



Le paradigme de la mort de Dieu dans les sciences humaines de la religion

Serge Gagnon

Volume 71, 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1006612ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1006612ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (imprimé)

1920-6267 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gagnon, S. (2005). Le paradigme de la mort de Dieu dans les sciences humaines de la religion. *Études d'histoire religieuse*, 71, 65–88.
<https://doi.org/10.7202/1006612ar>

Résumé de l'article

Prolongement de la philosophie des Lumières, l'épistémologie du soupçon s'est élaborée progressivement : Nietzsche, Marx et Freud en furent les principaux définisseurs. L'idée que Dieu n'existe pas en est le postulat de base. Chez Nietzsche, philosophe hédoniste, l'ascétisme en vue du Royaume est pourfendu, cependant que Marx considère Dieu comme l'âme des sociétés sans âme, opium des opprimés. Freud et Wilhelm Reich (La révolution sexuelle) qualifieront de névrose la croyance en un être purement imaginaire. Retraçant la présence diffuse de cette épistémologie « régnante » dans l'historiographie religieuse, cet essai étoffe l'idée que, croyants ou incroyants, les anthropologues du religieux ont l'obligation de reconnaître les effets de la croyance sur les populations étudiées.

Le paradigme de la mort de Dieu dans les sciences humaines de le religion

Par Serge Gagnon¹
Université du Québec à Trois-Rivières

Résumé : Prolongement de la philosophie des Lumières, l'épistémologie du soupçon s'est élaborée progressivement : Nietzsche, Marx et Freud en furent les principaux définisseurs. L'idée que Dieu n'existe pas en est le postulat de base. Chez Nietzsche, philosophe hédoniste, l'ascétisme en vue du Royaume est pourfendu, cependant que Marx considère Dieu comme l'âme des sociétés sans âme, opium des opprimés. Freud et Wilhelm Reich (*La révolution sexuelle*) qualifieront de névrose la croyance en un être purement imaginaire. Retraçant la présence diffuse de cette épistémologie « régnante » dans l'historiographie religieuse, cet essai étoffe l'idée que, croyants ou incroyants, les anthropologues du religieux ont l'obligation de reconnaître les effets de la croyance sur les populations étudiées.

Abstract : An extension of Enlightenment philosophy, the epistemology of suspicion developed progressively, with Nietzsche, Marx and Freud as its main definers. The basic premise was that God does not exist. The hedonistic philosopher Nietzsche attacked the practice of asceticism as a way to Heaven, while Marx viewed God as the soul of soulless societies, the opium of the oppressed. For Freud and Wilhelm Reich (*The Sexual Revolution*), belief in a purely imaginary being was a neurosis. This essay traces the diffuse presence of this epistemology dominating religious historiography and expands on the idea that, regardless of their beliefs, anthropologists of the religious have an obligation to recognize the effects of belief on populations under study.

¹ Serge Gagnon est professeur retraité de l'Université du Québec à Trois-Rivières où il a enseigné de 1976 à 1996, après un début de carrière à l'Université d'Ottawa (1967-1976). Depuis les années 1980, il a fait porter l'essentiel de ses travaux sur l'histoire religieuse du Bas-Canada. Pour faire suite à *Mourir hier et aujourd'hui* (PUL, 1987), *Plaisir d'amour et crainte de Dieu* (PUL 1990), *Mariage et famille au Bas-Canada* (PUL, 1993), il prépare actuellement une étude en deux volumes sur les prêtres de cette époque. Le premier, *Quand le Québec manquait de prêtres*, est une étude de la charge pastorale. Le second explorera la carrière ecclésiastique dans une perspective prosopographique centrée sur la vie matérielle du clergé.

Avant-propos

Après avoir souscrit à l'épistémologie matérialiste dans *Le Québec et ses historiens* (1978), j'ai repositionné mon questionnement sur le passé religieux au début de la décennie 1980. Profitant de colloques, j'ai rédigé deux essais programmatiques conçus comme des préalables à *Mourir hier et aujourd'hui* (1987), *Plaisir d'amour et crainte de Dieu* (1990), *Mariage et famille au temps de Papineau* (1993).

Paru sous le titre « Toward a humanist history of sex », l'un des deux a été livré en version orale coiffée du titre « The Death-of-Man Paradigm in the Social Sciences » à l'*Inaugural Conference of the Centre for Advanced Studies in Humanist Social Science* (Kitchener-Waterloo, 1986). Le deuxième, rédigé au tout début des années 1980, fait partie des *Actes du colloque sur l'imaginaire et la culture*, tenu en 1984 à l'Université du Québec à Trois-Rivières. Désirant lui assurer une diffusion plus large, je l'ai alors adressé à une revue de philosophie, convaincu que mes pairs historiens le refuseraient comme ils refuseraient, j'en étais également persuadé, toute demande d'aide financière à l'entreprise d'anthropologie religieuse que j'envisageais alors. Les philosophes ont refusé le texte, estimant que j'étais hors d'ordre...épistémologique.

Pourquoi publier ce texte aujourd'hui ?

- 1) J'estime avoir été l'objet de censure à une époque où les auteurs de la Révolution tranquille n'avaient pas terminé la bataille qui devait mener à l'avènement de la cité laïque, alors que les historiens français publiaient, en majorité, des ouvrages plus sympathiques à la croyance comme telle, distinguant celle-ci de l'idéologie et de la culture, ce que confondaient alors la plupart des historiens québécois.
- 2) Le texte a bien vieilli, du moins si j'en crois cette affirmation : « [...] la plupart des explications [de la persistance du religieux par les sciences humaines] n'ont pas fondamentalement ébranlé les hypothèses [...] de Marx, Durkheim ou Freud. » (Fabrice Clément, « Les dieux disséqués. Vers une science du religieux », *Critique*, octobre 2003, p. 747).
- 3) Sa rediffusion éclaire ma réorientation aux yeux des historiographes qui, dans leurs analyses, ignorent à quel point elle fut aussi radicale que marginale dans une écologie intellectuelle dominée par l'approche matérialiste, libérale ou marxiste.

* * *

Imaginaire et croyances religieuses

Introduction

Que faut-il faire de l'absence [...] Pourquoi le cacherais-je [...], j'ai beaucoup écrit sur la théologie et ses alentours [...] j'espère bien continuer

à explorer l'absence [...] Il convient de finir par cette confession. (Fernand Dumont)²

Pour les fins de mon exposé, le profane que je suis identifie l'imaginaire à la fiction selon le premier sens que lui donne le *Petit Robert* : « Qui n'existe que dans l'imagination, qui est sans réalité. Voir irréel, fictif [...] fabuleux [...] légendaire, mythique. »

La croyance est un concept plus difficile à cerner parce que le poids de l'héritage clérical-religieux associe presque exclusivement cette notion à une relation de l'homme à un dieu. Or, le langage quotidien des cités séculières use du mot croyance pour désigner certaines convictions, un climat de confiance, de foi. Le crédit bancaire repose essentiellement sur la croyance en la capacité du créancier à rembourser sa dette. Nos monnaies dites fiduciaires impliquent, en leur usage, la croyance en leur pouvoir d'achat. L'épargne est essentiellement fondée sur la foi, la confiance dans la conservation et si possible, l'accroissement de ce pouvoir. Au reste, le taux d'épargne calculé sur la masse des revenus des collectivités nationales donne la mesure de confiance des déposants, leur foi en l'avenir de nos économies dans lesquelles pouvoir et croyance sont aussi intimement liés que le classique tandem avoir/pouvoir. Les bureaucraties modernes ont inventé toutes sortes de moyens pour mesurer la foi, la confiance en l'avenir : celle des consommateurs, en leur faisant avouer leurs intentions d'achat, celle des investisseurs en leur faisant confesser le niveau de risque qu'ils sont prêts à assumer avec l'argent des épargnants, qui croient eux-mêmes à leur tour leurs capitaux à l'abri. Des enquêtes ponctuelles déterminent le degré de peur associé à la menace nucléaire. Le mot crédibilité n'est-il pas devenu un cliché, une expression usée des contemporains ? Il exprime souvent la confiance que tel individu inspire. Dans le monde foisonnant des idéologies sociopolitiques, la cohérence, la vertu étiologique du discours ne sont pas les seules qualités qui retiennent l'attention de l'auditoire. Il faut que l'idéologue promette, annonce un mieux-être, ait un pouvoir parfois « magique » de convaincre grâce au charisme des porte-parole du projet libérateur. La perte de la foi en une idéologie annonce la régression de son influence. Ainsi donc, dans la sphère politique comme dans le champ dit matériel de la « psychonomie », la foi, la croyance est omniprésente ainsi que son antonyme obligé : l'incrédulité. Dans nos cités séculières, la foi n'est pas mise en veilleuse avec la régression du sentiment religieux.

