

La Révolution tranquille : quelle sortie de religion? sortie de quelle religion?

Pierre Lucier

Titulaire de la Chaire Fernand-Dumont sur la culture

INRS-Urbanisation, Culture et Société

Le présent propos porte sur le thème même de cet ouvrage collectif. C'est un choix qui, comme c'est le cas ici, convient généralement aux contributeurs qui se joignent en fin de parcours à une démarche déjà bien établie et comptant plus d'une solide publication à son actif¹. Ce retour à la source comporte l'immense avantage de replonger avec une certaine fraîcheur au centre des questions initiales. La référence liminaire à des propos de Fernand Dumont sur l'évolution religieuse du Québec aura achevé de confirmer, pour l'auteur, la pertinence d'un nouvel examen des questions de départ.

Cet examen se fera ici en trois étapes, qui correspondent aux trois parties de cet exposé. Dans une première partie, on s'emploiera à préciser certains aspects du concept de «sortie de la religion» tel qu'il se déploie chez Marcel Gauchet : on en conclura essentiellement qu'il s'agit d'une méga-catégorie, d'abord destinée à la lecture de la macro-histoire. La deuxième partie examinera un certain nombre de motifs militant en faveur d'un recours prudent et nuancé à cette méta-catégorie pour rendre compte de la «Révolution tranquille» québécoise et des ruptures religieuses qu'on y observe. Dans la troisième et dernière partie, à la recherche d'hypothèses complémentaires, on évoquera une autre ligne d'interprétation possible de ces ruptures religieuses; ce sera l'occasion de faire écho à d'autres concepts clés de Fernand Dumont, susceptibles d'enrichir la compréhension de la sortie québécoise de la religion.

1. La «sortie de la religion» comme méga-catégorie

1. Il faut mentionner, en particulier : Mager, Robert et E.-Martin Meunier (dir.), « La religion au Québec. Regards croisés sur une intrigue moderne », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 10/2 et 11/1, 2007-2008, et Nault, François (dir.), *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*, Québec, PUL, 2008.

La «sortie de la religion» est un concept susceptible de plus d'une application valide. Défini avec insistance par Gauchet comme désignant «la fin du rôle de structuration de l'espace social que le principe de dépendance a rempli dans l'ensemble des sociétés connues jusqu'à la nôtre²», sa richesse de connotation demeure ouverte à des lectures de plusieurs niveaux sémantiques et historiques. La «sortie de la religion», en effet, ne désigne pas un événement particulier, mais plutôt un vecteur qui indique une direction repérable dans de multiples moments et de diverses manières. En traduisant l'«Entzäuberung» wébérien par «l'épuisement du règne de l'immuable³», il faut dire que Gauchet avait lui-même donné l'exemple d'une telle signification élargie, sa formulation étant sans doute plus suggestive que l'acception originelle de «démagification⁴». Les explicitations de Gauchet sont d'ailleurs constantes et consistantes à cet égard : «sortie de la religion ne signifie pas sortie de la croyance religieuse, mais sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social⁵». Et encore : «la sortie de la religion, c'est le passage où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif

2. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*. [...], Paris, Gallimard, 1985, p. 233.

3. *Ibid.*, p. II.

4. Sur le sens et la traduction de ce concept wébérien, voir les analyses éclairantes de F.-A. Isambert : «Le désenchantement du monde : non sens ou renouveau du sens», dans *Archives de sciences sociales des religions*, 61, 1986, p. 83-104 et «L'éthique des grandes religions et l'esprit de Weber», dans *Archives de sciences sociales des religions*, 127, 2004, p. 18s.

5. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*. [...], Paris, Gallimard, 1998, p. 11.

qu'elles ne déterminent plus⁶». Ainsi donc, «la société moderne [...], c'est une société qui s'est constituée dans ses articulations principales par métabolisation de la fonction religieuse⁷».

Une des constantes sémantiques du concept de «sortie de la religion», c'est manifestement l'ampleur du phénomène décrit. Il s'agit d'emblée d'un mouvement à l'échelle des millénaires, un mouvement qui n'a pas atteint son terme, d'ailleurs, et dont les forces sont toujours à l'œuvre : «la sortie de la religion *continue*», note Gauchet⁸. On y est au niveau des grandes fresques et, pour ainsi dire, dans un mouvement qui évoque celui des plaques tectoniques; en tout cas, bien au-delà de ce qui peut être perçu sur de courtes périodes ou à l'occasion d'événements ponctuels. La «sortie de la religion» dont parle Gauchet ne s'observe que par exploration historique, voire «archéologique». C'est proprement une méga-catégorie, comportant dès lors des significations à forte teneur analogique et exigeant beaucoup de circonspection dans son application.

