobiographique, *Tristes Tropiques*, Claude Lévi-Strauss (1993) rapporte un fait qui l'a profondément troublé. Se trouvant au sein de l'une des nombreuses petites sociétés tribales qu'il explorait, il prenait des notes tout en observant la vie de la peuplade, contexte dans lequel l'un de ses membres s'approcha de lui, regarda les lignes sur le papier, lui demanda le crayon et tenta de reproduire cette ligne. Ce fait n'est pas anodin dans une société sans écriture. Il met en évidence ce qui se produit à grande échelle en sciences des religions : il ne s'agit pas ici, surtout, d'écrire devant un membre d'une société sans écriture, mais bel et bien de diffuser un savoir complexe sur les religions ou spiritualités, sans laisser les croyances et pratiques dont il s'agit intactes. Le savoir créé en sciences des religions *modifie, infléchit, engendre des conséquences, perturbe parfois* la vie religieuse de nos sociétés.

Les sciences des religions créent souvent, plus ou moins sciemment, des outils nourrissant la discussion fondamentale au sein d'une religion ou au sujet de cette dernière. Elles traitent *des données empiriques et théoriques, des données textuelles et historiques, fondamentales* (philosophie et théories des sciences sociales). La théologie n'a-t-elle pas toujours dépendu des discours non théologiques qui lui fournissaient les logiques, les concepts, l'appareillage pour se penser et s'élaborer ? Historiquement, elle

---

<sup>9</sup> Première lettre de saint Pierre apôtre (3,15-18).

s'allia à la philosophie, dès la rédaction des livres du Nouveau Testament, et l'exemple de Nicolas de Cues (cité précédemment) l'illustre aussi parfaitement, car son concept de déité était purement philosophique, en lui procurant un moyen de penser un dénominateur commun entre les rites et les religions, par-delà leurs distinctions, voire leurs divisions. Au XX<sup>e</sup> siècle, les théologiens se sont approprié des concepts issus de l'historiographie, de la sociologie, de la psychologie, etc.

Ainsi que l'illustraient les formes IV.8 et IV.9 de critiques de la religion, l'un des aspects intéressants est la visibilité qu'ont acquise les croyants et croyantes ordinaires, leurs discours et leurs pratiques, au fil du XX<sup>e</sup> siècle, par l'étude abordée d'un point de vue classique de la religion populaire, qui s'est récemment muée en étude de l'ordinaire et de la religion vécue, sous l'influence des travaux d'Orsi (2005). Plus largement, je pense aux travaux de Béraud (2007), portant sur le diaconat, qui dévoilent les logiques reproduisant la prérogative du masculin dans l'Église catholique, alors que le nombre de diacres augmente en flèche depuis 30 ans. Pensons aux analyses de Marie-Andrée Roy à propos des genres et du féminisme dans les religions, qui déclinent notamment plusieurs types de féminismes, allant du plus radical au plus conventionnel (Roy, 1996, 2018). Et que dire des analyses sociohistoriques de Louis Rousseau et al. (1998), de Martin Meunier et Jean-Philippe Warren (2002) et Catherine Foisy (2017) qui recadrent le passé catholique du Québec et questionnent l'imaginaire de la grande noirceur (Meunier et Warren, 2002). Quant aux analyses du religieux contemporain, le rapport entre croyants et croyantes et lieux de culte en vient à être mis à jour par Frédéric Dejean (2020), qui en révèle les dynamiques mobiles congrégationalistes supplantant peu à peu les logiques paroissiales limitées à un territoire. On peut aussi évoquer les travaux de Mathieu Boisvert (2018) sur l'hindouisme, les plus récents documentant ce groupe minoritaire étonnant que sont les Hijras compris comme transgenres en Asie du Sud-Est. Toutes ces études dévoilent des pratiques ou des univers textuels remettant en question un *imaginaire plutôt fixiste* au sujet des religions, le percevant comme un univers régi par des doctrines générales et de grandes régulations immuables. Elles dévoilent une complexité de l'expérience religieuse, de ses discours et de ses sources, une pluralité, une histoire nuancée, et ainsi de suite. La thèse de Vanasse-Pelletier opère le même travail sur le sujet délicat de la polygamie.