N'allons surtout pas penser que la science est exempte des processus de croyance en sa valeur cognitive ou thérapeutique. Les résultats de la

² « Pour participer à un dialogue », *Sociologie et sociétés*, octobre 1982, pp. 173 et ss. Il s'agit d'une réplique suscitée par *L'anthropologie en l'absence de l'homme* (P.U.F., 1981), parue dans le même numéro de la revue.

recherche sollicitent un acte de foi, en particulier du côté de la science appliquée : il importe autant de voir si les malades croient aux pouvoirs thérapeutiques de la médecine, que de savoir si la médecine guérit vraiment. Aussi bien faut-il reconnaître que la relation médecin-patient implique chez ce dernier un investissement de foi considérable, souvent inversement proportionnel à la capacité de guérir du savoir médical. Ce qui est en jeu ici, c'est le rapport savoir-pouvoir fécondé par la croyance. Aux yeux des producteurs du discours dit scientifique, la parascience, l'art des rebouteux et autres formes de thérapies font figure de production charlatanesque à ranger au musée des thaumaturgies... mais qu'est-ce qui distingue finalement la parapsychologie de la psychologie expérimentale patentée ? Ne serait-ce pas que l'une mobilise un niveau de croyance distinct par rapport à l'autre ?... Je suggère aux sceptiques d'aller convaincre les usagers de la parascience de la futilité, de l'inefficacité, de la folie de leur démarche. On saisit donc l'éminente difficulté d'étudier, d'expliquer la croyance. Peut-on aller au-delà d'une simple reconnaissance du phénomène, sans quoi on ne cherche plus à comprendre, mais on combat ou on adhère ? « Pourquoi croit-on ? » est peut-être une de ces questions saugrenues que se pose la science humaine ; parce que la croyance relève de la pulsion, du sentiment, du désir, de l'imaginaire, de la liberté de l'homo demens/sapiens (Edgar Morin).

La croyance spécifiquement religieuse est une variante du processus psychique que nous venons d'évoquer. Il s'y trouve seulement des attributs particuliers comme la foi en l'existence d'un être extraterrestre. L'espérance de revivre en sa compagnie après la mort nourrit la foi en l'existence de cet être infini, suprême, absolu. Ce qui distingue la religion de l'idéologie, c'est peut-être en définitive le contenu de la promesse : le salut ici-bas, ou le salut dans un au-delà de la mort. Dans le christianisme, le mystère pascal donne un sens à la mort, fournit un fondement au credo en l'immortalité et donne sens à la peine.

Dans la sphère religieuse, les croyants imaginent le ou les dieux qu'ils n'ont jamais vus, mis à part ces privilégiés que notre raison questionne. D'où la difficulté d'une science humaine de la religion qui ne soit pas réductrice. Comment comprendre l'expérience religieuse de la Grèce antique, alors que nous, historiens du XX^e siècle, pensons que leurs dieux n'ont jamais existé ? Faut-il adopter l'attitude de Hegel qui voyait dans le récit religieux une interprétation de l'enfance de l'humanité ? Au nom de quel critère nous proclamerions-nous adultes ? Celui de la suprématie de la raison ? La déesse raison est un des traits de notre culture ; elle n'a pas transformé en profondeur l'hémisphère sud de la planète, tout comme elle ne colorait point l'univers psychique de l'antiquité gréco-latine, sauf chez quelques rares philosophes.

La phénoménologie de la connaissance a prétendu que l'appartenance était une condition d'objectivité ; s'il fallait adopter cette position, ne

serions-nous pas entraînés à qualifier de dérive savante le discours selon lequel la « mythologie » gréco-romaine est à ranger au rang des illusions, pures inventions de l'esprit contaminé par l'imagination et le sentiment ? Qu'on se rassure. L'étude du phénomène religieux postule généralement que les dieux sont en effet des êtres fictifs, qu'ils ne sauraient changer le cours de l'Histoire, même par une simple chiquenaude destinée à catalyser la mutation des consciences... On couvre de soupçon ceux qui s'affairent à démontrer l'authenticité d'un miracle. Les opérateurs en la matière sont associés aux fabulateurs par la tradition empirico-critique. Dieu est un être imaginaire : paradigme de l'épistémologie régnante.

Mystère du sentiment religieux, difficile à pénétrer, difficile à étudier, expérience psychique qui ne livre pas facilement ses ressorts ; à moins de la réifier pour en faire un objet d'analyse. C'est ce processus réducteur qu'inévitablement nous opérons dans les problématiques d'analyse de la foi religieuse. J'aimerais étoffer ces intuitions par mes rencontres d'historien et d'ethnologue avec le religieux.

1. Un peu d'autobiographie

Je me suis passionné, il y a vingt ans, pour le merveilleux populaire, ce spécimen de culture première, matériau presque banal des ethnologues. Les responsables du certificat d'études que je postulais alors nous amenaient à distinguer l'imaginaire des contes populaires de celui des légendes : les empreintes du diable repérées par les Beaucerons sur certain rocher de leur pays ne devaient pas être mises sur le même pied que les contes de fées catalogués par les experts en littérature comparée. Le narrateur du conte, de même que son auditoire, savaient que le récit n'était pas « vrai ». Quant aux églises du Québec, présumément construites par le diable, bien malin qui aurait pu convaincre les témoins de ces « faits », que le diable n'existe pas, ou simplement qu'il n'a pas construit, par exemple, l'église de Trois-Pistoles... Je me suis prêté à ce jeu, revêtu pour la circonstance en rationaliste critique, au cours d'enquêtes menées dans Charlevoix : j'ai demandé à un informateur, qui venait de me raconter l'intervention du démon à la danse – interdite – dans sa paroisse : « Comment se fait-il que le Diable ne vient plus aujourd'hui effrayer les danseurs ? ». Le témoin me répondit laconiquement : « Parce que le Diable comme le bon Dieu les a abandonnés, les gens d'aujourd'hui sont trop méchants ». Mon vieillard a changé de propos, se doutant peut-être de mon scepticisme, sûrement de la pointe de malice que trahissait mon interrogation.

Cette même curiosité à l'endroit de l'insolite a nourri mes incursions dans l'analyse de la religiosité de mouture paysanne, qui a laissé des traces dans l'information écrite. Je relis avec passion *Les rois thaumaturges* (1924, 1961, 1983 ; Gallimard), la grande thèse de Marc Bloch sur le pouvoir miraculeux des princes d'Ancien Régime. Je n'ai pas beaucoup de peine à

partager le point de vue de l'auteur : l'intercession des rois ne guérissait pas. Au reste, l'intercédé lui-même n'existait pas pour l'analysant. Que, comme croyant, j'admette l'existence de Dieu ne change d'ailleurs pas grand-chose. Mais mon attitude, comme celle de Bloch, ne trahit-elle pas une forme de réductionnisme ? Les miraculés croyaient avoir été guéris par la médiation des princes. Du côté de cette religion magique, j'alimente depuis une dizaine d'années un fichier de demandes de prières publiques pour la pluie, contre la grêle, les sauterelles, la gelée. Au début du XIX^e siècle, les prêtres se font réticents avant d'acheminer à l'évêché une demande d'autorisation de prières publiques, ce qui témoigne, soit dit en passant, du caractère populaire de la requête. Je ne crois évidemment pas que les prêtres pouvaient chasser les sauterelles à coups de goupillon, refouler la mouche à blé en territoire protestant, ou simplement déclencher l'orage attendu. Ce faisant, je range du côté de l'irrationnel la pensée religieuse, la qualifiant de magique, d'incantatoire. Je ne partage donc pas la foi des paysans québécois du début du XIX^e siècle. Qu'un curé de l'époque se soit scandalisé de ce qu'un habitant ait cru guérir des bêtes en leur faisant boire de l'eau bénite peut me faire rire. Mais alors comment puis-je rendre compte d'une foi que je trouve naïve, infantile ? Jean-Paul II n'a pas, que je sache, prié pour se faire accompagner du soleil lors de son passage en Mauricie. Mais je me suis laissé dire qu'un comité de prières s'était donné pour tâche de faire mentir les météorologues et autres prophètes de malheur en la circonstance.

Au cours de mes pèlerinages dans le passé, j'ai rencontré aussi la religion savante, celle des théologiens, celle des mystiques du XVII^e siècle³. Je rappelle comment le *Robert* définit le mysticisme : « Ensemble des croyances et des pratiques se donnant pour objet une union intime de l'homme et du principe de l'être (divinité) ; disposition psychique de ceux qui recherchent cette union ». Le même dictionnaire renvoie aux mots contemplation, extase, oraison, puis conclut que le terme désigne aussi une « doctrine philosophique faisant une part excessive au sentiment, à l'intuition ». Comme substantif, le mystique s'apparente à l'illuminé ; l'épithète mystique désigne une attitude exaltée ou encore, dans son sens plus spécifiquement religieux, une union intime avec l'Autre.

2. Rationalisme, marxisme, psychanalyse questionnent la religiosité

Que nous racontent les mystiques canadiens du XVII^e siècle ? Des fables, pour reprendre l'étiquette de Michel de Certeau⁴. L'expérience mentale de ces hommes et de ces femmes avait inspiré différemment Georges Goyau

³ *Le Québec et ses historiens, 1840-1920*, P.U.L., 1978, pp. 43-122.