Le développement de la thèse de Gauchet présente la «sortie de la religion» comme un phénomène de civilisation. À commencer, évidemment, par la mise en lumière de ce que, à la suite de Jaspers, Gauchet désigne comme la «période axiale», ce vaste mouvement qui, de l'Asie au bassin méditerranéen, quelque part entre les 8^e et 2^e siècles avant notre ère, a vu l'émergence de l'affirmation d'une réalité «autre» et accompagné l'avènement du monothéisme⁹. Cette affirmation d'un monde «autre» et séparé aurait, paradoxalement en apparence seulement, engagé l'histoire humaine dans une autonomie nouvelle, celle de la consistance de la zone

6. *Ibid.*, p. 11.

7. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*. [...], p. 234.

8. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*. [...], p. 16.

9. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*. [...], p. 42s.

humaine d'intelligence, de décision et de fondation. En «mettant la divinité à sa place», c'est-à-dire au-delà de toute place, on libérait la voie à une organisation humaine tenant en elle-même les tenants et aboutissants de son développement. Cette purification, qui aurait trouvé son expression la plus développée dans le monothéisme du judaïsme postexilique tout autant que dans l'affirmation platonicienne de l'«au-delà de l'essence», allait inscrire dans l'histoire une référence déterminante à une dualité ontologique foncièrement libératrice pour la rationalité humaine. Point d'arrivée d'une critique progressive et serrée des cultes idolâtriques tout autant que des dieux de la mythologie grecque radicalement critiqués par Platon¹⁰, cette affirmation de la transcendance allait inaugurer une phase décisive de la «sortie de la religion» : un nouvel espace d'immanence s'ouvrait à l'exercice de l'autonomie humaine, par-delà les interventions, les diktats et les caprices de divinités décidément trop humaines.

Le deuxième point de référence par rapport auquel Gauchet définit et situe la «sortie de la religion», c'est l'avènement et le déploiement historique du Christianisme. Avec son affirmation centrale de l'incarnation divine et d'un Fils messager qui est de même nature que le Père — ὁμοουσίος, proclame Nicée —, le Christianisme aurait renversé jusqu'à la distinction du sacré et du profane, l'union de la nature humaine et de la nature divine en Jésus-Christ faisant en sorte que le monde et l'humanité seraient désormais eux-mêmes sacrés, habités de part en part par une transcendance «faite chair» et inscrite dans l'immanence. Thèse théologique tout autant qu'historique, Gauchet soutient ainsi que le Christianisme est la «religion de la sortie de la religion¹¹». Dans le prolongement de la dualité ontologique affirmée au cours de la «période axiale», et elle-même déjà porteuse d'une nouvelle autonomie humaine dans l'aménagement du

10. Platon, *La République*, 376b-383c; 386a-392a.

11. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*. [...], p. 133s.

monde, le Christianisme pousse plus avant la sortie de la religion en proposant une rencontre du divin et de l'humain qui brise les hétéronomies et remet, au cœur de l'aventure historique de l'humanité, les sources, les fondements et les référents de son déroulement. L'Europe se serait ainsi développée comme la réalisation progressive d'un monde dorénavant lié à une divinité devenue, d'une certaine façon, dépendante de la construction culturelle et sociopolitique de la «chrétienté» : issue de la rencontre de la foi juive et de la philosophie grecque, l'Occident chrétien se serait ainsi affirmé et «établi», sans qu'il soit franchement possible de distinguer les figures chrétiennes des figures occidentales, dans une symbiose qui s'est déployée tout au long du Moyen Âge chrétien.

C'est «quelque part autour de 1700¹²» que Gauchet situe l'enclenchement d'un troisième mouvement, un mouvement de bascule celui-là, caractérisé par «un renversement de logique dans l'articulation des deux ordres de réalité», un «retournement de la compréhension hiérarchique du lien entre l'humain et le divin¹³». À la faveur de l'éclatement du monde chrétien, qui allait disloquer les ordonnancements réalisés tout au long du Moyen Âge, de grands pans de l'activité humaine se sont alors affranchis de leurs fondements traditionnels et ont peu à peu déplacé le religieux vers la sphère du privé. Les «guerres de religions» européennes auront été déterminantes à cet égard, dans la mesure où elles ont contraint le pouvoir politique à s'instituer au-delà des religions, quitte à vouloir s'appuyer lui-même directement sur son fondement transcendant et à se proclamer de droit divin. On assiste ainsi à la «réinstitution de l'univers humain en termes d'égalité» : «transformation du mode de pensée, transformation du lien de société, transformation du cadre d'activité», ces «trois grandes transformations typiques de la

12. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*. [...], p. 232.

13. *Ibid.*, p. 231.

modernité¹⁴». En fait, c'est le Christianisme qui aurait été la matrice de cette étape cruciale de la «sortie de la religion»; c'est lui qui, par ses affirmations christologiques fondamentales, aurait rendu possible cette évolution aux fortes allures de dissolution. Inaugurée au cours de la période axiale, radicalisée avec la rencontre chrétienne de l'humain et du divin, l'autonomie du sujet humain se déploie donc, engendrée par la foi dont elle semble pourtant se dégager et se libérer.

