

Lucier, Pierre

Patrimoine religieux et « sortie de la religion »

Pierre Lucier

Titulaire de la Chaire Fernand-Dumont sur la culture

INRS-Urbanisation, Culture et Société

3 juillet 2008

Il est toujours risqué d'aborder les questions entourant le statut et le sort du patrimoine quand on n'est ni ethnologue, ni historien, ni juriste, ni architecte. Il est tout de même important que ces questions soient abordées à la lumière d'un large éventail de disciplines, dans la mesure même où on a affaire à un complexe faisceau de réalités et d'enjeux. Du moins est-ce ainsi que peut justifier son audace un analyste qui évolue dans le champ de la philosophie de la culture et de la religion, d'abord préoccupé de compréhension des dynamiques culturelles, de la place du religieux dans la culture et, plus globalement, de déchiffrement des signes culturels, particulièrement dans le contexte québécois d'aujourd'hui. C'est le pari et le parti pris de ce propos.

La question retenue ici concerne essentiellement le traitement public du patrimoine religieux qui peut être réclamé et attendu dans un contexte que plusieurs aiment décrire comme le contexte d'une « sortie de la religion » clairement consommée. La question est abondamment débattue, notamment dans les milieux politiques : comment définir les responsabilités publiques en matière de conservation du patrimoine religieux, dans une société où celui-ci est historiquement et quantitativement de première importance, mais où les populations et les institutions ont pris leurs distances par rapport au religieux ?

Dans une première partie, je m'emploierai à décrire succinctement ce que recouvre le concept de « sortie de la religion » par rapport à la réalité québécoise, pour conclure que, par-delà les limites de cette application, certains faits parlent d'eux-mêmes et en autorisent l'usage. Sur ce fond de scène, trois approches possibles du patrimoine religieux seront brièvement examinées : une approche patrimoniale, une approche religieuse, une approche culturelle – des appellations qu'il faudra évidemment définir en cours de route. Ce seront là les trois volets de la seconde partie de cet exposé, dont on devine d'ores et déjà qu'il conclut en faveur d'une approche culturelle de l'intervention publique dans le domaine du patrimoine religieux.

## 1. De la « sortie de la religion »

C'est principalement sous l'influence de Marcel Gauchet que le concept de « sortie de la religion » est apparu et s'est développé dans les milieux engagés dans l'analyse de l'évolution

du fait religieux. Susceptible de multiples applications comme tous les concepts à portée analogique, la « sortie de la religion » désigne d'abord, dans l'œuvre de Gauchet, ce vaste mouvement – tectonique, s'il en est – par lequel les civilisations asiatiques et méditerranéennes ont progressivement établi une distinction fonctionnelle entre les réalités du monde qui est le nôtre et un univers proprement transcendant – un « arrière-monde », selon le mot de Nietzsche. En remettant ainsi les dieux «à leur place», si l'on peut dire, en rompant avec une intervention divine inextricablement imbriquée dans la direction de la cité politique elle-même, en affirmant d'emblée la transcendance de cet autre niveau de réalité, on ouvrait paradoxalement la voie à une affirmation sans précédent de l'autonomie de la vie humaine et de l'organisation sociopolitique.

Cette « sortie de la religion » aurait d'abord pris corps dans ce que Karl Jaspers appelait déjà la « période axiale » de l'histoire de l'humanité, c'est-à-dire cette longue période, entre le 8<sup>e</sup> siècle et le 2<sup>e</sup> siècle avant notre ère, qui a vu l'émergence du monothéisme judaïque et de la métaphysique grecque. Cette « sortie de la religion » aurait culminé avec l'arrivée du Christianisme et de sa doctrine christologique de l'incarnation. En rompant avec une division du monde entre le sacré et le profane, le profane devenant le lieu même du sacré, le Christianisme aurait poussé à sa limite le mouvement amorcé au cours de la période axiale et justifierait qu'on le considère comme « la religion de la sortie de la religion ». Il y aura dorénavant le monde de César et le monde divin; les deux cités évolueront selon leur logique propre, les deux étant appelées à se rejoindre, eschatologiquement sinon ici et maintenant. Le Moyen Âge se serait édifié sur ce socle, jusqu'à ce qu'un autre renversement s'opère, « quelque part autour de 1700 », où l'autodétermination humaine s'est affirmée dans tous les secteurs d'activité, le pouvoir politique s'autorisant alors à se placer au-dessus des religions dorénavant marquées par une diversité belliqueuse et légitimement renvoyées «à leurs affaires».