⁴ Michel DE CERTEAU, *La fable mystique*, Gallimard, 1982.

au début de ce siècle⁵. J'ai tenté pour ma part de regarder le récit mystique en évitant de lui donner des couleurs de fable ou d'épopée, sachant que je m'aventurais sur un terrain où mes pairs pouvaient flairer une curiosité bizarre. En dépit de ma prudence, cette incursion du côté de la « folie » mystique m'a valu des haussements d'épaule : était-il pertinent de ramener à la conscience ce que la modernité séculière avait heureusement refoulé dans l'oubli⁶ ? La pertinence de l'analyse du mysticisme n'est pas moins énigmatique en effet que celle de la foi religieuse de facture populaire. Les postulats idéologiques des sciences humaines de la religion identifient souvent l'expérience mystique à des troubles plus ou moins profonds de la personnalité : d'où l'inévitable questionnement sur la santé mentale des mystiques, au moins depuis l'avènement de la philosophie des Lumières. À cet égard, l'influence de Voltaire sur l'historien François-Xavier Garneau est bien connue. Ce dernier écrit au début de sa synthèse d'histoire nationale : « L'histoire est devenue, depuis un demi-siècle, une science analytique et rigoureuse ; elle ne s'intéresse pas seulement aux faits mais aux causes qui les enchaînent les uns aux autres ». « La critique sévère rejette tout ce qui ne porte pas en soi le cachet de la vérité. Elle écarte tout ce qui ne résiste pas « au tribunal de la saine raison ». La « fable (...) le merveilleux, les prodiges, et toute cette fantasmagorie » qui faisaient la crainte des « nations à leur enfance », ou faisaient l'objet « d'une puérole admiration » ne méritent pas d'être pris au sérieux. Cette révolution de la connaissance est « le fruit incontestable des progrès de l'esprit humain et de la liberté politique ». Garneau raye d'un trait de plume la foi dans l'origine divine du pouvoir du prince : « bien qu'on ait donné aux premiers rois une nature céleste, que l'adulation des adulateurs de la monarchie les ait enveloppés de prodiges, pour le peuple, aucun acte surnaturel ne marque son existence ». À « l'ignorance superstitieuse du Moyen Age » qui paralysait l'intelligence, a succédé l'empire de la science ; les « causes de la plupart des phénomènes naturels qui (...) ravissaient d'admiration ou (...) remplissaient de crainte » ont enfin été connues du peuple. Le progrès de l'humanité a fait reculer les frontières de l'inconnu : on « voit maintenant le merveilleux disparaître » de l'histoire : « Les Grecs et les Romains, qui divinisaient tout ce qui porte un caractère de grandeur et de beauté, mettaient les fondateurs de leur patrie au rang des dieux ». Les Anciens étaient encore empêtrés dans la fable : « L'imagination se plaisait à peupler d'êtres extraordinaires et merveilleux les contrées inconnues, et l'on était plus empressé de croire des relations fabuleuses, que de les critiquer »⁷.

⁵ *Une épopée mystique, les origines religieuses du Canada*, Fides, 1951 ; 1re édition, Grasset, 1924.

⁶ C.r. dans *Livres et auteurs québécois*, 1979.

⁷ *Le Québec*, pp. 290 et ss.

Ces propos d'entrée en matière disposent Garneau à l'examen critique des conduites de certaines vedettes du XVII^e siècle. Il écrit de Marie de l'Incarnation, peut-être la plus mystique de tous les fondateurs de l'Église canadienne, qu'elle partagea avec la supérieure de l'Hôtel-Dieu, – Catherine de Saint-Augustin, « ce délire de la dévotion »⁸ ; les deux femmes sont réputées victimes d'illusions innocentes, leur expérience du merveilleux est le fruit de l'ignorance ; la raison fait ranger certains fantasmes du côté des illusions, petites démençes vite débusquées par un fils spirituel des Lumières. Un soupçon de dérive mentale sert à rendre compte des conduites, sentiments et fantasmes des mystiques. Aux yeux du rationaliste, le discours mystique est insensé, fruit d'une imagination déréglée. Dans cette perspective, les historiens mystiques du XIX^e siècle, comme le sulpicien Etienne-Michel Faillon, sont réputés atteints du même mal de l'esprit que leurs témoins du XVII^e siècle. L'imagination, cette « folle du logis », a fait écrire à Faillon, à propos des commencements de Montréal : « Dans mes recherches sur cette maison (Saint-Sulpice) j'avais été frappé de ce que M. Tronson dit une multitude de fois que Montréal était une œuvre de Providence, il faut tout attendre de Dieu seul, pour sa conservation. Je voyais alors comme par la foi ce qu'il voulait dire ; mais depuis je me suis remis à faire des recherches plus à fond et à tâcher de me rendre raison de tout, autant que je le puis, il me semble que je vois cette vérité par la claire vue d'une manière comme intuitive »⁹. Après Garneau, avant Nelligan, mais à un âge beaucoup plus avancé, Faillon a-t-il sombré dans l'abîme du rêve ? Si pour l'historien mystique, il n'y a pas déraison, folie à croire en l'intervention providentielle, son homologue rationaliste du XVIII^e siècle et sa descendance positiviste et scientiste considèrent que l'analyste ne saurait parler d'intervention divine dans le cours des événements historiques. Le simple « bon sens », à supposer même qu'on admette l'existence de la Providence, incite au silence, la divinité n'ayant pas laissé de traces dans les pièces d'archives qu'utilisent les historiens.

Une théologie de l'histoire peut évoquer la présence divine ; mais il s'agit dès lors d'un discours hypothétique au même titre que les grandes philosophies progressistes de l'histoire élaborées depuis les derniers siècles en Occident. Faut-il renoncer stratégiquement à l'existence de Dieu dans les processus de connaissance ? Peut-être. La science est méthodologiquement athée, a écrit quelque part le théologien Yves Congar ; elle n'a pas à parler de Dieu dans son objet propre de science. D'aucuns se sont réjouis de cette formule. Elle visait à démarquer les champs de la science et de la foi religieuse, source d'orageux débats au XIX^e siècle. Mais la tâche demeure délicate lorsqu'on veut fonder une épistémologie opératoire des sciences

⁸ *Ibid.*, 302.

⁹ *Ibid.*, 59. L'auteur fait une confidence à un confrère sulpicien.

humaines de la religion. Cette inquiétude est venue à l'esprit du religieux Louis Rousseau lors d'un colloque ayant pour thème *Sciences sociales et Églises* ; évoquant le sort fait à l'étude du phénomène religieux dans les départements d'histoire du Québec, il écrit : « l'histoire religieuse, lorsque l'on se préoccupe d'en faire, se voit assigner une place dans un programme d'histoire générale à partir du paradigme dominant qui prédétermine dans une large mesure la position du religieux dans cette histoire. C'est ce qui explique que l'histoire religieuse, dans ce contexte, devienne histoire sociale, histoire des idéologies, histoire des mentalités »¹⁰. Le réductionnisme que souligne implicitement Rousseau ne date pas d'hier. Nous en avons reconnu l'origine dans l'épistémologie des Lumières. Il y aurait lieu d'en retracer les prolongements dans le discours psychologique. L'épanouissement du discours « psy » au XX^e siècle, ses variantes multiples depuis la psychologie analytique en passant par la psychiatrie ont d'ailleurs profondément modifié les processus de reconnaissance juridique de la sainteté dans l'Église catholique¹¹. Désormais, comme les procès civils, les procès ecclésiastiques des candidats à la sainteté supposent le recours aux experts « psy » lorsque des comportements étranges sont consignés dans la biographie du candidat au panthéon céleste. Le premier évêque de Québec jouissait-il d'un bon équilibre mental, lui qui suçait le pus des malades pour se mortifier ? Était-ce folie ? Folie de la croix, c'est-à-dire souffrance volontaire ? Masochisme ? Telles sont, après la naissance de la psychologie expérimentale, les soupçons qui désormais pèsent sur des conduites mises au compte de la vie surnaturelle jusqu'au XIX^e siècle dans l'institution catholique. Que dire de Marie de l'Incarnation qui se flagelle, expérimente visions et extases, et se déclare épouse du Christ ? La santé mentale de Catherine de Saint-Augustin est-elle plus assurée, qui déclare avoir vu des troupes de démons venues la convaincre d'abandonner son apostolat de la souffrance ?

Entre l'avènement des Lumières et le déploiement du discours « psy », l'épistémologie marxiste comme d'ailleurs une bonne partie de la philosophie allemande forment l'une des grandes écoles de pensée affairée à la mort de Dieu en Occident. Comme philosophie de la connaissance et de l'action sociale, le marxisme s'en est pris à ce qu'il a perçu comme un imaginaire nocif, retardant la prise de conscience du prolétariat et son cheminement vers la parousie communiste. Voilà pourquoi, en toute logique, les régimes politiques d'obédience marxiste se sont souvent livrés soit à la discrimination subtile, soit au retrait pur et simple de la liberté de culte. Avant

¹⁰ Dans Paul STRYCKMAN et Jean-Paul ROULEAU, éd., *Sciences sociales et Églises*, Bellarmin, 1980, pp. 329 et ss.