On le voit, on est toujours ici dans de très vastes mouvements d'évolution historique. On comprend aisément comment et pourquoi une telle «sortie de la religion» ne peut pas tenir en quelques événements ou se réaliser sur de courtes périodes. On comprend surtout comment et pourquoi on ne sort pas de la religion comme on quitte un lieu ou un emploi. Si elle se situe aux niveaux de profondeur qu'on vient d'évoquer, la «sortie de la religion» ne peut pas marquer une rupture précisément datée, voire instantanée. Dans la mesure où elle est elle-même issue d'une matrice religieuse, elle ne peut pas davantage ne pas continuer longtemps à exercer son «formatage» de l'expérience et des cadres de la pensée. Il est hautement significatif à cet égard que les analyses, précisément de type matriciel, d'un Jean-Luc Nancy¹⁵, par exemple, placent d'emblée les références de «déconstruction» et de «déclosion» du Christianisme autour de ces mêmes grandes balises que sont la période axiale et les thèses christologiques cristallisées à Nicée. Cherchant à repérer les traces chrétiennes toujours opérantes en Occident, Nancy oriente les regards vers des catégories aussi vastes et aussi fondatrices que celles de la foi, du péché et du Dieu vivant. On y est d'emblée dans un registre dont le poids et le potentiel sont manifestement capables de prolonger leur action bien au-delà de la «sortie de la religion». On

14. *Ibid.*, p. 231.

15. J.-L. Nancy, *La déclosion*. [...], Paris, Galilée, 2005, p. 220s.

peut en dire autant des réflexions pénétrantes d'un Georges Leroux¹⁶ qui, s'interrogeant sur la transmission de l'héritage chrétien, invite aussi d'emblée à explorer les racines, matricielles s'il en est pour l'Occident, du messianisme juif et de la métaphysique grecque¹⁷. À ce niveau aussi radicalement fondateur, on n'est pas dans l'histoire locale ou individuelle : c'est la capacité même de «penser selon» ou de «penser cela» qui est en cause.

C'est sans doute la teneur de la «sortie de la religion» comme méta-catégorie historique qui a conduit Gauchet à poursuivre ses analyses à l'échelle de zones géographiques et de tranches d'histoire plus circonscrites, comme il a commencé à le faire avec son examen de l'émergence et de l'évolution de la laïcité en France¹⁸, un examen qu'il développe actuellement dans un ouvrage de maturité en cours de publication¹⁹. Dans les perspectives de la «sortie de la religion», Gauchet analyse le parcours de la laïcité en France²⁰ en distinguant encore trois étapes et trois moments-charnières, mais à une échelle temporelle et géographique qui, tout en couvrant plus de quatre siècles, permet de mesurer les choses de manière relativement plus ciblée :

16. G. Leroux, «Messianisme et métaphysique. [...]», dans S. Lefebvre, *Religion et identités dans l'école québécoise*. [...], Montréal, Fides, 2000, p. 165-199.

17. Dans des perspectives théoriques ou stratégiques parfois très différentes, d'autres analystes mettent aussi en lumière cette présence matricielle des catégories juives et chrétiennes. Voir, par exemple : A. Finkelkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1984; B.-H. Lévy, *Le testament de Dieu*, Paris, Grasset, 1979; M. Onfray, *Traité d'athéologie*. [...], Paris, Grasset, 2005.

18. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*. [...].

19. M. Gauchet, *L'avènement de la démocratie*. [...].

20. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie...*, p. 31s.

l'absolutisme royal comme voie de dépassement des guerres de religion, l'avènement et l'affermissement postrévolutionnaires de la République, avec les lois du début du XX^e siècle sur la laïcité comme point culminant et «moment de vérité», la restructuration mondiale qui a suivi le premier choc pétrolier des années 1970. Gauchet y détecte des mouvements de renversement qui confortent l'affirmation de l'émancipation de l'ordre social par rapport à la religion et l'autonomie de sujets déclarés désormais égaux en droits. Après avoir pris explicitement le relais du discours religieux sur le fondement du lien social, la dynamique républicaine se serait à son tour vidée de sa substance, faute d'adversaires consistants par rapport auxquels se définir et s'affirmer, mais aussi en raison de l'émergence de nouvelles perspectives, notamment celles de droits individuels reconnus aux citoyens, avec capacité de recours juridiques en contournement de la République elle-même. Nous serions ainsi entrés dans une période marquée par un affaissement du pouvoir politique et par la prolifération des affirmations religieuses individuelles et identitaires, la «sortie de la religion» poursuivant ainsi son cours en exigeant de l'État qu'il redéfinisse maintenant la place des croyances dans la vie collective. Émancipées de la religion, les sociétés auraient à trouver de nouvelles manières d'aménager et de gérer le vivre-ensemble.

Ces évocations devraient suffire à situer le niveau sémantique et historique du concept de «sortie de la religion» dans les travaux de Gauchet : il s'agit des perspectives lourdes du temps long et des évolutions historiques lentes. À telle enseigne que, non, on ne sort pas de la religion comme on passe d'un lieu en un autre, en franchissant une frontière étanche entre deux mondes. Cela vaut pour le Québec comme pour la plupart des sociétés occidentales actuelles.