La « sortie de la religion » apparaît manifestement comme une sorte de méga-catégorie élaborée pour penser des mouvements historiques à grande échelle. En fait, il s'agit d'un processus qui est toujours en cours. L'essentiel du concept consiste dans le déplacement des pôles de référence et du centre de gravité de la vie des sociétés, sans exclure pour autant la permanence du religieux, cette fois reléguée hors du centre et acceptée à cette condition même. C'est pour cela que plusieurs analystes y recourent actuellement pour décrire la situation québécoise au regard de la religion. À la faveur de la Révolution tranquille des années 1960, qui marquait elle-même l'aboutissement d'une évolution qui avait lézardé

l'édifice bien avant, le Québec serait « sorti » d'un monde où les pouvoirs religieux et leurs visions du monde avaient profondément marqué et structuré l'ensemble de la vie collective. La désaffection brutale alors observée vis-à-vis des appartenances religieuses n'est assurément pas, tant s'en faut, du niveau des vastes mouvements décrits par Gauchet . Mais le recours aux catégories de Gauchet comporte des avantages heuristiques non négligeables. D'abord, celui de marquer le type de prégnance exercée ici par le pouvoir religieux : il n'est pas exagéré de dire que le Québec a longtemps vécu « dans » la religion et dans ses références normatives. C'est toute la vie sociale qui en était imprégnée. L'autre avantage de ce recours est de suggérer la radicalité des changements alors opérés : il y a eu rupture, et point n'est besoin d'être subtil observateur pour noter combien les souvenirs de cette « sortie de la religion » sont encore vifs dans des couches importantes de la population. À telle enseigne que la seule évocation de quelque retour en arrière a quelque chose de franchement irréaliste. S'est permis d'emprunter une image doucement inconvenante, mais combien éloquente : « quand le dentifrice est sorti du tube, il est inutile de vouloir l'y réintroduire ». Dont acte.

Serions-nous loin des questions relatives au patrimoine religieux? Pas du tout, car ce patrimoine, sans doute celui dans lequel la société québécoise a historiquement investi le plus pendant plus de trois siècles, fait justement partie de cela même dont il y a eu « sortie », qu'il illustre même et en perpétue la mémoire partout dans le paysage.

Se noue ainsi un faisceau de problématiques dont les composantes renvoient les unes aux autres. Nous avons ici un très important patrimoine religieux bâti, qui a fait dire à des experts que les églises seraient un peu au Québec ce que les châteaux de la Loire sont à la France. Tout n'y est assurément pas d'égale valeur; tout n'est même pas construit pour durer. Mais le stock jugé valable demeure considérable. Par ailleurs, on observe l'affaiblissement rapide des communautés croyantes, aussi bien en nombre qu'en capacité financière. On observe aussi une forte diminution du clergé, ce qui, particulièrement selon les règles actuelles d'accès aux fonctions culturelles catholiques, a un effet direct sur la capacité même d'assurer les services du culte, lesquels sont pourtant au cœur de la définition même du lieu de culte. À quoi il faut ajouter l'incidence non négligeable des volontés de distanciation, sinon de rupture et d'oubli, que n'émeuvent guère les aveux et les demandes de pardons jugés trop tardifs. Sans doute, comme en contrepoids, faut-il mentionner les mouvements d'affirmation identitaire qui tablent notamment sur l'attachement au patrimoine religieux. Mais il serait naïf de les surestimer, s'il est vrai qu'ils fleurissent aussi dans des milieux dont la distanciation par rapport au religieux constitue un trait notoire.