¹¹ Voir Pierre DELOOZ, « Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique », *Archives de sociologie des religions*, janvier-juin 1962, pp. 17-43 ; le même, *Sociologie et canonisation*, Liège-La Haye, Martinus Nijhoff, 1969.

cette actualisation de la pensée politique, le socialisme dit scientifique imaginé par Marx et Engels s'est intéressé, bien que de manière indirecte ou occasionnelle, à « l'idéologie » religieuse. Considérant celle-ci comme la plus éthérée des idéologies, les pères fondateurs du marxisme estimaient que la dépense d'énergie affectée au combat de la religiosité était inutile ou presque. L'éther étant reconnu pour sa grande volatilité, Marx pensait que l'imaginaire religieux disparaîtrait sans avoir besoin du coup de grâce des forces progressistes. La pensée antireligieuse de Marx a connu, sur ce plan, une évolution, peut-être même un certain flottement. Dans sa thèse de doctorat, Marx adopte une qualification familière aux Lumières : la croyance est du domaine de « l'hallucination » ; « la déraison est l'existence de Dieu ». Au tome I du *Capital*, l'univers religieux est perçu comme « le reflet du monde réel » ; reflet fantastique, « fantasmagorique », dira Engels. Aux yeux de Marx, la religion n'a pas d'Être. Le *Capital* oppose le « nuage mystique » à la matérialité, évoque la « conception nuageuse du religieux ». De son côté, Engels qualifie la croyance en l'immortalité de « fiction ennuyeuse ». En somme, les êtres réputés habiter un au-delà sont une pure construction de l'esprit. On trouve déjà dans les *Manuscrits de 1844* une formulation de ce qui serait la thèse de la maturité : « L'aliénation religieuse en tant que telle ne se passe que dans le domaine de la conscience, du for intérieur de l'homme, mais l'aliénation économique est celle de la vie réelle. Sa suppression embrasse l'un et l'autre aspect. Aussi, la praxis révolutionnaire commettrait-elle une erreur en se livrant à la lutte antireligieuse ». Telle est, avons-nous dit, la position des premiers théoriciens du matérialisme dialectique. N'empêche qu'au cours de son histoire, les agents révolutionnaires n'ont pu rester indifférents face à la persistance « d'illusions », d'hallucinations faisant obstacle à la prise de conscience du prolétariat. Le sentiment religieux a été jugé d'autant plus pernicieux qu'il est apparu comme le masque de la bourgeoisie. On connaît la célèbre phrase de Marx : « La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur (...) Elle est l'opium du peuple ». Faut-il ou ne faut-il pas combattre « l'idéologie religieuse » ? Telle est, dès l'origine, le dilemme qui se pose aux concepteurs du scénario révolutionnaire. La persistance du sentiment religieux est donc pour Marx et ses successeurs un élément qui distrait la masse ouvrière de sa tâche : construire le socialisme scientifique ; « déguisement religieux », « manteau idéologique » des classes dominantes : telles sont les images utilisées par Engels dans *Ludwig Feuerbach* pour désigner la croyance qu'on ne saurait laisser agir, parce qu'elle démobilise¹².

Ainsi donc la pensée marxiste comme épistémologie et comme idéologie révolutionnaire a oscillé entre l'indifférence et la lutte anti-religieuse.

¹² Nguyen NGOC VU, *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, Aubier-Montaigne, 1975, en particulier pp. 141, 151 et ss, 169.

D'un côté, l'irrationalité de la croyance religieuse fait croire en sa disparition inévitable dans le processus rationnel d'instauration du socialisme « scientifique » ; le rêve, l'imaginaire religieux finira par céder le pas à la pensée logique, à la connaissance du réel, c'est-à-dire la matérialité ; du moins l'espère-t-on. D'un autre côté, la persistance de la croyance légitime le combat antireligieux, ou encore sa récupération récente dans une certaine idéo-théo-logie de la libération¹³. Dans le domaine de la pensée, Gramsci et peut-être Michel Vovelle avalisent l'héritage marxiste des pères fondateurs en matière de regard sur l'imaginaire religieux. Dans le domaine de l'action politique, on reconnaît, du moins approximativement, la répression exercée à l'endroit des religions organisées en pays communistes. L'État oscille entre l'intolérance larvée et la persécution ouverte¹⁴. Exécuté plusieurs fois, Dieu n'en finit pas de mourir, comme disait Fernand Braudel.

Née avec la curiosité scientifique de la Renaissance, épanouie au XVIII^e siècle, enrichie par ces deux grands philosophes du soupçon que sont Marx et Freud, l'épistémologie occidentale a institutionnalisé le paradigme de la mort de Dieu.

L'instrumentation technique au service du savoir est venue féconder les diverses théories explicatives progressivement élaborées au cours des quatre derniers siècles. Je veux parler ici du prestige grandissant des méthodes quantitatives.

Dans l'étude du fait religieux, comme en tant d'autres territoires interrogés par l'intelligence humaine, l'argumentation statistique est devenue le nec plus ultra de la mode scientiste. On s'explique progrès et reculs de la croyance à partir du comptage des vertus et des vices. L'analyse historique des fluctuations du nombre de vocations sacerdotales et religieuses

¹³ Je veux désigner ici la récupération, par les marxistes, de la théologie latino-américaine : pour eux, la théologie latino-américaine serait un ferment de la lutte des classes. Ce christianisme athée n'a rien à voir avec la réflexion des théologiens de la libération. Ceux-ci sont théologiens avant d'être stratèges de la lutte pour la dignité humaine. Voir à ce sujet Juan Luis SECUNDO, « Les deux théologies de la libération en Amérique latine », *Études*, septembre 1984, pp. 149-161.

¹⁴ Bernard DUPIRE, « La vie religieuse actuelle en U.R.S.S. », dans Jean DELUMEAU et coll., *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, Privat, 1979, pp. 391-431. L'analyse du christianisme russe n'est peut-être pas dénuée d'une certaine apologétique ; on voudrait des preuves plus substantielles d'un constat : que le taux de pratique religieuse chrétienne soit plus élevé en Russie qu'en France. Le numéro spécial des *Quatre fleuves* consacré il y a quelques années au christianisme polonais traduit vraisemblablement mieux la situation religieuse à l'Est. Delumeau reprend cette thèse dans *Le christianisme va-t-il mourir ?*, 1977, p. 154. À Nova Hutta, les urbanistes et autres planificateurs, notamment sociologues, avaient distribué l'usage de l'espace de manière à ne laisser aucun terrain pour la construction d'églises. C'est par le recours à l'émeute que les catholiques polonais ont réussi à construire un temple.

constitue également un champ d'expérience passablement cultivé par l'esprit de quantité. Des dizaines d'études européennes pourraient illustrer à l'envi ce que l'épistémologie matérialiste a pu dire au sujet du célibat consacré. Contentons-nous de glaner dans le thésaurus québécois une énonciation exhaustive de l'épistémologie régnante. Elle est tirée de *l'Histoire du catholicisme québécois (1898-1940)* de Jean Hamelin et Nicole Gagnon (Boréal Express 1984, p. 130) :

La vocation sacerdotale est alors vécue moins comme choix ou recherche de dépassement que comme un destin, et un destin de favorisé : devenir prêtre, c'est avoir le privilège d'occuper une place destinée à soi personnellement de toute éternité. Dans la construction historique de ce destin, la culture familiale est le premier artisan. Responsable de l'établissement de chacun de ses membres, la famille ne demande pas mieux que d'en placer quelques-uns dans ces emplois de haut prestige et de toute sécurité qu'offre l'Église. On comprimera le budget familial pour payer les études des plus brillants ou des surnuméraires dans l'économie familiale ; si l'enfant manifeste déjà de bonnes dispositions, on le placera à l'École apostolique ou dans un juvénat, où le coût des études est minime.

Et « Freud » de poursuivre :

Une structure d'inconscient, de type incestueux, entre aussi en ligne de compte. Fondée sur le principe d'autarcie, la famille canadienne-française offre un terrain favorable à la transgression, que constitue le célibat ecclésiastique, de la loi d'échange matrimonial. Bien des prêtres doivent ainsi leur vocation à leur attachement pour une mère pieuse qui, non seulement leur aura enseigné l'art de meubler la grisaille du quotidien par la conversation avec l'au-delà, mais qui les aura détournés du mariage.

Si j'évoque cette page de mes respectables collègues, ce n'est pas pour me faire le censeur de leur interprétation. Je serais du reste bien mal placé pour condamner. Dans l'étude des origines géographique et sociale des cinq cents prêtres ordonnés au Québec entre 1775 et 1840, je me suis demandé¹⁵, en bon élève de l'épistémologie régnante, si l'encombrement des professions médico-légales n'était pas responsable de leur choix d'état de vie ; si le désir de promotion sociale ou de gains financiers, à l'époque substantiels, pouvait orienter leur choix. Je pourrais continuer d'énumérer les fantasmes étiologiques courants dans les sciences humaines de la religion. Et si des recrues au sacerdoce, d'hier et d'aujourd'hui, l'avaient choisi pour l'amour de Dieu ; si, comme on dit entre chrétiens, l'Esprit souffle où il veut, alors la ferveur ou la tiédeur religieuse avaient peut-être, tout compte fait, peu de liens avec la direction ou la vélocité des vents, la fertilité des sols, l'offre d'emplois

¹⁵ Serge GAGNON et Louise LEBEL-GAGNON, « Le milieu d'origine du clergé québécois, 1775-1840 », *R.H.A.F.*, décembre 1983, pp. 373-97.

rémunérés et rémunérateurs. L'expérience religieuse aussi, Françoise Dolto l'a dit et redit, appartient à la sphère du désir.

