

LE CATHOLICISME

Raymond Lemieux

PLUS QU'UNE simple question religieuse, le catholicisme romain représente au Québec une *question de culture* (R. Lemieux, 1990). La très grande majorité des Québécois adultes s'en réclament, quelle que soit leur fidélité à l'égard des pratiques et croyances que préconise l'Église. Mais, malgré sa présence remarquable dans l'histoire, sa vitalité contemporaine et le caractère pluriel de sa composition interne, cette tradition est-elle vraiment *bien* connue ?

AMBIGUÏTÉS ET DÉFIS DE LA TRADITION CATHOLIQUE

Être *très* connu ne signifie pas nécessairement être *bien* connu. À la fin du XIX^e et dans la première moitié du XX^e siècle, le catholicisme officiel, par ses prêtres, religieux et religieuses, a disposé de nombreux moyens d'expression et d'influence. La connaissance de sa réalité s'est alors largement déployée, mais elle l'a fait presque exclusivement sous forme d'*autointerprétation*, mise au service des institutions catholiques elles-mêmes. L'ébranlement culturel du milieu du XX^e siècle a signé la fin de l'unanimité (Pelletier, 1960). Les anciens discours sont devenus impuissants à mobiliser les Québécois et le catholicisme lui-même a été soumis à une critique massive, non toujours dénuée de préjugés. Certes, des analyses nombreuses ont continué d'être produites au sein de ses institutions, mais leur influence a rarement dépassé le cercle de plus en plus restreint de leur milieu interne. Malgré leur pertinence, malgré leur parti pris pour une conscience sociale renouvelée (pensons ici aux œuvres gigantesques d'un Fernand Dumont et d'un Jacques Grand'Maison)¹, elles n'ont pas réussi à combler le fossé grandissant entre la culture catholique

1. Les publications de ces deux auteurs sont nombreuses et couvrent plus de trente ans de travail de chacun. Signalons, pour en fonder la représentativité, d'une part les travaux de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église (CÉLÉ, 1971), dite plus souvent *Commission Dumont*, qui a fait le point sur le christianisme québécois des années soixante-dix, et d'autre part ceux réalisés par l'équipe animée par Jacques Grand'Maison dans les années quatre-vingt-dix (Grand'Maison *et al.*, 1992).

vivante et la culture publique des Québécois, de plus en plus sécularisée et tributaire d'autres cadres, d'autres influences.

Réduit à la sphère de la vie *personnelle*, à l'instar de tout ce qui est de l'ordre des croyances et des attitudes religieuses, le catholicisme souffre en conséquence d'une image incertaine. Perçu comme un incontournable de l'identité des Québécois, son héritage est souvent jugé ambigu, sinon encombrant. Célébré comme porteur d'un sens intime, sa légitimité sur la scène sociale est réduite et contestée. Pratiqué avec des intensités très variables et selon des modes divers, ses consignes sont peu ou mal intégrées à la vie quotidienne, parfois incomprises de ses fidèles eux-mêmes. Tout cela en fait une réalité complexe, soulevant plusieurs problèmes spécifiques pour qui prétend l'approfondir, tant de l'extérieur que de l'intérieur.

Signalons d'emblée deux types de jugements rapides qui trop souvent biaisent le regard. Le premier, en rapport au passé, fait du catholicisme le facteur majeur, sinon unique, des blocages et retards (réels ou supposés) de l'accès du Québec à la modernité. Dans une lecture globale et sans nuance, la « grande noirceur » devient alors le signifiant-clé d'un discours dans lequel le fantasme du cléricanisme tient lieu d'interprétation universelle, oblitérant d'autant l'histoire vérifiable. L'axiome de cette lecture pose que le catholicisme a dominé l'histoire québécoise pour y opprimer les désirs, les volontés et les initiatives des citoyens, non seulement en ce qui concerne la morale, privée ou publique, mais aussi l'économie, la politique et l'éducation. Le jugement intempestif de Lord Durham à l'égard des Canadiens français, ce jugement proféré « pour leur plus grand bien² » aux lendemains des révoltes de 1837-38, semble intériorisé au point qu'il tient encore lieu d'analyse : « peuple sans histoire et sans culture ».