2. La Révolution tranquille et la «sortie de la religion»

Le concept de «sortie de la religion» est suffisamment riche et souple pour permettre des applications variées. Il n'y a donc pas ici de bons et de mauvais usages; il n'y en a que de plus ou moins appropriés et éclairants. Le recours à la «sortie de la religion» pour décrire et interpréter la Révolution tranquille québécoise fait partie de ces usages à la fois fondés et discutables.

Il faut dire que la Révolution tranquille ne désigne pas une réalité historique qui fait l'unanimité. Si l'on s'entend généralement pour désigner ainsi l'ensemble des événements qui, au cours des années 1960, ont marqué des changements importants dans la vie culturelle, sociale, économique et politique du Québec, on est loin de faire consensus quant à sa teneur exacte, quant à l'enchaînement hiérarchique des causes et des circonstances, quant à son caractère plus ou moins «révolutionnaire» ou «tranquille», voire quant à ses étapes, encore moins quant à l'influence relative de ses acteurs, de ses «penseurs» ou des courants internes et externes qui l'ont alimentée²¹. Il n'y a pas lieu d'entreprendre ici d'en disposer. Il faut à tout le moins le rappeler, surtout au vu de ces affirmations selon lesquelles le Québec aurait accompli, au tournant des années 1960, sa sortie de la religion. À la vérité, il y a, tant dans la compréhension de la «sortie de la religion» que dans celle de la Révolution tranquille, suffisamment d'indices polysémiques pour qu'il soit nécessaire d'y regarder de plus près.

On reconnaîtra d'entrée de jeu que ce qui s'est passé dans la configuration socioreligieuse des années 1960 justifie qu'on y accole, dans son sens très général, le syntagme de «sortie de la religion». C'est qu'il y a très nettement eu alors un déplacement de la religion comme pôle de structuration de la vie collective québécoise. Dans la mesure où la «sortie de la religion» renvoie

21. Voir, à ce sujet, les repères rappelés par M. Gauvreau, dans *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008, p. 7s.

à un processus et à une évolution de cette nature, son usage est ici pleinement justifié. Mais il n'est pas possible d'en rester là.

Par rapport à l'ampleur, à la radicalité et au rythme des changements qu'il veut traduire, il est difficile de faire du concept de «sortie de la religion» le schème explicatif fondamental de la Révolution tranquille québécoise. En effet, par rapport à ce que décrit Gauchet, beaucoup de traits de la situation québécoise des années 1960 invitent à cerner un phénomène beaucoup plus circonscrit. Lors de la Révolution tranquille, et comme dans l'ensemble du monde occidental, le Québec était d'emblée déjà installé dans l'ère «post-axiale», et le Christianisme majoritaire n'était pas moins qu'ailleurs la «religion de la sortie de la religion» : le grand renversement du binôme immanence-transcendance et le développement autonome de la construction du monde n'étaient pas moins consommés ici qu'ailleurs. Il n'y avait pas davantage ici un État constitutionnellement religieux avec lequel on aurait dû entreprendre d'opérer une «séparation». Pas davantage un régime de pouvoir royal absolu de droit divin, non plus qu'un régime de religion unique ou de religion «établie», de «république chrétienne», voire d'union concordataire entre l'Église et l'État, ou encore de «constitution civile du clergé». Avec un degré comparable d'avancement et de perfection, il y avait déjà eu ici «avènement de la démocratie» : l'illustre bien la fierté québécoise répétée d'avoir un des plus anciens parlements d'Amérique, sinon le plus ancien, avec des élections périodiques ni plus ou moins démocratiques qu'ailleurs en Occident. Il n'y avait même pas ce que l'on pourrait appeler un contexte «prérévolutionnaire» du genre de celui qui, en France, précéda la chute de l'Ancien Régime. En regard de l'échelle des événements qui sous-tendent le concept de «sortie de la religion», et quoi qu'il en soit des retards qui auraient été pris quant au déploiement de l'État et de la société civile, le Québec des années 1960 était déjà «sorti de la religion» et évoluait déjà dans un monde «désenchanté».

L'état de la société québécoise du tournant des années 1960 invite à des analyses plus pointues. Par-delà les évolutions et les craquements déjà repérables, on s'entendrait sans doute assez facilement pour noter qu'on y vivait dans des aménagements de société où l'Église catholique, largement majoritaire chez les francophones eux-mêmes majoritaires, occupait massivement les institutions d'éducation et de santé, définissant dès lors une bonne partie des valeurs dominantes et même du «récit» national. À la faveur d'un processus dont les historiens situent les points d'origine tantôt à la Conquête tantôt au milieu du XIX^e siècle, l'Église catholique avait, dans les faits sinon selon un cadre juridique particulier, pris le contrôle de la vie collective, du moins dans les lieux de proximité qui comptent le plus. Avec l'accord des pouvoirs civils, qui y trouvaient assurément leur avantage, l'Église catholique avait investi, orienté et dirigé les grandes institutions de la société civile, et cela, à une période où, engagée dans des luttes serrées pour défendre ses doctrines théologiques et politiques et pour garder sa place privilégiée en France, en Italie et dans plusieurs pays d'Europe, elle avait renforcé son appareil interne de contrôle de la vérité et de l'autorité.