Que produisent tous ces travaux au sein des religions et dans la société ? Quels sont leurs effets ? Ils ont notamment, souvent en commun, de miner l'autorité symbolique des grands pouvoirs religieux et de la remettre en question, mais aussi, paradoxalement, de faire face à une critique radicale des religions, du dehors, qui paraît s'imposer depuis une quinzaine d'années au Québec et dans d'autres zones du monde. Certes, les interrelations profondes entre la religion et son contexte social et culturel constituent un défi à toutes les divisions strictes entre une critique de l'intérieur et une autre de l'extérieur, mais on peut forcer le trait. Et j'en viens ainsi à ma dernière section.

### **Face à la critique antireligieuse actuelle**

Étant donné que mes recherches menées ces dernières années portent sur les débats publics dans les contextes nationaux québécois, français, belge et britannique, où certaines expressions religieuses provoquent des contentieux, je me focalise sur les critiques s'y élaborant. Quatre « forces motrices » de la critique récente y sont principalement à l'œuvre : 1) la sphère complexe des personnes se disant sans religion ; 2) une matrice de forces intellectuelles critiques ; 3) les théologies chrétiennes critiques ; et 4) les inquiétudes et préoccupations ayant trait à la sécurité, aux droits humains, à l'extrémisme et à l'égalité entre les genres. Ces quatre moteurs de la critique marquent le débat public depuis le début des années 2000, dans le contexte du post-septembre 2001, au cours duquel l'on discute âprement des rapports entre violence et religion, de même qu'entre sexualité, genres et religion au sein de la vie publique (pour les développements de ces aspects, voir Beaman et Lefebvre, 2020). Je me penche ici sur le deuxième, qui a un effet singulier sur notre domaine de recherche et d'enseignement, à savoir sur l'influence profonde qu'ont eue certaines critiques intellectuelles *du dehors* sur la religion, que Paul Ricoeur a bien résumées dans certains de ses livres où il élabore une réflexion sur les maîtres du soupçon (Marx, Nietzsche et Freud), dont les métaphores sur la religion sont peut-être plus influentes que leurs œuvres elles-mêmes, davantage nuancées : la religion comme opium du peuple (Marx), la religion en tant que fausse conscience (Nietzsche), la religion comme illusion (Freud) (Ricoeur, 1965). Plusieurs chercheurs, comme le philosophe protestant Ricoeur, se sont inspirés de ces œuvres pour

élaborer une herméneutique du religieux, de l'intérieur de la religion, alors que d'autres y ont fondé leurs discours de rupture. Des études de Raymond Aron, en France, et de Simard, au Québec, montrent dans le détail comment les cursus scolaires ont été marqués par ces grandes perspectives critiques, surtout du dehors, formant un véritable paradigme francophone (Aron, 1955 ; Simard, 1998). Encore aujourd'hui, la critique publique de la religion, comme rupture, paraît en partie fondée sur l'influence diffuse de ces réseaux de penseurs. Un réseau tout aussi pertinent de penseurs a relevé le défi critique de ces réflexions, depuis l'intérieur, mais son influence demeure jusqu'à présent très limitée.

Comment se fait-il qu'une critique extérieure et disqualifiante de la religion soit devenue si puissante, dans notre contexte québécois particulier ? Comme si les critiques du dedans, et celles de nature scientifique, du fait religieux se retrouvaient marginalisées ou invalidées dans les débats publics sur la religion. Si la religion n'est qu'une illusion ou une compensation, paraît-on penser, à quoi sert la réflexion l'examinant ? Qui plus est, elle est, aux yeux de ses détracteurs, devenue dangereuse au lendemain des attentats terroristes s'étant succédé dans plusieurs pays, et a été pervertie à la lumière de l'ampleur des abus sexuels dénoncés dans les Églises chrétiennes.

Une étude comparative des discours du Conseil du statut de la femme, menée depuis la fin des années 1990, illustre bien cette marginalisation (Lefebvre et Beaman, 2012). Si Marie-Andrée Roy avait été convoquée, à ce moment-là, en tant qu'experte, certains avis post 2001 (attentats à New York) ont plutôt renvoyé à des personnes non expertes, ayant dénoncé le patriarcat intégral, insurpassable et inévitable de toutes les religions (voir en particulier Conseil du statut de la femme et al., 2011). Denise Couture observait que l'on croit réformables, dans une perspective féministe, toutes les institutions sociales, hormis les religions (pour un bon résumé du débat québécois, voir Couture, 2014).