Les œillères ainsi imposées au regard sur le passé conditionnent aussi la perception du présent. Les jugements à l'égard de celui-ci deviennent alors eux-mêmes globaux : depuis la Révolution tranquille, le Québec serait enfin sorti de l'obscurantisme. Par la magie de la sécularisation, les Québécois d'aujourd'hui se passent des scrupules de leurs ancêtres. Le progrès technique, la science, la liberté personnelle et, surtout, économique, leur assurent un devenir radieux, émancipé de toute contrainte puisque le sens en est clair : réussir, produire, consommer. Les vestiges de leur catholicisme d'antan représentent, au mieux, une nostalgie patrimoniale, peu importante pour le présent et de peu d'intérêt pour l'avenir.

Ainsi marquée, la connaissance du catholicisme québécois est tributaire d'un important déficit épistémologique. Aussi, le premier défi de son étude consiste-t-il à tenter de mettre en lumière sa *relativité* historique et culturelle, c'est-à-dire ses *limites*

2. Voir *Le rapport de Durham*, traduction et introduction de Denis Bertrand et d'Albert Desbiens, Montréal, L'Hexagone, 1990, 317 p.

mais aussi ses *fécondités*, renvoyant elles-même à la relativité de la culture dans laquelle il a pris place. Signalons simplement quelques chantiers historiques et sociologiques qu'ouvre une telle perspective.

POUR UNE HISTORIOGRAPHIE COMPRÉHENSIVE

Il faut distinguer d'abord l'histoire du catholicisme *canadien-français* et celle du catholicisme *québécois* proprement dit. La première appellation renvoie à l'amplitude de l'implantation traditionnelle d'un peuple *catholique et français* en Amérique du Nord. Elle dépasse de beaucoup le territoire et les institutions politiques du Québec contemporain. La seconde doit être réservée à l'histoire plus récente, quand le catholicisme a été mis en demeure de redéfinir sa présence au Québec en conséquence des mutations culturelles du milieu du XX^e siècle. L'une et l'autre introduisent à des terrains très riches mais nous nous attarderons ici à la seconde. Des travaux de synthèse ont commencé à mettre en lumière les traits majeurs de ces évolutions. Notons en particulier *l'Histoire du catholicisme québécois* publiée sous la direction de Nive Voisine (Hamelin, 1984 ; Hamelin et Gagnon, 1984 ; L. Lemieux, 1989). D'autres travaux, visant un plus large public (Hamelin (dir.), 1995 ; R. Lemieux et Montminy, 2000), les mettent aussi en lumière³.

Les premiers signes de la modernité québécoise remontent au milieu du XIX^e siècle, quand les problèmes d'urbanisation, de migration et d'accès à la pensée *libérale* ont accompagné la montée d'une petite et moyenne bourgeoisie nationale au Canada français. Mais le XIX^e siècle lui-même s'est trouvé en cela tributaire de l'événement incontournable qu'a représenté la Conquête britannique au XVIII^e siècle. Avant cette conquête, la colonie française vivait toujours selon des modalités politiques, culturelles et religieuses reproduisant les problèmes et les dynamismes de la métropole. Il importe de bien caractériser ces différentes périodes : le catholicisme vécu sous le Régime français, en Acadie et sur les rives du Saint-Laurent, puis celui de l'après-Conquête jusqu'au milieu du XIX^e siècle, puis celui d'un renouveau de ferveur, bientôt triomphant, dans la deuxième moitié du XIX^e et la première moitié du XX^e siècle, représentent des conjonctures religio-culturelles différentes. Leur exploration critique exclut d'emblée les jugements monolithiques. Il va sans dire qu'il en est de même des années de la Révolution tranquille (1960-1970) et de la fin du XX^e siècle.

Le catholicisme d'État de l'époque française laisse encore beaucoup de questions ouvertes, dont celle de l'influence protestante (ou de son refoulement) à la naissance de la colonie et celle de la place effective qu'y ont tenue les institutions et les personnages catholiques, en ce qui concerne notamment les transactions politiques de l'Église. La lecture de l'histoire effectuée pendant la première moitié du XX^e siècle a