Même si elles couvaient depuis plusieurs décennies, les ruptures des années 1960 furent ici brutales et rapides, et elles ont beaucoup touché la religion. Mais leurs points d'impact se doivent d'être cernés aussi précisément que possible. Ainsi, on constate rapidement qu'on n'a pas eu, ici, à «sortir» l'Église du gouvernement, du parlement, des tribunaux ou de l'armée! On a plutôt mis fin à une position d'emprise morale et institutionnelle, essentiellement en matière éducative et sociale. Avec le consentement bienveillant des pouvoirs civils et d'un État qui s'était tenu comme en marge de larges pans du destin collectif, l'Église catholique avait massivement investi les réseaux familiaux et paroissiaux et le domaine de la morale privée — relativement peu celui de la morale publique, doit-on noter —, imposé ses valeurs et ses

doctrines, contrôlé et encadré de grandes parties de l’imaginaire et du discours, promu et inscrit ses rythmes et ses insistances, munie de l’arme puissante du salut éternel comme outil de dissuasion ou d’incitation.

Un peu par la force des choses et en raison de son enracinement dans le «Québec profond», cette Église, du moins ses autorités et son clergé, et malgré quelques voies discordantes, avait alors un visage essentiellement conservateur : ses prédications faisaient grand cas des valeurs d’ordre et de soumission, de fidélité et de reproduction. Elle était en cela à l’image d’une collectivité qu’elle avait elle-même contribué à façonner. C’était une Église autoritaire, soucieuse de rectitude dogmatique et morale, aisément portée sur le contrôle et la censure . Ce n’est pas faire un procès injuste de cette Église, et par ailleurs à l’origine de plus d’une réalisation utile, que de souligner que ses instances officielles avaient beaucoup de difficultés avec la subjectivité, la liberté, l’esprit d’entreprise, avec les arts et la science, avec le monde du désir et de la satisfaction ici et maintenant, avec l’aisance matérielle et le succès en affaires, avec la montée des idées féministes — avec la modernité, en somme.

Étroitement branchée sur l’Église romaine, alors engagée dans ses luttes antimodernistes, l’Église québécoise en épousait la rigidité doctrinale et la crispation sociopolitique. Le Syllabus de Pie IX, les définitions de Vatican I, le serment antimoderniste n’étaient pas des références abstraites, même si leurs cibles n’étaient guère québécoises. Quant à l’encyclique *Humani Generis* de 1950, qui visait justement à en finir avec la «nouveau» en théologie, n’y a-t-on pas fait ici écho avec un zèle certain, confirmant ainsi l’image d’une Église qui éprouve de grandes difficultés avec la culture émergente, voire avec ses propres penseurs, ces De Lubac, Congar, Teilhard de Chardin et d’autres, pourtant bien fidèles dans leur attachement à l’Église.

À l'instar de l'Église romaine, et en dépit d'importants services rendus, l'Église québécoise a été radicalement interpellée, voire contestée, y compris par des catholiques engagés et influents : elle s'est fait dire que, «désormais», les choses allaient devoir se passer autrement. Prise à rebours sur son propre terrain par l'annonce du concile Vatican II et de ses intentions d'«aggiornamento», elle ne disposait plus des moyens et des références lui permettant de maintenir sa position de force. À cet égard, Vatican II y aura sans doute été pour beaucoup dans la «tranquillité» de la révolution québécoise des années 1960. La suite montrera que, en regard de la place de la religion dans la vie collective, Vatican II n'aura fait qu'accentuer et légitimer le mouvement «révolutionnaire» : trop peu, cependant, et trop tard pour pouvoir sauver la mise.

La Révolution tranquille peut donc être vue comme un temps fort de «sortie de la religion», pourvu qu'on y mette les précautions nécessaires. Celle, d'abord, de cerner adéquatement la nature et le niveau de la religion dont il y eut sortie : une religion fortement institutionnalisée et axée sur la définition des valeurs et sur l'occupation du territoire social et des milieux de vie de proximité. Quant aux figures particulières de la «sortie» en question, il faut aussi voir qu'elle a épousé assez exactement les figures de la religion ainsi quittée : une «sortie» marquée essentiellement par des ruptures dans les pratiques religieuses et les comportements moraux des croyants et dans le prestige social de l'Église catholique, et très accessoirement dans l'adhésion croyante aux vérités fondamentales du Christianisme, lesquelles n'avaient guère fait l'objet de la prédication et de l'«instruction religieuse» courantes. Il est éclairant d'observer à cet égard que les analystes qui se penchent sur les «réflexes» catholiques encore présents dans l'après-catholicisme québécois privilégient d'emblée des traits et des préférences de caractère institutionnel et social — par exemple, la centralité de l'État, la référence communautaire,