Faible fréquentation des lieux de culte, amenuisement de la capacité financière des «propriétaires», arrière-plan de désaffection et de rupture, signes d'attachement identitaire à motivations non proprement religieuses : tous ces éléments forment un mélange à caractère fragile et instable. Comment penser alors le caractère d'intérêt public d'un patrimoine dont la fibre religieuse s'est estompée jusque dans les mémoires? Comment justifier les efforts à consentir pour conserver des «trésors» dont de larges couches de population verraient le coût bien davantage que la valeur?

## **2. Approches pour le traitement public du patrimoine religieux**

Ces interrogations renvoient les divers interlocuteurs à des cadres de référence passablement différents. Mais il n'est pas rare que s'entrecroisent aussi les perspectives, les contextes d'argumentation repoussant souvent les uns et les autres à leurs derniers retranchements. Les divers «rationnels» en présence méritent assurément examen, moins pour en disposer que pour expliciter un certain nombre de paramètres pour la conduite de la suite des choses.

### **2.1 Une approche patrimoniale du patrimoine religieux**

Dans les discussions qui ont cours, l'approche proprement patrimoniale du patrimoine religieux est sans doute la plus courante et le plus partagée. Elle est patrimoniale en ce sens qu'on s'y emploie à traiter le patrimoine religieux à la lumière des paramètres qui sont pratiqués pour le traitement de toutes les catégories de patrimoine. On y met de l'avant des critères comme la valeur proprement artistique, la représentativité par rapport à une époque ou à un style, l'âge, le lien à des faits historiques particulièrement importants, ou tout simplement – mais parfois comme condition nécessaire – l'attachement manifesté par les populations concernées. Ces critères font assez généralement consensus et établissent déjà une sorte de grille de sélection, tous les éléments du stock patrimonial ne satisfaisant pas également à tous ces critères.

Ce traitement standard peut avantageusement s'appuyer sur le genre d'équité et de bon sens dont les pouvoirs publics ont besoin pour pouvoir agir. Le patrimoine religieux sera ainsi traité à l'aune du «mérite», pourrait-on dire, ni plus ni moins favorablement que l'ensemble des biens patrimoniaux. Il est dès lors défendable de laisser aux communautés croyantes le

soin de soutenir la conservation et le développement d'autres éléments qu'elles pourraient vouloir sauvegarder pour des motifs qui sont les leurs.

S'ils peuvent assez facilement se trouver à l'aise avec cette approche raisonnable, les intervenants et les décideurs voient très vite surgir d'autres facteurs d'analyse qui viennent souvent embrouiller cette ligne trop nette d'argumentation, à commencer par l'importance quantitative relative du patrimoine religieux au Québec. Dans bien des cas, et en bien des lieux, la concurrence d'autres types de patrimoine n'est pas très vive. Il en résulte que, non seulement les politiques de conservation ont dès lors des allures de politiques relatives au patrimoine religieux, mais encore se trouvent-elles, en fait, à se faire trop souvent, à l'intérieur même du champ du patrimoine religieux, juge et arbitre de ce qui est à conserver et à soutenir, et cela à la lumière de critères qui ne sont pas forcément ceux que privilégient les communautés croyantes, voire les autorités religieuses.

Plus fondamentalement, cependant, cette approche patrimoniale doit s'exercer dans des contextes où les entreprises de patrimonialisation, certaines plus «forcées» que d'autres, introduisent des perspectives et des enjeux qui compliquent singulièrement les analyses et les processus de décision. En effet, comment nier que les sensibilités nouvelles à l'égard du patrimoine puissent être stratégiquement utilisées pour convaincre de l'opportunité d'engager des fonds publics dans des opérations de sauvegarde et de rénovation qui sont parfois cousues de fil blanc? L'imminence de dispositions ou de destructions sert facilement d'argument, voire de menace : si vous n'intervenez pas, il y aura perte irréparable et impardonnable, entend-on dire aux gouvernements. On voit ainsi surgir des valorisations et des attachements que ne laissaient pourtant pas prévoir des décennies de désintérêt et de négligence. On serait évidemment mal venu de sous-estimer la «peur de la perte» comme vecteur d'éveil des consciences. Mais on peut tout de même estimer que l'importance d'un patrimoine bâti ne peut pas être d'ordre confidentiel : la valeur doit bien paraître quelque part et en quelque manière! Les attachements de circonstance sont toujours suspects, et il s'en trouve plus que de raison dans plusieurs débats où les arguments patrimoniaux doivent faire le poids vis-à-vis d'autres intérêts.