3. Voir également, par exemple, Ferretti, 1999.

volontiers idéalisé les « fondateurs » et sublimé leur idéal religieux. Lié au dynamisme de la Réforme catholique qui travaillait la France religieuse de l'époque, alors même que finissaient de la déchirer les guerres de religion, que le jansénisme et le gallicanisme la tiraillaient et qu'elle affrontait l'absolutisme royal, cet idéal ne s'est pas imposé ici sans luttes. Les Marie de l'Incarnation⁴, François de Laval, et autres grandes figures du dix-septième siècle, plutôt que de se contenter d'explorer la colonie et de l'exploiter, suivant les intérêts dominants de la métropole, ont commencé à l'*habiter* véritablement. Quelle dialectique s'est alors installée entre cet art de l'*habitation* et les entreprises d'*exploration* que d'autres figures, notamment les jésuites, ont également illustrées? Comme le note Pierre Nepveu (1998, p. 27): « Le moment des découvertes est souvent trompeur: le paysage s'y donne comme un champ infini de possibilités, on le traverse comme l'a fait Jacques Cartier, dans une sorte d'enchantement et d'avidité sans cesse comblée. Mais bien vite, dès qu'il faut s'arrêter et s'installer, c'est tout ce qui manque qui apparaît soudain sous un jour impitoyable. » Les difficultés de l'*habitation* du pays, les rapports de force entre l'idéal catholique et les aspirations coloniales, l'antinomie entre la quête d'un *nouveau monde* pour y vivre pleinement un idéal religieux⁵ et le colonialisme marchand obsédé par l'exploitation des richesses naturelles, l'incompatibilité entre le catholicisme de cour et les aspirations à l'authenticité pastorale n'ont-ils pas donné lieu, ici aussi, à des débats et à des choix? La socio-histoire du catholicisme du Régime français est encore largement à faire. Sans doute fournira-t-elle des clés importantes pour mieux comprendre les attitudes et comportements de la population quand sont survenues, plus tard, les guerres de conquêtes et leurs conséquences.

On sait que le Traité de 1763, légitimant l'installation d'un nouveau gouvernement colonial, anglais et officiellement antipapiste, puis d'une nouvelle population de mentalité bourgeoise et entrepreneuriale, a laissé l'Église catholique dans un état d'assez grande pauvreté: beaucoup de ses leaders sont partis avec ceux dont les intérêts effectifs résidaient dans la métropole plutôt que dans la colonie. Pauvre en nombre et en ressources intellectuelles, souvent missionnaire plutôt que résidentiel, œuvrant auprès d'un peuple dispersé sur un immense territoire, son clergé a pourtant été amené à fournir l'encadrement naturel de la population. Dès lors s'est développée une *histoire politique du catholicisme québécois*, histoire faite non seulement de négociations avec les institutions coloniales, mais impliquant des transactions entre des *forces* sociales plurielles: l'Église catholique romaine, le gouvernement colonial, la bourgeoisie anglo-protestante et le peuple canadien-français. Si la politique officielle oscille entre l'arro-

4. À propos de laquelle les études connaissent un renouveau remarquable, notamment à travers le Centre Marie-de-l'Incarnation de Québec et son répondant de Tours, en France.

5. Comme les Puritains ou encore les disciples de William Penn, au sud, qui ont aussi cherché, à la même époque, à *inventer* un monde libéré des compromissions et corruptions du Vieux Monde.

gance et la crainte des révolutions, la bourgeoisie de son côté s'intéresse au commerce et à l'industrie, et le peuple, disséminé sur ses terres ou massé dans les villes naissantes, est à la fois *client*, *main-d'œuvre* et *citoyen*. Devenue porte-parole de ce peuple auprès des autres instances, l'Église trouvera dans ce rôle une reconnaissance à la fois originale et ambiguë. Le catholicisme portera au monde l'identité canadienne-française. Il en trouvera prestige et pouvoir mais sera aussi, par le fait même, instrumentalisé.

Certes, une telle situation politico-religieuse n'est pas exclusive au catholicisme québécois. D'autres cultures l'ont expérimentée, quand des identités minorisées ont trouvé dans une confession religieuse les modes majeurs de leur expression. Quoi qu'il en soit, les transactions entre le peuple et l'institution d'encadrement que représente l'Église du XIX^e siècle fournissent d'importantes questions aux socio-historiens : comment la vie du clergé, matérielle tant que spirituelle, s'organisait-elle (Savard, 1980) ? Quelle morale, quelles disciplines structuraient les rapports entre le clergé et le peuple (Gagnon, 1993, 1990 ; Gagnon et Hardy, 1979) ? Les quelques études menées jusqu'ici entr'ouvrent un domaine plein de richesses.