Nos sociétés déchristianisées parviennent difficilement à reconnaître des motivations proprement religieuses aux choix d'un état de vie. Au reste, l'explication des sciences dites humaines ou sociales à propos du choix du célibat continu, en vue du Royaume, recoupe les explications de notre XX^e siècle en matière de reproduction de la vie humaine. Puisque l'Occident ne fait plus guère d'enfants, il s'épuise à expliquer pourquoi on en a tellement mis au monde depuis l'invasion de l'Empire romain. Dans le discours scientifique à la mode, les explications matérialistes ne manquent pas : il fallait des bras pour assurer la croissance économique. Face à une espérance de vie limitée, il fallait des survivants pour faire valoir le patrimoine au-delà de l'existence d'une seule génération. Louis XIV était populationniste parce qu'il savait la valeur du capital humain pour accroître recettes fiscales et succès militaires. On n'en finirait pas d'illustrer ce pan-économisme de notre ère, inspiré de conduites malthusiennes. Or, les savants qui énoncent pareilles « vérités » font songer à ces parents qui se demandent pourquoi ils ont mis des enfants au monde à une époque où ils disposaient de moyens contraceptifs aux effets secondaires limités. C'est à l'âge mûr que ces parents désabusés devant l'adolescence qui agresse s'interrogent, tentent d'expliquer des choix de leurs vingt ans. Or, à cet âge on ne se demande guère pourquoi on a envie de reprogrammer l'existence humaine. Il s'agit alors d'un acte de création qui mobilise l'être humain dans tous ses dynamismes. Désir de renaissance, d'éternité, ou comme disait le poète Louis Caron, désir de venger la mort d'un grand-père ? La rationalité du geste est difficile à saisir, si tant est qu'elle existe. Nous sommes ici, on en conviendra, à proximité des motivations spirituelles qui ont incité les Occidentaux de naguère à faire excéder, génération après génération, le nombre de naissances sur le nombre de décès, triomphe de la vie sur la mort, l'absurde des philosophies du refus de la condition humaine.

3. Foi religieuse et sexualité humaine

Pour l'Occident déchristianisé, les rapports historiques entretenus entre la foi religieuse et la sexualité humaine sont difficiles à cerner en dehors du cadre de la répression aliénante¹⁶. Pour quelques rares historiens pourtant, il est vraisemblable de penser que l'ascèse sexuelle, pas toujours réussie certes, mais posée en idéal de comportement, a été la clé de voûte de la montée de l'Occident. L'apprentissage de la discipline sexuelle, depuis le contrôle de l'autoérotisme à l'adolescence jusqu'à la continence périodique imposée par la monogamie, a constitué une règle de conduite inspirée de

¹⁶ *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, Hachette, 1981.

la Bible et de la Tradition religieuse. Proposée par la médiation du prêtre, cette culture sexuelle a été très largement reçue par la masse des fidèles. Le succès de cette gigantesque entreprise d'acculturation a été ponctué de vagues successives. L'obsession de pureté millénariste, magnifiquement reconstituée par Georges Duby, constitue l'aboutissement d'une première étape dans l'histoire des usages contrôlés du plaisir sexuel. Le second grand bond en avant est le fruit des réformes religieuses.

Cette thèse qui vise à montrer l'œuvre positive de la théologie morale – tout en reconnaissant ses excès – n'a pas, que je sache, beaucoup d'adeptes parmi les spécialistes occidentaux des sciences humaines. L'idée de la répression nocive de la sexologie théologique prend au contraire la vedette dans l'histoire des rapports entre foi religieuse et sexualité humaine. S'il en est ainsi, c'est que le psychologisme de notre XX^e siècle a lui aussi fait sa part dans la construction d'une épistémologie qui pose comme paradigme la mort de Dieu. Ici comme en d'autres occurrences, la philosophie a tracé la voie. Nietzsche parmi d'autres a prononcé un virulent réquisitoire contre le christianisme de son temps. Celui-ci aurait abdiqué « le sens du divin », dont le penseur retrouve une forme plus pure chez les Grecs, qui ont su donner une stature humaine à leurs dieux (...). Parce qu'ils n'avaient pas peur de leurs grandes passions, de la force obscure des choses, les Grecs ont habillé leurs dieux de leurs propres affects : le divin comme expression du sensible, de l'instinct de la vie profonde. Pour Nietzsche, Dieu est de l'ordre de l'émotivité, de l'ivresse, de « l'irrationalité »¹⁷. Nietzsche s'est en quelque sorte révolté contre le dieu-concept, le dieu-architecte, tout puissant, juge, insensible, sans cœur, exclu de l'univers du désir. À l'instar de Marx, logicien, qui identifie la foi à la déraison, Nietzsche pense comme ce dernier que la croyance a été utilisée à des fins de domination par la classe au pouvoir ; mais il propose également des désignations de la sphère religieuse, qui renvoient à l'univers affectif. Voulant affranchir la psyché de la « morale », il a identifié foi et névrose avant l'institutionnalisation du discours psychanalytique : « Partout où la névrose religieuse est apparue (...) nous la trouvons liée à trois régimes dangereux : solitude, jeûne, continence ». Associant « l'infection chrétienne » à une « forme d'épilepsie larvée », il parodie la privation volontaire de l'ascète qui prétend agir en vue du Royaume, mais se révèle en fait comme « l'ennemi enthousiaste de la nature »¹⁸. La manière nietzschéenne de disposer de la morale chrétienne pave la voie à la psychologie analytique. Sigmund Freud a subi l'influence de Nietzsche¹⁹ notamment à propos du plaisir déguisé en mal par le discours

¹⁷ Yves LEDURE, *Nietzsche et la religion de l'incroyance*, Desclée, 1973, p. 23.

¹⁸ Les citations de Nietzsche sont tirées de *Par delà bien et mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, Gallimard, 1966, pp. 65-75.

¹⁹ Cette influence a été notée par Jean-Claude DUSSAULT dans *Pour une civilisation du plaisir*, Éditions du Jour, 1968, p. 68.

chrétien sur la sexualité. À cet égard, l'analyse freudienne pose le problème axial de la normalité de l'abstinence sexuelle soit à l'adolescence, soit durant l'âge adulte, comme option définitive ou comme règle de conduite visant à la continence périodique. La sublimation est-elle possible ? Sans dérèglement des mécanismes psychiques et corporels ? La réponse de Freud est hésitante. Il peut prétendre qu'on ne peut résister à cette « poussée irrésistible » qu'est la pulsion sexuelle, puis soutenir dans un autre volet de son cheminement que la sublimation est possible sans danger pour la santé mentale ; l'individu peut y parvenir par le détournement, la conversion de la force sexuelle en énergie créatrice, investie dans le travail, la cause politique, la religiosité, etc. Des historiens démographes comme Pierre Chaunu et André Burguière²⁰ ont souscrit à cette vue des choses. Dans le camp opposé, Jacques Solé et Jean-Louis Flandrin ont adopté²¹, à des degrés divers, l'idée suivant laquelle on ne résiste pas à la pulsion sans éprouver des malaises psychosomatiques plus ou moins douloureux. Le débat s'est engagé autour d'une statistique faisant état d'une chute des naissances illégitimes en dépit d'une élévation de l'âge au mariage sous l'Ancien Régime. Pour Flandrin, la diminution des rapports hétérosexuels féconds attestée par la natalité extra ou préconjugale déclinante n'implique pas de diminution de l'activité sexuelle des paysans français. Des pratiques stériles se sont répandues dans la France rurale des derniers monarques absolus. Cette première vague de libération sexuelle se serait notamment traduite par une hausse des pratiques « masturbatoires ». Pour répondre à ceux qui ne souscrivent pas à cette thèse, Flandrin a pris à témoin le fondateur de la psychanalyse.

[...] je ne vois pas de quel écrit de Freud on peut tirer une telle théorie de la sublimation. Je lis au contraire dans un de ses articles de 1908 : « Notre troisième stade culturel exige de l'individu isolé l'abstinence jusqu'au mariage pour l'un et l'autre sexe, et l'abstinence la vie durant pour tous

²⁰ André BURGUIÈRE, « De Malthus à Max Weber : le mariage tardif et l'esprit d'entreprise », *Annales ESC*, juillet – octobre 1972, pp. 1128-1138 ; l'auteur soutient que le mariage tardif était précédé d'abstinence : « Pourquoi imaginer nécessairement un exutoire sexuel aux pulsions réprimées par le système social ? Nous savons depuis Freud que des névroses actives peuvent fort bien absorber ces pulsions et les canaliser vers d'autres objets. Non seulement les névroses spectaculaires, sorcelleries, hystéries (...) mais un processus très large de sublimation. », p. 1137. Pierre CHAUNU, *Un futur sans avenir. Histoire et population*, Calmann-Lévy, 1979, en particulier chapitre XI.