l'éthique de la solidarité, etc.²². On est loin des grands dogmes trinitaires, christologiques, sotériologiques, voire ecclésiologiques, que, s'agissant de l'Occident postchrétien, les tenants de la «sortie de la religion» considèrent comme ayant laissé des traces profondes et toujours opérantes dans la culture occidentale. Cela rejoint d'ailleurs largement la teneur du discours officiel de l'Église d'ici, qui s'est le plus souvent souciée de questions morales et institutionnelles ou juridiques, plus rarement de droits humains et de justice sociale, et beaucoup moins de la promotion des éléments structurants de la foi chrétienne — Dieu, Jésus-Christ, la construction du Règne de Dieu, l'action chrétienne dans le monde — et de leur éclairage sur la signification des grandes expériences humaines — la vie, l'amour, la souffrance, le mal, la mort. Il faut rappeler, par ailleurs, que cela ne fut assurément pas l'apanage de l'Église québécoise.

Autre appui à cette vision ciblée de la Révolution tranquille comme «sortie de la religion», il faut noter que les pôles historiques auxquels réfère la «sortie de la religion» évoquent des ruptures où les antagonismes sont définis bien autrement que ceux, s'il en est vraiment, que révèle la Révolution tranquille. Pour une large part, en effet, les prises de distance et les ruptures n'ont pas été celles qui auraient résulté d'affrontements entre l'Église catholique et quelque faction sociale non catholique ou anticatholique. À quelques exceptions près, ce furent des discussions et des affrontements entre catholiques. Comment aurait-il pu en être autrement dans une société où, du moins chez les francophones, pratiquement tout ce qu'il y avait d'instruit et de militant était issu des institutions de tradition catholique? Par rapport aux renversements de pouvoir opérés dans les grandes révolutions auxquelles réfère la «sortie de la

22. Voir, par exemple : Jacques Palard, «Religion et politique au Québec [...]», dans Claude Sorbets et Jean-Pierre Augustin (dir.), *Valeurs de sociétés. [...]*, Québec, PUL, 2001, p. 37s.

religion», la Révolution québécoise des années 1960 paraît singulièrement «tranquille», presque une affaire de famille.

Si elles ont quelque validité, ces notations incitent à affiner les analyses et à explorer d'autres pistes, moins pour remplacer le recours à la «sortie de la religion» que pour lui donner une couleur locale plus marquée, peut-être aussi de plus justes proportions.

3. Rupture culturelle et «exculturation»

C'est la recherche de telles hypothèses complémentaires qui sous-tend cette troisième et dernière partie. Plus spécifiquement, et en écho à la référence à Fernand Dumont que suggère la problématique du présent colloque, on entend esquisser ici une piste d'analyse qui emprunte aussi à des concepts centraux de la pensée de Dumont concernant la dynamique de la culture, des concepts susceptibles d'éclairer certains traits de la révolution culturelle en quoi consiste ultimement la Révolution tranquille québécoise.

Sans s'enliser dans l'exposé de distinctions conceptuelles largement connues, on peut se limiter à rappeler celle qui a trait à la «culture première» et à la «culture seconde²³». L'une, la culture première, est cet univers de signes, de façons de voir et de faire, d'institutions aussi, qui font le milieu dans lequel nous naissons, grandissons et vivons : c'est le registre de l'allant de soi par lequel nous découvrons, «formatons» et exprimons notre expérience du moi, de la société et du monde. Nous y sommes «chez nous», dans nos réseaux de proximité, d'appartenance et de solidarité, puisant spontanément dans des symboliques familières qui ponctuent notre expérience

23. Explorée dès *Le lieu de l'homme* (dans *Œuvres complètes*, tome I, p. 27s.), cette distinction s'est ensuite constamment affermie, notamment dans *L'institution de la théologie* (dans *Œuvres complètes*, tome IV, p. 400-403).

du temps et de l'espace et fournissent les pièces essentielles de nos quêtes de sens. Par rapport à cette culture première, la «culture seconde» est nettement marquée par la distance, par la «stylisation» et par la mise en perspective. S'y élaborent des catégories, des signes et des discours qui ont tâche d'articuler, d'explicitier, d'expliquer le contenu de l'expérience, voire de le déconstruire, pour en comprendre l'émergence et la facture. C'est là le registre de la science sous toutes ses formes, de l'organisation rationnelle, et de l'art lui-même quand il se meut au-delà de l'expression populaire spontanée. Dans le domaine du religieux, c'est le niveau de la théologie proprement dite, justement appelée «théologie de second degré» par rapport à un discours premier de la foi, lui-même qualifié par Dumont de «théologie de premier degré» ou de «théologie première²⁴».