La question du « réveil » catholique du dix-neuvième siècle (Rousseau, 1995) a soulevé maints débats et suscité de remarquables monographies, notamment un atlas historique régional récent (Rousseau et Remiggi, 1998). Il ne manque donc ni de sources ni d'hypothèses de travail pour en continuer l'investigation, tant en termes de structures ecclésiastiques, de pratiques religieuses (officielles et officieuses), de techniques d'action (par exemple, la prédication), d'implantation d'institutions d'enseignement, de santé et de services, de vie religieuse et de mobilisations populaires. Le dynamisme catholique a ainsi donné lieu, au Canada français comme dans d'autres régions du monde (pensons notamment à la France post-révolutionnaire), à de nombreuses fondations nouvelles. Beaucoup d'entre elles suscitent aujourd'hui des thèses présentant une richesse remarquable en termes de connaissance du patrimoine québécois, culturel aussi bien que religieux. Retrouver les figures créatrices qui ont marqué un contexte culturel donné est toujours une aventure palpitante, parce que ces figures, pour peu qu'on les scrute avec un certain esprit critique, révèlent non seulement la fécondité et les limites d'un homme ou d'une femme en particulier, mais de tout un milieu, avec ses aspirations et ses blocages. La biographie historique est ici un genre encore riche en promesses.

Le dynamisme du XIX^e siècle explique pour une bonne part le triomphalisme dont le catholicisme du tournant du XX^e siècle a été accusé. Celui-ci mérite aussi des études critiques. Quel rôle le catholicisme québécois a-t-il joué dans les grands débats qui ont animé les scènes politique, intellectuelle, sociale et culturelle du Québec ? Comment s'est-il comporté lors des efforts de guerre, dans les crises de l'entre-deux-guerres (notamment lors de la Grande Dépression), dans l'après-guerre (soit, de 1945 à 1960) ? Comment a-t-il réagi à l'urbanisation ? Comment a-t-il traité les classes populaires urbaines ? Toutes ces questions représentent autant de

lieux significatifs dans l'accès du Québec à la modernité, parfois surprenants par les paradoxes qu'ils recèlent (voir notamment les travaux de Paul-André Turcotte (1988) concernant l'enseignement public des frères éducateurs, ou la thèse de Jacques Brodeur (1996) sur l'enseignement de l'agriculture par les cisterciens). De telles études précises, rigoureuses tant sur le plan historique que sociologique, sont importantes pour la construction même de l'identité québécoise contemporaine. Certains personnages et événements de cette époque donnent aujourd'hui lieu à la controverse dans l'interprétation d'un contexte dont les choix idéologiques étaient souvent loin d'être clairs et transparents. Nous ne reviendrons pas ici sur les thèses et antithèses qui concernent, par exemple, le chanoine Groulx (Delisle, 1992), ou le rôle de l'Église dans certaines crises comme la grève de l'amiante en 1949, dont Hélène David (1969) a montré l'importance. Soulignons simplement la pertinence de ces débats eux-mêmes. L'étude du syndicalisme (Rouillard, 1980), comme celle de l'ensemble des « secteurs sociaux » touchés par l'histoire controversée de l'action catholique spécialisée (Clément, 1972), celle également de l'*intelligentsia* laissent entrevoir des lieux de débat insoupçonnés qu'un numéro récent de la revue *Société* (1999) a commencé à inventorier. La révolution culturelle des années soixante n'est pas née toute seule. Plusieurs de ses idées maîtresses étaient déjà discutées dans les milieux catholiques militants depuis un certain nombre années.

Les années soixante, lourdes de symboles dans l'imaginaire québécois contemporain, méritent aussi beaucoup d'attention. Le sociologue Léon Dion (1967) a bien établi le contexte idéologique de certaines décisions prises à l'époque, notamment en ce qui concerne la mise en place du ministère de l'Éducation du Québec. Mais il est évident que l'histoire du catholicisme de ces années, inextricablement marquée par les ébullitions conjointes (et concurrentes) de Vatican II et de la Révolution tranquille, signant le renouveau autant que l'effondrement des anciennes structures (R. Lemieux, 1996 ; R. Lemieux et Montminy, 2000), ouvre d'immenses chantiers, notamment en ce qui concerne la vie religieuse, l'évolution des croyances et des modes de participation à l'Église, la structure des communautés paroissiales, la transmission de la tradition, etc.