²¹ SOLÉ, *L'Amour en Occident à l'époque moderne*, Aibin Michel, 1976. Note de Flandrin : « Freud imagine trois stades de civilisation dans l'évolution de la pulsion sexuelle : dans le premier, l'activité de la pulsion sexuelle, hors même des buts de la reproduction, aurait été libre ; dans le second, tout aurait été réprimé à l'exception de ce qui sert la reproduction ; dans le troisième, la reproduction dans le mariage est le seul but sexuel autorisé ». Cette histoire hypothétique des stades de l'évolution de la libido a été reprise et approfondie dans l'œuvre d'Herbert MARCUSE, notamment dans *Eros et civilisation*, éd. de Minuit, 1963.

ceux qui ne contractent pas de mariage légitime. Ce que les autorités aiment à affirmer, à savoir que l'abstinence sexuelle n'est pas nocive et n'est pas bien difficile à pratiquer, de multiples médecins l'ont aussi soutenu [...] La maîtrise par la sublimation, par la dérivation des forces pulsionnelles sexuelles des buts sexuels sur des buts culturels plus élevés, seule une minorité y parvient et encore de façon intermittente, et beaucoup plus difficilement dans la période de l'ardeur juvénile. La plupart des autres deviennent névrosés ou subissent quelques préjugés. L'expérience montre que la plupart des gens ne sont pas bâtis pour le devoir d'abstinence »²².

En général, les travaux de Flandrin présentent une confirmation de cet énoncé. L'historien de la sexualité soutient par exemple que les prêtres de l'Ancien Régime croyaient les hommes mariés incapables de renoncer plus que quelques jours aux rapports sexuels²³. Dans son analyse de la sexualité présumée des jeunes célibataires dans la campagne française, il soutient que les jeunes du XVIII^e siècle déployaient pour la plupart une activité sexuelle régulière faite de masturbation solitaire, de coïts interrompus ou autres pratiques stériles²⁴.

Il est curieux que Flandrin se soit autorisé de Freud pour réfuter les positions de Burguière et de Chaunu. Wilhelm Reich m'apparaît beaucoup plus conforme aux vues de l'historien de la sexualité qui postule la nocivité, voire l'impossibilité de la sublimation.

Rehaussant les virtualités du matérialisme historique au niveau de l'analyse de la culture, *La révolution sexuelle*, ouvrage maintes fois réédité de W. Reich, a prophétisé, au cours des années 1930-1940, ce qu'Edward Shorter a nommé la seconde révolution sexuelle occidentale, celle que nous vivons depuis l'avènement des contraceptifs chimiques et la généralisation de leur usage à compter de l'adolescence. Contraception, avortement, stérilisation constituent pour Chaunu autant de paliers d'une mutation structurelle sans précédent dans l'histoire de notre civilisation : la dissociation plaisir-procréation en matière de commerce sexuel²⁵.

Quoi qu'en pense Jean-Louis Frandrin, Freud a bel et bien soutenu l'idée que la sexualité peut être sublimée, détournée de ses fins hédonistes, convertie en énergie créatrice, investie dans diverses causes, politiques ou humanitaires. Pour Reich, la philosophie de la culture de Freud, au même

²² FLANDRIN, *Le sexe et l'Occident*, Seuil, 1981, p. 254.

²³ *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Hachette, 1976, p. 198.

²⁴ Voir par exemple, *Le sexe et l'Occident*, chapitre 14.

²⁵ Sur la seconde révolution sexuelle – Shorter parle abusivement de révolution sentimentale – voir Ed. SHORTER, *Naissance de la famille moderne*, Seuil, 1977, en partie, chapitre III. Dans *Un futur sans avenir, histoire et population*, Pierre Chaunu a raconté, non sans passion, la genèse de cette révolution.

titre que la morale sexuelle stoïco-chrétienne – le néologisme est de Flandrin – met un frein à l'épanouissement de l'individu, voire constitue un danger pour la paix sociale :

Réprimer [la sexualité] équivaut à troubler les fonctions vitales fondamentales non seulement au sens médical, mais de façon tout à fait générale. L'expression sociale la plus importante en est l'irrationalité dans l'action humaine : mysticisme, religiosité, disponibilité pour la guerre, etc.²⁶

En somme, déraison religieuse, violence, militarisme seraient des effets de la répression sexuelle. A ce propos, Reich fait état de ses constatations cliniques. Ses patients lui arrivent inhibés par la culpabilité, la « morale compulsive » du devoir d'abstinence préconjugale ou extraconjugale. Cette « morale ascétique » d'inspiration religieuse avec sa « peur de l'enfer » a fait sombrer des constitutions saines dans la névrose. Le médecin psychiatre estime que l'immense majorité des êtres humains sont névrosés : l'abstinence des adolescents, la monogamie, le « mariage coercitif » (c'est-à-dire comme moyen d'accéder au plaisir sexuel) sont des états qui engendrent la maladie mentale²⁷. Voici en quels termes, Reich fait le procès de l'auteur de *Malaise dans la civilisation* :

L'antithèse absolue entre la sexualité et la culture est un dogme inviolable qui régent la moralité, la culture, la science, la psychologie et la thérapeutique. En tout cela, la psychanalyse de Freud joue certainement le rôle essentiel, car en dépit de ses découvertes cliniques et scientifiques originaires, elle s'en tient fermement à cette antithèse. [...] Le point de vue freudien en philosophie de la culture a toujours été que la culture doit son existence au refoulement de l'instinct. L'idée de base est que les réalisations de la culture sont l'effet d'une sublimation de l'énergie sexuelle.²⁸

Prenant le contre-pied de Freud, Reich estime que la productivité humaine est décuplée par la fréquence et l'intensité des orgasmes, qu'il est faux de prétendre au potentiel créateur de l'énergie sexuelle comprimée.

Se pourrait-il que Reich ait mieux compris Freud que Flandrin ; que ce dernier, sans le savoir peut-être, s'identifiait davantage aux positions reichiennes dont l'influence diffuse s'inscrit dans le pansexualisme de notre temps, dans les thérapies comme dans l'épistémologie régnante, celle par exemple que Margaret Mead proposait dans sa thèse maintes fois rééditée sur l'adolescence à Samoa ? Reich plaide pour une activité sexuelle sans contrainte, ni exigence, chaque fois que s'installe dans l'être humain l'ébranlement intégral annonciateur de la charge pulsionnelle. Dans cette

²⁶ W. REICH, *La révolution sexuelle*, Paris, Christian Bourgeois, (1982), p. 32.

²⁷ *Ibid.*, 54 et ss, 63, 67.

²⁸ *Ibid.*, 54 et ss.

perspective, il serait hasardeux pour les équilibres psychosomatiques de renoncer à la détente orgasmique ; voilà pourquoi la thérapeutique freudienne est tenue pour suspecte : elle agit comme gardienne de la bonne vieille morale ; à la morale stoïco-chrétienne qualifiée de « compulsive » ou « d'obsessive » (pp. 72-74), Reich propose la « régulation selon l'économie sexuelle » (p. 71). Les expériences pédophiles, l'homosexualité, la bestialité sont les rares formes de plaisirs vénériens jugés anormaux, que Reich considère d'ailleurs comme des effets pervers de la société répressive. En dehors de ces limites, le médecin préconise le « rejet de toute norme ». La diffusion du « reichisme » a conduit à des positions extrêmes en matière de libéralisation des échanges sexuels. Beaucoup de contemporains ont de la difficulté à considérer comme possible le rapprochement des êtres humains sans désir de transaction sexuelle. La pansexualité de notre XX^e siècle finissant s'est affirmée au détriment du sentiment d'amitié, a écrit Philippe Ariès ; l'amitié « a même été chargée d'une sexualité inconsciente qui la rend naïvement ou ambiguë ou honteuse. La société la réprouve entre des hommes d'âges trop éloignés : aujourd'hui, *Le vieil homme et l'enfant* de Hemingway, au retour de leur promenade en mer, éveilleraient les soupçons de la brigade des mœurs et des mères de familles »²⁹. Qu'un psychologue professionnel d'ici se soit fait le promoteur de la pédophilie bienfaisante, qu'une journaliste ait été condamnée par le Conseil de presse du Québec pour l'avoir affronté devant les caméras, indique la mesure de notre tolérance en matière de sexualité. Rares sont ceux qui reconnaissent dans la force sexuelle une puissance neutre qui peut aussi détruire le self ou autrui, si la culture ne vient pas harnacher, éduquer la pulsion en vue de la rencontre sexuelle épanouissante, compromise sans la nécessaire maîtrise de soi.

Notre mentalité vénérienne qui inquiétait Philippe Ariès au crépuscule de sa vie, c'est précisément celle qu'on retrouve dans maints ouvrages. Elle agit comme ferment de l'interprétation dans *L'amour en Occident à l'époque moderne* de Jacques Solé (Albin Michel, 1976). C'est dans le même esprit qu'a été écrite l'histoire de la masturbation par Jean-Paul Aron³⁰. Il y aurait bien d'autres exemples à citer seulement dans la pensée historique. En regard de ces œuvres diffusées dans le sillage de la « libération » sexuelle, rares sont les essais qui reconnaissent la valeur de l'abstinence volontaire au nom du Royaume. *Le corps et l'âme* d'Odile Arnold (Seuil, 1984) fait figure d'exception. La mortification des religieuses n'y est pas tournée en dérision, classée comme masochiste, mais perçue comme une valeur positive. Voilà une étude marginale dans le discours historique. La mode, au contraire, consiste à expliquer le choix de l'abstinence définitive à partir de

²⁹ « Réflexions sur l'histoire de l'homosexualité », dans *Communications*, n° 35, Seuil, 1982, p. 62.