Bref, au sein de la typologie des critiques proposée, le dernier groupe (III) tend à s'imposer, surtout la sixième forme (III.6), comme antinaturel et antimétaphysique. Il se trouve que la pandémie pourrait renforcer cette critique, du moins au Québec. Est-il nécessaire de faire remarquer que des groupes religieux et des courants spirituels alternatifs furent largement visibles dans les

médias, durant la pandémie de la COVID-19, comme des terrains d'antivaccins, antiscientifiques et, par conséquent, jugés menaçants pour la santé publique ? À l'orée de la pandémie, ma récente recherche sur la radicalisation attirait l'attention sur le dénominateur commun des trajectoires de radicalisation menant à la violence, à savoir sur le complotisme qui amplifiait la colère des individus et leur ressentiment (Lefebvre et al., 2020). Or ce complotisme ne se fonde aucunement sur des faits, et se propose comme contenu auquel on croit ou on adhère, souvent en dehors de la régulation religieuse. Face à ces tendances où se manifeste un croire « sauvage » ou déréglé, de manière générale, la pandémie pourrait renforcer une défiance déjà marquée à l'encontre de la religion et la spiritualité, au sein de plusieurs franges de la population, intellectuelles notamment.

Si un intérêt subsiste pour la religion, comme chez cette sociologue citée en introduction, et qui considère la pertinence de l'Église catholique uniquement en regard de la possibilité d'élire une papesse, il renferme souvent une représentation très fixiste de la religion, ignorant ses controverses internes, la complexité de ses voix, et accordant, en fin de compte, une importance démesurée aux autorités ecclésiastiques et officielles, voire aux controverses et aux déviances.

Une autre illustration de cette tendance réductrice renvoie aux études approfondies portant sur le port du foulard et les conversions à l'islam (Amirault, 2009 ; Mossière, 2013). Ces études montrent bien la complexité des choix des femmes, que l'on ne peut réduire à une simple soumission. Or, des discours critiques « du dehors » refoulent ces analyses nuancées et complexes. Pourquoi ? Je me permets d'ajouter un aspect complémentaire. Dans mes recherches menées dans le cadre de commissions sur la diversité culturelle et religieuse, j'ai pris connaissance d'autres recherches se penchant plus largement sur l'immigration en Europe (Scholten, 2018). Or, celles-ci observent une rupture entre experts et politiques publiques à ce sujet, l'expertise universitaire traversant une crise de crédibilité, qui n'est pas sans lien avec l'irruption de l'autre musulman dans nos expériences nationales culturelles et religieuses, et la croissance du soutien apporté à des politiques nationalistes fortes et populistes.

L'introduction de cet article fait écho à ces enjeux, lorsqu'on y énumère les défis d'équilibristes auxquels font face certaines et certains experts du religieux, qu'on peut rappeler ici : tenir à propos

de la religion un discours public non confessionnel, contenir ses excès, objectiver ses sources d'anxiété, gagner ou assurer son respect par le grand public et les intellectuels, penser son éclatement considérable, transmettre ses filiations, élaborer sa critique. Face à la critique antireligieuse, il importe de rappeler que la religion ne disparaît pas du fait qu'on le souhaite ou parce qu'on la soumet à des critiques virulentes. Après tout, le christianisme a survécu à plus de 2000 ans de critiques. Si, en parallèle, le nombre de personnes sans religion augmente, celles-ci ne sont pas pour autant toujours dépourvues de spiritualité ou de croyances.

En fait, mon hypothèse est que l'on assiste à l'émergence d'un double phénomène dominant : tout à la fois la dérégulation des religions, alors que la laïcisation et la critique antireligieuse affaiblissent leur influence institutionnelle, et l'affaiblissement de la critique interne des religions. Que subsiste-t-il des religions dans un tel contexte ? Des institutions religieuses survivent tout en faisant preuve d'une crispation institutionnelle identitaire s'appuyant sur un discours initiatique et reproductif, au milieu d'une société où domine une nébuleuse de croyances dérégulées. D'un côté comme de l'autre, ce qui manque cruellement est un discours réflexif et théologique. Certes, celui-ci fleurit dans d'autres disciplines comme la philosophie et son corollaire principal, la théologie fondamentale, s'appliquant à réfléchir sur des questions comme celles de Dieu, mais elles ne s'intéressent guère aux thèmes sociaux qui interrogent la vie et les pratiques ecclésiales. Un discours réflexif perdure aussi dans l'arène publique, mais il s'intéresse surtout aux volets problématiques des religions, soit leur antimodernisme ou antilibéralisme, leurs scandales internes et les controverses dont elles font l'objet.