Il est sûr aussi que, dans la mesure où il fait appel à l'action publique, le traitement patrimonial du patrimoine religieux s'inscrit forcément dans la dynamique de la mise en ballottage des priorités sociales et politiques. Tel gouvernement voudra-t-il risquer de donner l'impression d'être trop près de certains groupes religieux? Tel autre voudra-t-il assumer la charge de défendre des investissements de quelque importance dans le patrimoine religieux,

alors que des besoins criants ne reçoivent pas de réponses satisfaisantes? Et ils ne se privent pas de s'y référer, ceux qui réclament le financement de logements sociaux, la création de places en garderie ou la construction de lieux d'accueil pour les personnes âgées. Et c'est sans parler des besoins croissants en santé, en éducation, en infrastructures, etc. Les contribuables doivent pouvoir estimer raisonnables et équitables des engagements patrimoniaux qui sont en concurrence directe avec des besoins qui ont trait au pain et au beurre et aux nécessités de base. Jusque dans l'apparence, les décideurs politiques doivent, en ces matières, se comporter «en bon père de famille», n'est-ce pas?

Cela n'est pas dit pour remettre en question la validité d'une analyse proprement patrimoniale du patrimoine religieux. Cette ligne d'analyse doit se poursuivre; elle a prouvé sa fécondité et ne compte pas pour peu dans les appuis significatifs dont le patrimoine religieux est actuellement l'objet et qui correspond à l'enracinement de ce patrimoine dans la vie de plusieurs communautés. C'est seulement qu'il faut aussi prendre la mesure de ses limites.

## 2.2 L'approche religieuse du patrimoine religieux

À cette approche patrimoniale, que l'on peut considérer comme majoritaire en nos milieux, se greffe une autre approche que l'on pourrait qualifier de religieuse, précisément parce qu'elle fait appel à des considérations et à des motifs qui sont plus ou moins directement d'ordre religieux. L'intérêt d'en examiner la nature et la portée tient moins à ce que des croyants puissent vouloir la pratiquer – ce qui n'est que normal après tout – qu'au fait que des défenseurs du patrimoine religieux, voire des décideurs politiques, soient manifestement tentés d'y recourir.

On ne s'étonnera évidemment pas d'entendre des groupes croyants faire appel au caractère sacré de certains éléments du patrimoine religieux bâti pour justifier qu'on les aide à les conserver. Témoins et illustrations de la foi – objets de rites officiels de « consécration », d'ailleurs – les églises sont ainsi considérées comme partie prenante d'un ordre de réalité transcendant toutes les contingences et ayant effectivement constitué le point de repère par excellence de la foi et de la spiritualité pour des communautés locales et régionales entières. Comme en témoignait l'attitude de ces aînés qui ne concevaient pas qu'on puisse «jeter» un crucifix même brisé, le patrimoine religieux imposerait une sorte de devoir de respect et de conservation, sa destruction et sa détérioration apparaissant alors comme le résultat d'un oubli ou d'un détournement coupables, l'un et l'autre assurément répréhensibles.