La dynamique des rapports entre l'une et l'autre est complexe. Une des thèses majeures de Dumont est de tenir au lien organique qui lie l'une à l'autre, tout décrochage de la culture seconde par rapport à la culture première entraînant une situation de crise dont il arrive qu'on ne se relève pas, le discours second pouvant même aller jusqu'à oublier ou à dissoudre son objet.

Il n'y a évidemment pas lieu de durcir cette distinction, au point d'occulter, par exemple, que les grammaires de l'une et de l'autre obéissent à des règles de fonctionnement essentiellement semblables. Plus même, il n'y a pas de culture — celle du sujet comme celle, objective, d'une collectivité ou d'une organisation — qui ne soit indissociablement de premier et de second niveaux, le second déployant le premier jusqu'à ses pouvoirs ultimes de compréhension et d'intégration. Une culture comporte ainsi, indissolublement liés, des éléments de la vie de tous les jours et des composantes de distanciation de type scientifique, artistique et

24. Sur ces distinctions, voir *L'institution de la théologie*, dans *Œuvres complètes*, tome IV, p. 258s.

autre, et englobe des ordres variés de valeurs : il y a le tricot et la haute couture, la danse folklorique et le ballet moderne, la légende et l'idéologie, les remèdes traditionnels et les médicaments de troisième génération, la dévotion populaire et le traité de théologie, et sans qu'il soit indiqué de mépriser ou de survaloriser systématiquement l'un aux dépens de l'autre.

La distinction est féconde, cependant, en ce qu'elle permet de comprendre ce qui se passe quand le passage de l'une à l'autre — ou mieux : leur articulation — est plus ou moins réussi ou raté. Des fissures peuvent ainsi se produire entre l'une et l'autre, introduisant des divorces entre la vie et le savoir qui ne profitent ni à la vie ni au savoir. La culture seconde se dessèche et se vide ainsi de son pouvoir quand elle ne se nourrit plus à l'expérience; par ailleurs, la distanciation de la culture seconde est essentielle à la vitalité d'une culture et à sa capacité de construire «un lieu pour l'homme» et de s'inscrire dans l'universel.

S'agissant des ruptures religieuses qui ont accompagné la Révolution tranquille québécoise, on peut en comprendre des facteurs importants en notant, comme Dumont, qu'elle a fait éclater au grand jour le décrochage de la culture de chrétienté par rapport à l'expérience chrétienne. On peut aussi en éclairer d'importants éléments en observant que, en investissant aussi massivement le champ des réseaux de proximité et de la vie familiale et paroissiale, et en manifestant les réticences que l'on sait vis-à-vis de la culture de la modernité émergente, l'Église catholique a beaucoup misé sur le registre de la culture première, beaucoup moins sur les facettes structurantes de la culture seconde. Cet attachement l'honore assurément, mais il a un prix : pour de larges pans d'émergence de la culture de la modernité, l'Église d'ici s'était déjà comme «exculturée²⁵», c'est-à-dire extraite des lieux d'émergence et de construction de la culture

25. D. Hervieu-Léger a développé et illustré ce concept d'«exculturation» dans *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

seconde. On ne la trouvait guère là où la modernité prenait forme. Même le discours second de la théologie s'était effacé derrière le discours magistériel dominant, et on se souviendra que Dumont considérait le discours du Magistère comme étant au niveau du discours premier, dût-il en être un «cas extrême²⁶». Une grande partie du monde des sciences et des arts avait évolué sans elle, jusqu'à nourrir le «refus global» d'un bon nombre.

Les dynamiques de la culture première sont solides et enracinées, mais elles opèrent généralement aussi longtemps que durent les conditions matérielles et sociales qui en constituent les appuis. Elles ne résistent guère à la poussée de la nouveauté, à moins qu'elles soient assez vigoureuses, assez souples et assez «intériorisées» pour intégrer le changement. On l'observe aisément : le travail des femmes et la disponibilité de la pilule contraceptive, par exemple, ont sans doute plus fait pour l'évolution de la famille que tous les discours, les novateurs comme les conservateurs. Pour plusieurs dimensions de la vie personnelle, sociale et même géopolitique, on peut en dire autant de l'électrification du territoire, de l'expansion de l'automobile, de la démocratisation du transport aérien et, plus récent, de l'accès généralisé à Internet. Certaines collectivités paraissent plus poreuses et plus fragiles que d'autres. Des cultures historiquement bien ancrées réagissent au changement avec moins de «nervosité» que d'autres sociétés aux racines culturelles plus jeunes et plus courtes.

Les diagnostics sont encore à établir pour pouvoir tirer des conclusions vraiment résistantes. Mais le type de «sortie de la religion» qui a marqué la Révolution tranquille québécoise invite à examiner de près les liens possibles entre la rapidité des changements observés et le niveau d'enracinement et d'intégration de la croyance religieuse. Dans la mesure où cette croyance se serait largement tenue en marge de l'évolution de l'ensemble du discours

26. F. Dumont, *L'institution de la théologie*. [...], dans *Œuvres complètes*, tome IV, p. 258-259.

culturel, on comprendrait mieux la brutalité des changements observés, leur profondeur aussi, tout autant que leur probable irréversibilité. Comment expliquer autrement que l'accès généralisé à l'éducation se soit ainsi accompagné d'un éloignement religieux, comme si s'éduquer devait conduire à se rendre compte que quelque chose ne va pas dans cette domination religieuse de la société, voire dans le discours premier de la foi?