Il importe de ne pas perdre de vue le caractère vital des théologies critiques qui maintiennent le sain procès réciproque entre religions et sociétés. Il importe de faire valoir l'importance des théologies critiques dans le contexte des études universitaires, que certaines conceptions de la laïcité remettent en question et, surtout, certains choix des institutions religieuses qui se replient sur des institutions homogènes et protégées des grandes discussions interdisciplinaires (ce que j'ai appelé la cléricisation de la théologie) (Lefebvre, 2019). Dans un contexte de laïcisation paraît se produire une

réduction du travail théologique à la transmission des doctrines et des pratiques, ou encore un déplacement presque exclusif vers une réflexion n'infléchissant pas les pratiques et les rapports de pouvoir à l'œuvre dans les religions. Le Québec est un cas illustrant ce fait, car au lendemain de la déconfessionnalisation du système scolaire, au début des années 2000, les diocèses catholiques se mirent à investir presque exclusivement le domaine de la catéchèse pour les enfants. Les soutiens apportés à la formation universitaire diminuèrent, parallèlement à la formation critique des clercs et des laïcs. Subtilement, l'Église catholique, notamment, soutient désormais les institutions les plus complaisantes dans plusieurs pays du monde, priorisant la logique initiatique à son pendant critique. On peut comprendre que des organisations religieuses, inquiètes de leur avenir, priorisent leur reproduction sociale. Toutefois, elles le font au prix de la marginalisation des voix critiques en leur sein, le plus souvent des femmes, et de leurs adaptations nécessaires aux cultures.

L'ironie est que des sociétés se réclamant d'une laïcité plus accomplie ne remettent aucunement en question ces processus de réduction, tout en continuant, la plupart du temps, à accorder des financements directs ou indirects à ces institutions repoussant la critique de leurs murs (cf. Phillips, 2020). Tandis qu'on s'attaque aux pratiques discriminatoires des religions, dans les discours, on ne se rend pas compte qu'en pratique, on continue de soutenir ces pratiques discriminatoires, par des financements indirects aux écoles de formation que soutiennent volontiers les religions, du fait qu'elles se soumettent à leur autorité.

Bref, si on en revient à notre typologie des critiques du religieux ou de la religion, il semble que la critique antireligieuse du dehors ait pris du galon, tandis que la critique du dedans s'est pour sa part largement atténuée, et que la critique scientifique se voit mise au défi de démontrer la légitimité de son sujet. C'est là que se croisent, de manière surprenante, mais j'oserais dire, à nouveau, la théologie et les sciences des religions, chacune ayant besoin de l'autre pour attester la vitalité des études religieuses et des religions elles-mêmes. Celles-ci recèlent, dans leurs développements historiques, un patrimoine critique bien plus considérable et riche que la modernité, sous sa forme areligieuse et antimétaphysique récente. Le supposé fixisme des religions se trouve ou bien imaginé par les détracteurs

des religions ou bien promu par des autorités religieuses fondant leur pouvoir sur cette continuité fabulée. Bref, la célébration des cinquante ans des sciences des religions à l'UQÀM renvoie à ce défi propre au discours public et scientifique sur les religions, qui ne se contente pas de les invalider. Tant les sciences des religions que la théologie se trouvent dépositaires d'une longue et riche tradition critique.