Il est à la fois intéressant et étonnant de constater que ce ne sont pas les communautés croyantes et les autorités religieuses qui recourent le plus à cette approche religieuse, du moins lorsque, au-delà de ce qui peut être dit pour raviver l'intérêt des croyants, elles participent aux débats publics entourant le patrimoine religieux. Tout se passe comme si les défenseurs laïcs du patrimoine religieux, pour des raisons finalement difficiles à identifier, étaient ici et là tentés d'y recourir, sentant probablement que cela n'est pas sans écho dans la population. Deux faits peuvent être cités ici en exemple – et ce sont des exemples forts, justement parce qu'il s'agit d'instances de caractère public. Le premier concerne les travaux de la Commission parlementaire de la culture qui, en juin 2006, a soumis et publié son rapport sous le titre *Croire au patrimoine religieux du Québec*. Il y a sans doute là un jeu de mots susceptible de susciter l'intérêt, mais on peut se demander si la stratégie de communication valait à elle seule le prix de l'ambiguïté. On peut en dire autant de l'autre exemple, celui du slogan inscrit sur les affiches corporatives de la Fondation du patrimoine religieux du Québec : *Notre patrimoine religieux, c'est sacré!* L'un et l'autre ont de quoi étonner, car ce n'est ni la foi, ni le respect du sacré, ni quelque acte de foi qui sont en cause quand il s'agit de l'intervention publique en matière de patrimoine religieux. Cet appel au sentiment religieux convient mal à des opérations et à des débats dont les enjeux s'adressent finalement à tous les contribuables. L'argument est dès lors en porte-à-faux.

Il faut dire que, dans les milieux qui s'intéressent au patrimoine, on lit et entend de plus en plus de propos qui établissent des liens entre le patrimoine et le sacré. On n'hésite pas non plus à décrire les processus de patrimonialisation en empruntant aux catégories de la sacralisation. Sans doute y précise-t-on souvent que les concepts ne sont pas nécessairement pris dans leur acception proprement religieuse et que le sacré dont il est question n'est pas vraiment le sacré dont traitent les religions. N'empêche que l'appareil conceptuel invoqué suggère d'emblée des rapprochements avec l'usage qui en est fait pour penser le religieux. Sacré, c'est-à-dire mis à part, différent, tout autre, voire commandant un respect quasi-rituel. Ces homologues entre patrimoine et sacré mériteraient d'être analysées plus à fond, notamment pour en vérifier le bien-fondé. On serait sans doute amené à noter que la patrimonialisation d'un lieu ou d'une construction a quelque chose de la consécration et de la mise sous la protection d'une forme ou l'autre de transcendance et d'intouchabilité. Mais rien ne dit qu'on ne devrait pas faire aussi la part de l'argument de circonstances. Quoi qu'il en soit, il s'agit de rapprochements qui étonnent, particulièrement au moment où, dans les milieux des sciences des religions, on s'emploie de plus en plus à développer d'autres

catégories d'analyse et où les théologiens chrétiens eux-mêmes semblent vouloir prendre leurs distances par rapport à des binômes conceptuels, particulièrement celui du sacré et du profane, dont ils jugent qu'ils ne disent pas adéquatement la réalité chrétienne de l'insertion du sacré dans le profane lui-même.

À défaut de pouvoir ici aller plus avant dans la clarification de ces questions, on doit reconnaître la fragilité d'un traitement religieux du patrimoine religieux, du moins quand l'intérêt public est en cause.

### 2.3 L'approche culturelle du patrimoine religieux

Un autre type de traitement est actuellement en émergence, notamment dans les milieux qui gravitent autour de l'UNESCO et du Conseil international des monuments et des sites (ICOMOS). On y cherche à relier les motifs fondamentaux de la conservation du patrimoine à des facteurs à la fois matériels et immatériels dont la conjonction ferait, selon un vieux concept romain revivifié, l'«esprit du lieu», c'est-à-dire ce je ne sais quoi d'atmosphérique qui donne à un lieu ou à un site sa personnalité, son pouvoir d'attraction, son halo de présence. Parcs Canada, par exemple, en parle généralement comme de cette «émotion» que l'on éprouve dans certains lieux de mémoire et qui justifie qu'on veuille le conserver.