³⁰ *Le pénis ou la démolition de l'Occident*, Grasset, 1978.

considérations « profanes ». Les scénarios étiologiques pullulent : peur de l'accouchement ? Peur du pénis pour de jeunes postulantes ayant peut-être vécu des expériences pédophiliques, incestueuses, ou quelque autre violence sexuelle traumatisante ? La laideur physique, la misère ouvrière à laquelle ne pouvait échapper la jeune fille « dans le monde » ne seraient-elles pas des explications à sa réclusion réputée volontaire ? Et si ces choix avaient plutôt été librement consentis par des hommes et des femmes qui croient que Dieu existe et qu'il les appelle au renoncement ? Or pour penser à telle explication, il faut, je pense, non seulement postuler l'existence d'un Dieu qui propose un idéal particulièrement exigeant en régime catholique, mais braver la censure savante, en l'énonçant... Il faut même, pour comprendre, partir du paradigme de la faute, du péché, sans quoi il me paraît difficile de rendre compte de l'expérience religieuse³¹. De ce côté, des travaux commencent à paraître, qui font de l'aveu de la faute, institutionnalisée en régime catholique, généralisée jusqu'à une date récente, autre chose qu'une simple volonté de savoir qui occulterait, comme l'ont prétendu Michel Foucault et Jacques Donzelot, une forme subtile de volonté de puissance³².

Si j'ai tant insisté sur les rapports entre foi religieuse et sexualité humaine, c'est qu'ils constituent la clé de lecture des conduites sexuelles d'autrefois ; c'est du moins ce que j'entends soutenir dans un livre à venir [...] ³³. Il exigera de ses lecteurs une bonne ration de dépaysement, mais c'est à ce prix que nous pouvons comprendre une autre culture que la nôtre.

³¹ « Le drame spirituel du péché et de la justification se situe dans l'homme à un niveau encore plus profond que celui qu'ont exploré, en l'effleurant, nos philosophes du soupçon, à un niveau transpsychologique, qui atteint la structure la plus secrète de l'homme », Henri-Irénée Marrou, dans Jean-Marie MAYEUR, éd., *Crise de notre temps et réflexion chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1978, pp. 450 et ss.

³² Sur l'histoire de la faute et de son aveu, voir Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles*, Fayard, 1983. Parmi les études récentes, le meilleur ouvrage demeure le collectif du GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II*, Paris, Cerf, 1983. Ces ouvrages abordent l'histoire de l'aveu comme cheminement consenti, volontaire humiliation réparatrice. Donzelot et Foucault ont mis en relief la demande d'aveu : DONZELOT, *La police des familles*, Paris, Minuit, 1977. Voir aussi Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, tome 1 : *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976. Je crois que la volonté de savoir répond à la volonté de dire. Qu'il y ait ou non dispositif sacramentalisé de l'aveu ne change guère le fond du problème. La Bible multiplie les énoncés sur la faute et le pardon. Notre XX^e siècle qui a opposé liberté à répression, plutôt que d'accoupler le tandem liberté-responsabilité, ne parvient pas à comprendre l'idée de faute et celle de regret ou de réparation. Les mécanismes individuels (rationalisations) et collectifs (idéologies) de justification visent au contraire à rejeter sur autrui la responsabilité de l'échec. Sur les références à la faute, dans la Bible, voir Henri-Irénée MARROU, « Pour une juste perspective », dans Jean-Marie MAYEUR, éd., *Crise de notre temps et réflexion chrétienne*, Beauchesne, 1978, pp. 450-452.

³³ Serge GAGNON, « Morales d'aujourd'hui, morales d'hier », dans Benoît LACROIX et Jean SIMARD, *Religion populaire, religions de clercs*, I.Q.R.C., 1984, pp. 79-94.

Dans le sillage de la philosophie des Lumières, l'écriture de l'histoire, après Marx et Freud, a donné au phénomène religieux des clés d'interprétation qui supposent l'inexistence de l'objet de la croyance. Les grandes philosophies du refus de la condition humaine jusqu'à Jean-Paul Sartre et Albert Camus ont conforté le paradigme de la mort de Dieu. Cette écologie intellectuelle rend délicate toute tentative de construire une science humaine de la religion qui n'évacue pas l'objet de la croyance. Tant que l'analyse explore les alentours, les causes, les effets présumés de celle-ci, croyants et incroyants n'ont pas de peine à tomber d'accord. Jean Delumeau a fréquemment insisté sur le fait que la science naturelle a épuré le contenu de la foi, fait reculer la religion magique. On pourrait faire de même d'un adage qui avait cours dans les grandes théologies de l'histoire du XIX^e siècle : les nations vertueuses survivront tandis que les peuples « vicieux » périront. Ce que nous savons aujourd'hui de la démographie historique fournit néanmoins les éléments d'explication de la maxime ; la stérilité n'étant pas transmissible, la dissociation plaisir-procréation, poussée à l'extrême, conduit à la mort des collectivités. Voilà une explication logique à un dogme des anciennes théologies de l'histoire. Mais il vient un moment où l'analysant manque de preuves, se trouve démuné de tout enchaînement de causes et de conséquences.

Au reste, le fait religieux n'est pas le seul domaine où le discours étiologique s'étirole rapidement. L'explication fait souvent défaut à l'ensemble des faits culturels. Historien des mentalités, de la psychologie historique, Robert Mandrou a noté « la part descriptive qui tient une place énorme (...) avant toute tentative d'explication »³⁴. Dès que l'on aborde le phénomène humain dans ses dimensions affectives, dans sa pulsion créatrice, le pourquoi cède la place au comment. Pour situer le lecteur de son *Histoire des passions françaises 1848-1945* (Seuil, 1978), Théodore Zeldin tient des propos qui peuvent laisser perplexe quiconque s'épuise à expliquer les contenus culturels : « je vous demande, en me lisant, de suspendre vos exigences habituelles envers l'histoire. Les deux fondements de l'histoire sont la causalité et la chronologie [...] parler des causes veut dire aussi parler des preuves et, pour ma part, je suis incapable de rien prouver quand je discute les intentions, les caractères et les interprétations [...] On ne doit pas oublier le flou qui caractérise inévitablement tout ce qui est humain ». L'auteur poursuit sur l'incapacité d'une quelconque théorie à rendre compte de l'univers passionnel, bien convaincu de ne pouvoir « convaincre les dogmatiques. (...) Les difficultés surgissent, ajoute-t-il mi-sérieux, quand on pense connaître toute la vérité » (pp. 6-7). L'ouvrage fut bien reçu des spécialistes les plus rigoureux. Emmanuel LeRoy Ladurie loua ce

³⁴ Robert MANDROU, « L'histoire des mentalités », dans *l'Encyclopedia Universalis*.

« chef-d'œuvre impressionniste ». Ernest Labrousse, dont la carrière fut consacrée à l'histoire économique d'inspiration marxiste, y est allé de son petit mot d'admiration. En somme, plus l'observation porte sur l'humain, moins elle est méthodique. Peut-on trouver meilleure preuve que l'homme n'est pas seulement un animal raisonnable, mais aussi irrationnel, capable d'imaginer, de sentir, homo ludens/deniens/sapiens ? Edgar Morin, dans *Le paradigme perdu, la nature humaine*, a tranché dans le vif du sujet en postulant que nous en étions encore à l'année zéro des sciences humaines.

Comment saisir, expliquer l'imaginaire, comprendre le sentiment amoureux, familial, religieux, la peur, l'angoisse ? Questions souvent sans réponse, ou presque. Dans l'analyse de la croyance religieuse la difficulté survient lorsque l'on tente de résoudre la question : pourquoi croit-on ? La réponse marxiste est claire, mais simpliste : les inégalités sociales sont la cause de la croyance. Les classes dominées espèrent une vie meilleure, vivant ici-bas une existence aliénée, ne pouvant jouir du fruit de leur travail. Du côté des classes dominantes, le message religieux adressé au prolétariat constitue un tranquilisant efficace qui étouffe la volonté de révolte. Ainsi, la boutade attribuée à Voltaire prend tout son sens : je ne crois pas en Dieu, mais je compte bien que mes domestiques y croient ... ils ne me voleront pas.

Le marxisme réduit l'expérience religieuse à n'être que le reflet de la condition sociale des classes dominées. Voilà certes une dimension historique du fait religieux qu'on ne saurait nier. En 1929, un magistrat du Québec estime les coûts de l'assistance sociale supportés par les communautés religieuses. Le contribuable conclut à des économies considérables pour l'État. Même si les ordres mendiants ne dispensent pas des services aux pauvres, aux infirmes et aux malades, il les estime non moins utiles à la bourgeoisie : « S'ils ne rapportent pas d'argent, (...) ils en assurent la jouissance à ceux qui le possèdent. Ils restent en contact avec les pauvres et la sympathie qui s'établit entre eux ne peut que contribuer à la paix sociale »³⁵. On ne saurait mieux réduire la réalité ecclésiale à une institution de pouvoir [comme on serait tenté de le faire à l'aide d'énoncés idéologiques aussi percutants].