## Bibliographie

- AMIRAUX, Valérie. 2009. « Controverses sur le foulard islamique : 20 ans après », *Sociologie et sociétés*, vol. 41, no 2, p. 271–347.
- ARON, Raymond. 1955. *L'opium des intellectuels*. Paris : Calmann-Lévy.
- BARÉ, Jean-François. 2007. « Acculturation ». Dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous la dir. de Pierre BONTE et Michel IZARD, p. 1–3. Paris : Gallimard.
- BEAMAN, Lori G. et Solange LEFEBVRE. 2020. « Critique of Religion in Public Commissions on Cultural and Religious Diversity ». Dans *A Constructive Critique of Religion : Encounters between Christianity, Islam and Non-Religion in Secular Societies*, sous la dir. de Mia LÖVHEIM et Mikael STENMARK, p. 112–123. Londres : Bloomsbury.
- BÉRAUD, Céline. 2007. *Prêtres, diacres, laïcs : révolution silencieuse dans le catholicisme français*. Paris : Presses universitaires de France.
- BIBLE, Traduction œcuménique. 1978. Paris : Cerf.
- BOISVERT, Mathieu. 2018. *Les hijras. Portrait socioreligieux d'une communauté transgenre sud-asiatique*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- BOULNOIS, Olivier. 1998. « Dieu. III. Théologie médiévale ». Dans *Dictionnaire critique de théologie*, sous la dir. de Jean-Yves LACOSTE, p. 324. Paris : Presses universitaires de France.
- CAMPICHE, Roland J. (dir.). 1997. *Cultures jeunes et religions en Europe*. Paris : Cerf.
- COMTE, Auguste. 1995 [1844]. *Discours sur l'esprit positif*. Paris : Vrin.
- CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, Caroline BEAUCHAMP, Annie DESAULNIERS et Christiane PELCHAT. 2011. *Affirmer la laïcité, un pas de plus vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes*. Québec : Conseil du statut de la femme ; direction des communications.
- COUTURE, Denise. 2014. « Comment vivre des vies spirituelles de femmes libres dans l'Église catholique. Une analyse à partir du débat québécois ». *Revue Lumen Vitae*, vol. 69, no 3, p. 255–266.
- CUES, Nicolas de. 2008. *La paix de la foi*, suivi de *Lettre à Jean de Ségovie*. Trad. et notes par Hervé PASQUA. Paris : Pierre Téqui.
- DEJEAN, Frédéric. 2020. « De la visibilité des lieux du religieux en contexte urbain : l'exemple des églises protestantes évangéliques à Montréal », *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, vol. 49, no 3, p. 408–431.
- DESTREE, Pierre. 2014. « Héraclite : l'injure et la moquerie philosophiques ». *Cahiers « Mondes anciens »*, no 5. Récupéré le 23 mai 2021 de <https://journals.openedition.org/mondesanciens/1234>.
- FOISY, Catherine. 2017. *Au risque de la conversion : l'expérience québécoise de la mission au XX<sup>e</sup> siècle (1945–1980)*. Montréal / Kingston : McGill-Queen's University Press.

À propos des critiques de la religion et de leurs effets transformateurs

- GRAPPE, Christian. 2005. « La séparation entre juifs et chrétiens à la fin du premier siècle : circonstances historiques et raisons théologiques ». *Études théologiques et religieuses*, vol. 80, no 3, p. 327–345.
- GRUNEBaum, Gustave E. von. 1962. *L'Islam médiéval : histoire et civilisation*. Paris : Payot.
- HALL, David D. 1997. *Lived Religion in America : Toward a History of Practice*. Princeton : Princeton University Press.
- LAGREE, Jacqueline. 1991. *La religion naturelle*. Paris : Presses universitaires de France.
- LE BRAS, Gabriel. 1955–1956. *Études de sociologie religieuse*. 2 volumes. Paris : Presses universitaires de France.
- LECLERC, Gérard. 1996. « L'exégèse historico-critique de la Bible ». Dans *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, sous la dir. de Gérard LECLERC, p. 273–296. Paris : Presses universitaires de France.
- LEFEBVRE, Solange. 2010. « A Public Theology of Diversity ». *Concilium 2010 « Atheists of What God ? »*, sous la dir. de Solange LEFEBVRE, Andrés TORRES QUEIRUGA et Maria Clara BINGEMER, vol. 4, p. 84–97
- . 2019. « Changement paradigmatique de la théologie catholique à l'université à la lumière d'une étude de cas ». *Laval Théologique et Philosophique*, volume 75, no 2, p. 189–211.
- . 2021. « How New Is the Study of Nonreligion ? Theological Contributions to the Emergent Reflection on Nonreligion in Social Sciences ». Dans *Nonreligious Imaginaries of World-Repairing*, sous la dir. de Lori G. BEAMAN et Timothy STACEY, p. 29–40. Londres : Palgrave Macmillan.
- LEFEBVRE, Solange et Lori G. BEAMAN. 2012. « Protéger les relations entre les sexes. La commission Bouchard-Taylor et l'égalité hommes-femmes ». *Revue canadienne de recherche sociale / Canadian Journal for Social Research*, vol. 2, no 1, p. 84–94. [cf. « Protecting Gender Relations : The Bouchard-Taylor Commission and the Equality of Women », p. 95–104.]
- LEFEBVRE, Solange et al. 2020. *Peur de quoi ? L'extrémisme violent au Québec et le paysage médiatique* (7 février). Rapport remis au FRQSC et aux partenaires gouvernementaux. Programme Actions concertées. Récupéré le 22 mai 2021 de [https://frq.gouv.qc.ca/app/uploads/2021/06/rapport\\_s.lefebvre\\_extremisme-medi as\\_2017-2018.pdf](https://frq.gouv.qc.ca/app/uploads/2021/06/rapport_s.lefebvre_extremisme-medi as_2017-2018.pdf).
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1993 [1955]. *Tristes tropiques*. Paris : Plon.
- MARX, Karl et Friedrich ENGELS. 1972 [1845]. *La sainte famille : ou critique de la critique contre Bruno Bauer et consorts*. Paris : Éditions sociales.
- MCGUIRE, Meredith B. 2008. *Lived Religion : Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford : Oxford University Press.
- MEUNIER, E.-Martin et Jean-Philippe WARREN. 2002. *Sortir de la grande noirceur : L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*. Sillery : Septentrion.