Ce recours à l'« esprit » ou au « génie » du lieu n'est évidemment pas sans risques. Il est bien difficile, en effet, pour des sociétés qui sont résolument entrées dans la rationalité et qui ont entrepris de compléter leur rupture avec un monde de magie et de sortilège – leur «sortie de la religion » – de se référer à des concepts nés pour l'essentiel dans des contextes où dominaient des visions du monde de type animiste et sacré. Pour la pensée antique, l'«esprit du lieu» renvoie à la présence agissante de ces esprits qu'elle disait habiter tous les lieux naturels et humains. On conviendra volontiers que les partisans de l'«esprit du lieu» n'en sont tout de même à l'affirmation de la présence d'êtres surnaturels, protecteurs des lieux sacrés ou quasi-sacrés, dont la présence et l'action rendraient ultimement compte de la capacité d'un site d'exercer une attraction et d'imposer le respect contre toute velléité de profanation. Il y a tout de même là le recours à une «épistémè» qui cadre difficilement avec la modernité. Tabler sur elle pour fonder des stratégies de patrimonialisation relève assurément du discours d'évocation bien davantage que de la catégorisation fonctionnelle. Utilisée dans le contexte du patrimoine religieux, elle soulève paradoxalement des difficultés supplémentaires, dans la mesure où, pour la plus grande partie du patrimoine religieux – du moins en Occident, et très



clairement au Québec – la perspective d'un « génie » habitant le lieu pourrait avoir quelque chose de choquant aux yeux des communautés croyantes, peu enclines à assimiler leurs vénération locales à la vision animiste de lieux «habités» par des « esprits ».

L'intérêt de ce discours sur l'«esprit du lieu» n'est pas négligeable pour autant. Car il traduit une volonté certaine de cerner les points de jonction entre les éléments matériels des biens patrimoniaux et d'autres de leurs éléments qu'on n'hésite pas à qualifier d'« immatériels ». Ce discours gagnerait pourtant à s'affranchir plus résolument de sa gangue animiste et à explorer plus à fond des lectures du patrimoine, religieux et autres, davantage enracinées dans des perspectives herméneutiques mieux adaptées à des sociétés sorties de la religion. En d'autres mots, il faut aller au-delà des allures typiquement romantiques de cette saisie de l'«esprit du lieu» et s'inscrire plutôt dans la mouvance de ceux qui, comme Max Weber, ont exploré des voies de compréhension dépassant résolument les limites artificielles des visions étroitement scientifiques des faits humains et ne se dispensant pas autant des exigences d'un savoir propre au déchiffrement des signes. Comprendre (*verstehen*), c'est assurément plus que mesurer et expliquer (*explären*); c'est aussi saisir les relations significatives, décoder le sens projeté par le contenu et l'ordonnement d'éléments observables dès lors devenus des signes. Car, s'ils en sont vraiment, les signes opèrent par eux-mêmes : on n'a pas à y injecter du sens! Ce sont eux qui le projettent, parce qu'ils en ont été dès l'origine chargés. En dernière analyse, la culture n'est rien d'autre que ces ensembles de signes dans lesquels se dit l'expérience humaine.

Ce traitement du patrimoine peut être dit «culturel» en cela même qu'il est à l'école des signes eux-mêmes, sans intention de les «faire signifier», voire «de force»! L'approche est exigeante parce qu'elle accepte que des lieux ou des sites puissent perdre leur signification. Car il y a des seuils critiques où l'usure des matériaux, la destruction des environnements, l'oubli des faits historiques, la déliquescence des liens avec des communautés porteuses finissent par laisser s'installer ce qui est proprement l'insignifiance. Aucune stratégie volontariste ne peut alors réussir à «restaurer» les choses et à faire qu'opère de nouveau un pouvoir de signification perdu – peut-être aussi un «esprit», parti habiter d'autres lieux, voire d'autres cieux!