L'INSCRIPTION SOCIALE DU CATHOLICISME CONTEMPORAIN

Le discours commun à propos du catholicisme est tributaire d'une image de marque que ses représentants véhiculent volontiers : celle de l'unité. Il ne faut pas s'y laisser prendre. Si les institutions catholiques semblent fortement centralisées et contrôlées par Rome, elle cachent souvent en cela les tensions qui les travaillent, tensions qui sont la condition même de leur dynamisme. Souvent paradoxal, le pluralisme interne du catholicisme possède plusieurs formes, même au plan local : il peut être ethnique, social ou proprement religieux (R. Lemieux, 1999). À Montréal, désormais, les célébrations liturgiques se déroulent en de nombreuses langues. Il manque

cruellement d'études sur la vie et l'organisation des communautés catholiques anglophones, italophones, lusitophones, parmi les principales, visant à mettre en lumière non seulement leurs spécificités culturelles et démographiques mais les créativités pastorales originales dont elles font preuve (modes de transmission et d'éducation, organisation du leadership religieux, etc.). D'autre part, contrairement à d'autres types d'organisations qui excluent systématiquement ceux qui ne se conforment pas à leurs normes, quitte à réduire en conséquence le nombre de leurs membres, le catholicisme vise l'universalité. Aussi ses institutions pratiquent-elles souvent le pragmatisme. Depuis une cinquantaine d'années, la théologie catholique a même mis au point un concept-clé qui lui permet de comprendre et de valoriser certains aspects de cette diversité : l'*inculturation* qui « vise à naturaliser l'Église dans chaque pays, région ou secteur social, dans le plein respect du caractère et du génie de chaque collectivité humaine » (Carrier, 1987, p. 147). Tentons de saisir quelques questions socio-historiques posées par cette dynamique interne.

Au XIX^e siècle comme au XX^e, se juxtaposent constamment, au Canada français et au Québec, un catholicisme officiel, magnifié par la force de ses institutions, et un catholicisme populaire moins visible, parfois caché, souvent toléré, avec lequel les institutions officielles doivent transiger dans la quotidienneté.

L'étude de la *religion populaire* a connu ici un remarquable essor dans les années soixante⁶. Quelques noms l'ont particulièrement illustrée soit par les monographies (Lacroix, 1980), soit par les colloques et ouvrages collectifs (Lacroix et Boglioni, 1972 ; Lacroix et Simard, 1984), ou encore par les outils de recherche qu'ils ont rendus disponibles (Lacroix et Grammond, 1985). Dans un des livres que nous venons de citer, Michel Meslin (1972, p. 5) en résume l'importance et les fondements : « Les religiosités populaires correspondent [...] au désir de l'homme de nouer avec le divin des relations plus simples, plus directes, plus immédiatement rentables » que les religiosités officielles. Elles permettent de faire l'économie des constructions savantes qui s'attachent à la recherche de pureté du sentiment religieux et d'authenticité des pratiques. Elles relèvent, en cela, d'une « curiosité proprement humaine envers le monde du sacré » (*ibidem*). C'est pourquoi elles ont tendance à proliférer, même dans les sociétés qui se veulent sécularisées, et échappent d'autant aux contrôles des institutions officielles. Elles produisent alors autant sous forme de légendes, de croyances, de rites et de pratiques plus ou moins spontanés, parfois ambigus dans la mesure où s'y retrouvent des influences diverses, des traditions étrangères, et une certaine recherche d'efficacité garantie qui jouxte la magie.

Les transactions entre religion populaire et religion officielle fournissent un champ inépuisable d'observations, tant aux historiens qu'aux sociologues. Les premiers s'attarderont au dépôt des religiosités populaires dans le patrimoine culturel :

6. Voir également à ce sujet, dans ce collectif, l'article de Pierre Boglioni.

pensons par exemple aux crois de chemin auxquelles se sont attardés John Porter et Léopold Désy (1973), ou encore aux pèlerinages, dont la gestion se situe souvent à la frontière de la religiosité officielle et de la religiosité populaire, étudiés entre autres par Benoît Lacroix et Pierre Boglioni (1981) et, pour le principal des lieux de pèlerinage au Québec, Sainte-Anne-de-Beaupré, par Anne Doran-Jacques (1979). Mais il n'y a pas que des manifestations de masse dans la religiosité populaire. On y trouve aussi beaucoup de pratiques individuelles, privées, sans ostentation, telle la prière, par exemple, qui prend aujourd'hui les formes les plus diverses, ou la recomposition personnelle de l'univers des croyances.