Dans les années de la Révolution tranquille, Dumont a, comme d'autres, dénoncé vertement la stérilité de la «culture chrétienne» dominante et en a réclamé la «liquidation²⁷», stigmatisant les fossés qui séparaient alors le discours et la vie, l'institution et l'expérience. Au cours des décennies qui ont suivi, cependant, il a souvent rappelé la nécessité d'une nouvelle culture chrétienne pour le temps présent²⁸. Mais il n'aura pas le temps de voir s'opérer les réconciliations qu'il souhaitait. C'est que l'articulation de la culture première et de la culture seconde exige de longs cheminements. Sans une insertion résolue de la croyance dans les défis de la culture seconde, le savoir sera toujours, pour la foi religieuse, à l'enseigne de la rupture et de l'opposition.

Conclusion

Quelle sortie de religion et sortie de quelle religion, demandions-nous ici au sujet de la Révolution tranquille québécoise. Au terme de ce court périple, on souhaite seulement avoir contribué à l'exploration de cette double question, en suggérant qu'il s'agit d'une «sortie de la

27. F. Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, dans *Œuvres complètes*, tome IV, 1964, p. 36.

28. Notamment dans *L'institution de la théologie*. [...], dans *Œuvres complètes*, tome IV, p. 207s, 349s.) et dans *Une foi partagée*, dans *Œuvres complètes*, tome IV, p. 538s.).

religion» qui, en deçà des perspectives développées par Gauchet, s'est opérée au niveau des aménagements institutionnels des réseaux de l'expérience première, bien plus qu'à celui des grandes affirmations chrétienne qui ont fait l'Occident. En suggérant aussi que la religion dont il est question est, en fait, une figure historiquement et culturellement située de l'institution ecclésiale. Si elles devaient se confirmer, ces hypothèses heuristiques permettraient de mieux comprendre la rapidité et la brutalité des changements qui ont caractérisé la Révolution tranquille en matière d'adhésion religieuse. Elles pourraient aussi permettre de mieux mesurer leur impact d'interpellation sur les grandes affirmations chrétiennes qui structurent toujours la matrice culturelle de la pensée occidentale.

Bibliographie

Dumont, Fernand (1964), *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, dans *Œuvres complètes*, tome IV, Québec, PUL, 2008.

Dumont, Fernand (1968), *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, dans *Œuvres complètes*, tome I, Québec, PUL, 2008.

Dumont, Fernand (1987), *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, dans *Œuvres complètes*, tome IV, Québec, PUL, 2008.

Dumont, Fernand (1996), *Une foi partagée*, dans *Œuvres complètes*, tome IV, Québec, PUL, 2008.

Finkielkraut, Alain (1984), *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard.

Gauchet, Marcel (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

Gauchet, Marcel (1998), *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard.

Gauchet, Marcel (2007), *L'avènement de la démocratie. I. La révolution moderne, II. La crise du libéralisme*, Paris, Gallimard.

Gauvreau, Michael (2008), *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides.
(Traduit par Richard Dubois de *The Catholic origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*,
Montréal, McGill-Queen's University Press, 2005.)

Hervieu-Léger, Danièle (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.

Isambert, François-André (1986), «Le désenchantement du monde : non sens ou renouveau du sens», dans *Archives de sciences sociales des religions*, 61, p. 83-104.

Isambert, François-André (2004), «L'éthique des grandes religions et l'esprit de Weber», dans *Archives de sciences sociales des religions*, 127, p. 9-32.

Leroux, Georges (2000), «Messianisme et métaphysique. Les fondements du Christianisme dans la culture de notre temps», dans Solange Lefebvre (dir.), *Religion et identités dans l'école québécoise. Comment clarifier les enjeux*, Montréal, Fides, p. 165-199.

Lévy, Bernard-Henri (1979), *Le testament de Dieu*, Paris, Grasset.

Mager, Robert et E.-Martin Meunier (dir.) (2007-2008), « La religion au Québec. Regards croisés sur une intrigue moderne », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 10/2 et 11/1.

Nancy, Jean-Luc (2005), *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Galilée.

Nault, François (dir.) (2008), *Religion, modernité et démocratie. En dialogue avec Marcel Gauchet*, Québec, PUL.

Onfray, Michel (2005), *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris, Grasset.

Palard, Jacques (2001), «Religion et politique au Québec : entre distance et mémoire», dans Claude Sorbets et Jean-Pierre Augustin (dir.), *Valeurs de société. Préférences politiques et références culturelles au Canada*, Québec, PUL/Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, p. 22-48.