Traiter les questions relatives au patrimoine religieux dans cette perspective du déchiffrement de sa signification culturelle peut être de grande fécondité; en tout cas, c'est sans doute de nature à faire éviter bien des impasses découlant de toutes les stratégies qui prétendent réinjecter ou imposer du sens. Dans la mesure où, par-delà sa seule destination au culte, un élément de

patrimoine religieux bâti est toujours porteur de signification pour une population, dans la mesure où il fait partie des références par lesquelles se dit une société, les impératifs de la laïcité ou de la « sortie de la religion » ne constituent pas des obstacles à une action publique. Lorsqu'on en vient à dire qu'un signe religieux n'est « que du patrimoine » et qu'il ne signifie plus ce que disent pourtant tous ses éléments signifiants, c'est alors qu'on quitte le terrain de la signification culturelle et qu'on s'éloigne de cela même qui pourrait justifier quelque politique publique de conservation et de promotion du patrimoine religieux. À l'inverse, il ne viendrait à l'idée de personne de « laisser tomber » un lieu de culte, même si ne s'y réalise plus aucun culte, qui serait toujours lieu de rassemblement et d'identification, point de repère des événements de la vie personnelle et collective, lieu de refuge et de ressaisie aux temps de grande intempérie collective, pièce structurante de la cité ou du paysage, symbole de survivance ou trophée de victoire, etc. – bref, un lieu qui « signifierait » toujours quelque chose pour une collectivité. S'il est sensé de penser que, après le Moulin à images de Robert Lepage, les silos gris du port de Québec ont acquis un nouveau statut de signification culturelle et historique, que dire de hauts lieux religieux comme l'église Notre-Dame de Montréal ou le couvent des Ursulines de Québec ?

Des monographies demeurent sans doute à établir et à documenter pour illustrer et valider ce type d'approche. Mais sa fécondité pour l'herméneutique des textes et des symboles autorise à penser qu'elle pourrait être ici d'un précieux apport. Car, au bout du compte, une église, un temple, c'est fondamentalement aussi un texte, avec ses signes, ses règles d'écriture, ses environnements, ses arrière-plans – ses « correspondances », au sens baudelairien du terme. Et un texte est vivant en cela même qu'il « parle » et projette un sens. Non destiné à tout dire crûment – il n'y a pas que le langage descriptif – mais sûrement interdit de cacher ou de camoufler – l'obscur est proche du non-sens – un texte vivant doit signifier – c'est sa destination même. Le patrimoine religieux n'échappe pas à la règle de l'oracle de Delphes qui, selon le mot d'Héraclite, « ne dit pas (οὔτε λέγει), ne cache pas (οὔτε κρύπτει), mais signifie (ἄλλα σημαίνει) ».

\* \* \*

Comme porteur de signification culturelle, le patrimoine religieux peut assurément « faire sens » dans des sociétés par ailleurs « sorties de la religion » et autoriser dès lors des stratégies d'action et de soutien publics. C'est que, au-delà des canons de l'esthétique, des impératifs de la mémoire historique et des affirmations de la croyance religieuse, le patrimoine religieux peut être signe vivant pour des collectivités. Non pas simple rappel d'un sens passé, mais

expression d'une signification pour ici et maintenant, et du genre de ces significations qui font vivre.

Ce rapprochement entre le religieux et le culturel n'a d'ailleurs rien de factice ou de circonstanciel. Entre le religieux et le culturel, il y a bel et bien renvoi et homologie. L'un et l'autre se situent au niveau des significations structurantes par lesquelles, au-delà de l'organisation technique des seuls besoins primaires, les sociétés balisent leur existence, se disent à elles-mêmes et établissent, dans des formes variables d'affirmation de transcendance, le récit de leur destin et leurs raisons d'être ensemble et d'être ce qu'elles sont. Si tout signe culturel n'est pas signe religieux, l'inverse est rigoureusement incontournable : toujours et en quelque manière, la religion est culture. Et s'il y a telle chose possible que la «sortie de la religion», on n'imagine même pas qu'il puisse y avoir une «sortie de la culture» et en quoi elle pourrait bien consister.

§ § §