- MOSSIÈRE, Géraldine. 2013. *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- MUBORAKSHOEVA, Marodsilton. 2013. *Islam and Higher Education : Concepts, Challenges and Opportunities*. Hoboken : Taylor and Francis.
- ORSI, Robert. 2005. *Between Heaven and Earth : The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton : Princeton University Press.
- PARÉ, Jason. 2019. « Entrevue avec Francine Descarries ». *L'itinéraire*, vol. 26, no 16, p. 22–26.
- PICOCHÉ, Jacqueline. 2010. *Dictionnaire Étymologique du français*. Paris : Les usuels du Robert.
- PHILLIPS, Johanne. 2020. « Comment le projet de laïcité québécoise est défavorable aux femmes. L'urgence de briser une évidence ». Thèse de doctorat. Montréal, Université de Montréal.
- PLATON. 2008 [2006]. *Apologie de Socrate*. Trad. par Luc BRISSON. Dans *Œuvres complètes*. Paris : Flammarion.
- RICŒUR, P. 1965, *De l'interprétation : essai sur Freud*. Paris : Seuil.
- ROUSSEAU, Louis et al. 1998. *Atlas historique des pratiques religieuses : le Sud-Ouest du Québec au XIX<sup>e</sup> siècle*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.
- ROY, Marie-Andrée. 1996. *Les ouvrières de l'Église : sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*. Montréal : Médiaspaul.
- . 2018. « Femmes et diaconat dans l'Église catholique ». *Religiologiques*, no 36 (printemps), p. 171–194.
- SCHOLTEN, Peter. 2018. « Retombées des commissions d'experts européennes sur la diversité ». Dans *Dix ans plus tard : la commission Bouchard-Taylor, succès ou échec ?*, sous la dir. de Solange LEFEBVRE et Guillaume ST-LAURENT, p. 150–164. Montréal : Québec Amérique.
- SIMARD, Jean-Claude. 1998. « La philosophie française des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles ». Dans *La pensée philosophique d'expression française au Canada : le rayonnement du Québec*, sous la dir. de Raymond KLIBANSKY et Josiane BOULAD-AYOUB, p. 45–118. Québec : Presses de l'Université Laval.
- SUIRE, Éric. 2013. *Pouvoir et religion en Europe, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris : Armand Colin.
- TAYLOR, Charles. 2011. *L'âge séculier*. Montréal : Boréal.
- VALADIER, Paul. 1990. « Catholicisme et modernité, un procès permanent ». *Sociologie et sociétés*, vol. 22, no 2, p. 13–20.
- VANASSE-PELLETIER, Mathilde. 2019. « Analyse des stratégies de légitimation publique des groupes mormons monogames et polygames en Amérique du Nord ». Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal.
- WACHTEL, Nathan. 1974. « L'acculturation ». Dans *Faire de l'histoire*, sous la dir. de Jacques LE GOFF et Pierre NORA, vol. 1, p. 174–202. Paris : Gallimard.
- YOURCENAR, Marguerite. 1974. *Mémoires d'Hadrien*. Paris : Gallimard.

---

**Abstract :** This article offers a typology of criticisms of religion and their effects. It identifies, throughout history, various forms of criticism from Antiquity to the present day. It focuses on the analysis of the transformations that these criticisms induce and concludes by specifying certain current challenges concerning the reflection on religion, whether from within religions or from without. One encounters in particular a weakening of vital reformist critiques.

**Keywords :** criticisms of religion, secularism, theology, religious studies, history of ideas, violence, philosophy of religion, god

---