La nouveauté dans l'évolution du rôle de l'Église comme force politique tient aujourd'hui du fait que l'usage de la croyance à des fins de pouvoir n'est plus l'apanage de la bourgeoisie. Henri Marrou a reconnu « cet étrange cléricalisme d'extrême gauche que nous voyons ici et là se manifester aujourd'hui et qui s'intéresse trop exclusivement au rôle qu'on pourrait faire jouer à l'Église, vu l'influence qu'elle continue d'exercer sur une masse non négligeable du corps social, dans les luttes proprement politiques du temps présent. À la limite, on atteindrait un christianisme athée, le même,

³⁵ Cité dans S. GAGNON et René HARDY, *L'Église et le village au Québec, 1850-1930*, Leméac, 1979, p. 29.

– encore qu’inverse – que celui des positivistes d’extrême droite qui, au début de ce siècle, se déclarant étrangers au christianisme, cette « hérésie juive », cherchaient à annexer l’Église catholique, une institution pouvant servir de rempart pour la défense de l’ordre établi »³⁶. C’est ce piège qu’a voulu éviter Jacques Grand’Maison en refusant un engagement politique ; il a écrit un livre pour se justifier : « j’étais devant ce paradoxe incroyable : certains militants qui se foutaient éperdument de la foi, la mienne et celle de bien des Québécois, venaient tout à coup me parler de l’importance d’un chanoine bien connu au Parlement. Quelle ironie de l’histoire : ces gens voulaient utiliser ce qu’ils considéraient comme la partie la plus honteuse de leur identité collective »³⁷.

Cette Église exclusivement définie comme appareil idéologique est souvent la seule qui soit étudiée dans les travaux québécois³⁸, si l’on excepte quelques évocations de la religion populaire. Pourquoi ? Nous pensons que la déclergification, la déchristianisation du Québec est trop récente pour laisser place à une lecture du fait religieux comme communauté de croyants. Les intellectuels d’ici ont encore des comptes particulièrement « douloureux » à régler avec l’institution.

En France, où la mise au rancart de l’Église-pouvoir ne date pas d’hier, l’analyse du fait religieux n’est pas « politisée » comme elle l’est ici. Il serait facile de citer des dizaines d’exemples d’études historiques sereines vis-à-vis de la croyance religieuse. La distinction entre l’étude du sentiment religieux comme caractéristique de groupements humains et l’analyse du fait religieux comme donnée des enjeux sociocritiques ont fait l’objet de formulations nombreuses dans la production historique des vingt dernières années. Il faut espérer qu’avec le temps, feu la chrétienté laurentienne fera germer un regard plus *cool* sur la croyance. En fait, il y a déjà des signes de renouveau. En 1981, Jean-Paul Bernard disait son heureuse satisfaction de ce que les études du phénomène religieux prenaient au Québec un ton plus en accord avec la visée scientifique. Recensant les communications d’un congrès de la fin des années 1970, il notait une rupture avec le style épique : « comme si le sort même de la religion aujourd’hui avait favorisé le développement de l’esprit critique. En ce sens, je me demande, poursuivait-il, si le style épique ne risque pas maintenant de se manifester, par exemple, plutôt dans l’histoire nationale, dans l’histoire du syndicalisme et du mouvement ouvrier, dans l’histoire de la condition féminine. Vieux problème de la « science » et de la foi, de la science et de l’action. Sacrilège de le rappeler, ou à tout

³⁶ Jean-Marie MAYEUR, éd., *op. cit.*, pp. 451s.

³⁷ *Une foi ensouchée dans ce pays*, Leméac, 1979, p. 38.

³⁸ Nicole LAURIN-FRENETTE et Louis ROUSSEAU, « Les centres de la régulation : essai sur les rapports entre l’Église et l’État dans l’histoire québécoise », *Sciences religieuses*, été 1983, pp. 247-72 illustrent bien cette dominance.

le moins question inopportune. Et pourtant il est là et conditionne le choix des domaines de recherche et les interprétations. Foi dans la religion, foi au progrès, foi dans l'homme, foi dans la mission historique du prolétariat. Car si l'histoire est affaire de méthode ou de métier, c'est aussi affaire de sens »³⁹. La conversion dont parle Bernard est loin d'être achevée. Je souhaite avec d'autres qu'elle nous ramène à une juste perspective en matière d'analyse de la culture religieuse. [J'écrirais aujourd'hui des rapports entre religion et culture]

[...]

Comme le marxisme a permis de repérer les usages sociaux de la religion, le discours « psy » a éclairé, au sein même des Églises, ce qui apparaît relever de la pathologie de ce qui s'inscrit dans le sillage de la folie volontaire de la croix. Tel prêtre âgé du début du XIX^e siècle raconte à l'évêque, sous le coup d'émotions suscitées par l'opposition de ses paroissiens, qu'il est « électrisé » par la Sainte Trinité. Dans une courte biographie du personnage, j'ai assimilé cette intervention divine à une lubie, fruit d'une intense charge émotive, coordonnée à une volonté plus ou moins consciente de disculpation. Ce faisant, je me suis référé à la notion d'équilibre mental pour qualifier l'extase trinitaire du bon curé. Je ne saurais en dire autant des porteurs de silice des siècles passés. Ce qui est insensé pour les contemporains pouvait avoir du sens pour les générations dont nous sommes les descendants.

Des lieux, des personnages peuvent disparaître sans ébranler la foi de l'analysant croyant. La grande thèse de Robert Mandrou qui consigne la « disparition » du diable dans [l'esprit des juges instruisant] les procès de sorcellerie⁴⁰ n'a pas dû faire perdre la foi à beaucoup de théologiens. De même pour l'histoire plus récente du purgatoire (Jacques Le Goff), qui serait apparu vers le XII^e siècle et aurait disparu vers le milieu du XX^e. Ces lieux et ces personnages devenus imaginaires, comme les limbes et l'ange gardien de notre enfance, ne mettent pas en cause l'existence de Dieu. Or c'est Dieu lui-même qui est considéré comme un être imaginaire dans ce que j'ai nommé l'épistémologie régnante. Voilà pourquoi celle-ci rend difficilement compte du sentiment religieux.

Le Dieu imaginaire des épistémologies contemporaines fait penser aux malades imaginaires d'autrefois. Si on ne les croyait pas réellement malades, c'est qu'on ne savait pas de quoi ils souffraient réellement. Ainsi de l'absence...

³⁹ *RHAF*, vol. 35, n° 3, décembre 1981, p. 429.

⁴⁰ *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, Paris, Plon, 1968.

Après-propos

« Dieu se cache dans l’imaginaire, la partie la plus foisonnante de notre être », a écrit le romancier Yann Martel, converti au christianisme (Cité dans *Le Soleil*, 24 août 2003, p. B2.). Or, que Dieu soit imaginé ou qu’il existe réellement ne suscite plus guère de frictions entre les historiens croyants, agnostiques ou athées.

J’ai publié *Mourir* – je l’avais confié à Fernand Dumont – dans la crainte d’être excommunié par la communauté savante. Mes appréhensions étaient d’autant plus grandes que le dernier chapitre de ce livre hybride rompait avec la science historique. L’historien, ai-je écrit en introduction, n’a pas à trancher si c’est l’homme qui a créé Dieu, ou si c’est Dieu qui a engendré l’homme. Il doit pourtant rendre compte des effets de la croyance sur les attitudes et les comportements. Le livre fut assez bien accueilli par la critique savante, mis à part un compte rendu sévère, et peut-être mérité, de Jacques Maître. Mon amie Louise Dechêne l’a lu d’une traite, m’a-t-elle dit, captivée peut-être par l’aspect volontairement *thriller* de l’écriture. Nos échanges sur Dieu, m’a-t-elle confié plus tard, lui ont fait soutenir une interprétation inusitée en histoire socio-matérielle dans *Le partage des subsistances* (Boréal, 1994, p.138s.) : tentés de confondre leurs intérêts privés et ceux de l’État, certains fonctionnaires de la Nouvelle-France ont résisté à des gestes malhonnêtes par peur du Dieu justicier.

L’excommunication appréhendée a failli venir lorsque le manuscrit de *Plaisir d’amour* a été présenté aux organismes subventionnaires. L’éditeur n’a pas reçu d’aide et mes pairs m’ont affublé des quolibets anticléricaux ou antireligieux d’usage. Leur ignorance du sujet, les rapports entre sexualité et religion, n’était pas la moindre faiblesse de leur critique. Les critiques généralement favorables, dont une signée Marcel Bernos, spécialiste du sujet, dans les *Annales* (qui ont aussi bien reçu *Mariage et famille* en publiant un compte rendu de Martine Segalen) ont mis du baume sur mes blessures.

L’histoire religieuse a beaucoup évolué depuis un quart de siècle. On peut écrire désormais sans livrer bataille pour ou contre Dieu. Les choses n’étaient pas aussi inoffensives avant le triomphe de la modernité laïque. Il faut pourtant regretter le peu d’égards pour cette nouvelle histoire à l’école⁴¹ et dans les médias.

⁴¹ Lucia FERRETTI, « Les religions et les Églises dans quelques manuels d’histoire nationale de niveau secondaire IV », *Bulletin de la Société canadienne d’histoire de l’Église catholique*, 10, 1, janvier 2000, p. 4-7 ; Brigitte CAULIER, « De la Providence au silence : Les faits religieux dans le programme et les manuels d’histoire nationale du secondaire au Québec », *Les Cahiers de l’Institut Catholique de Lyon*, 32, (2002), p. 71-94.