Les religiosités populaires, comme les officielles, ont été mises « au péril de la modernité » (Lapointe, 1988). Cela ne les a pas menacées de disparaître mais elles en ont connu des transformations radicales. Les influences les plus diverses les traversent désormais, diffusées par les médias de masse et favorisées par le développement du marché mondial des biens culturels. Le contexte et le sens des lieux de pèlerinage catholiques, par exemple, se transforment quand ils s'intègrent à des circuits touristiques et commerciaux. Cela oblige les institutions catholiques à développer des visées nouvelles, pour accueillir une extraordinaire diversité de demandes à leur égard.

Les religiosités populaires, en cela, représentent un des lieux majeurs d'échange entre la *tradition* et le *monde*. Elles traduisent la multiplicité concrète des modes selon lesquels une religion comme le catholicisme est *intériorisée* par les sujets qui s'y rapportent, des sujets qui, par ailleurs, ne se définissent pas seulement en tant que catholiques mais appartiennent également au *monde* et en intériorisent également les influences multiples. Dans la modernité québécoise de la fin du XX^e siècle, la *dérégulation* du religieux populaire est devenue générale. Chacun a désormais accès, dans l'intimité même de son foyer, à des images et des propositions de valeurs dont le contrôle échappe aux institutions de la tradition. La culture catholique des cinquante dernières années, auparavant réglée par les clercs, a subi un choc violent par cette confrontation à d'autres autorités, se référant à d'autres systèmes de légitimité. Certes, le fidèle ne se convertit pas à une nouvelle croyance du seul fait qu'il en reçoit le message. Il est cependant amené à en accepter la plausibilité. Et, dès lors, même quand il réagit négativement à cette intrusion dans son univers intime, celui-ci en est transformé.

Tout reste à faire en ce qui concerne l'étude des transactions, métissages, apories et rapports de force qu'impliquent ces nouvelles régulations. Là où les représentations religieuses des Québécois semblent homogènes parce qu'elles sont massivement rapportées à un catholicisme nominal — 86 % de la population québécoise se disant toujours catholique au recensement de 1991 —, nous savons cependant que ces représentations sont désormais plurielles, indépendamment même des origines ethniques dont on fait trop souvent l'origine unique du pluralisme. Nous savons

aussi que cette *nébuleuse* du croyable repose sur des règles qui lui sont propres (R. Lemieux et Milot, 1992). Un immense champ de travail reste là en friche. Tout n'est pas dit, en effet, quand on a saisi cette pluralité des croyances des Québécois. Quels sont les mécanismes particuliers de son développement ? Quelles transactions s'activent entre ses pôles d'influence ? Quelles principales configurations des itinéraires de sens cela détermine-t-il (R. Lemieux, Bouchard, Meunier et Montminy, 1993 ; Michel, 1993) ? L'étude du catholicisme ne peut ignorer ces questions qui, certes, dépassent la compétence spécifique de ses institutions mais déterminent pourtant leur action.

Les fidèles catholiques, en effet, sont confrontés à — et parfois séduits par — la pluralité des offres contemporaines de sens. Il y a pas nécessairement de concordance, aujourd'hui, entre les *croyances catholiques* et les *croyances des catholiques*. Se dessine ainsi une problématique inédite de l'*identité* d'une appartenance religieuse dont les frontières sont devenues poreuses, oscillant entre des extrêmes : d'une part la masse des « catholiques » nominaux, ayant plus ou moins oublié dogmes et pratiques, sans solidarité véritable — et parfois agressifs — à l'égard des engagements qui pourraient leur être demandés, mais facilement scandalisés par les évolutions d'une institution dans laquelle ils ne se reconnaissent plus ; d'autre part les militants réellement impliqués, capables de générosité engagée, mais souvent blessés par le peu de cas donné à leur opinion. Cette extrême diversité des appartenances, au Québec, forme désormais un espace problématique incontournable, tant pour les études qui s'intéressent au catholicisme de l'extérieur que pour celles qui cherchent à comprendre son évolution de l'intérieur, dans une démarche *ecclésiologique*.

Les défis que rencontre l'étude du catholicisme, à ce niveau, sont tributaires de ceux que doit affronter le catholicisme lui-même dans le monde contemporain. D'une part il doit apprendre à tenir une parole sensée, traduisant le meilleur de ses traditions, dans un espace public qu'il ne domine plus et dont la mise en scène lui échappe le plus souvent. En ce sens, se profile un champ de recherche encore mal balisé, mais qu'on soupçonne immense, tant pour ceux qui s'intéressent à une sociologie politique de la religion que pour ceux qui, en théologiens, sont préoccupés par les manifestations de la foi dans la culture. Ce champ concerne tout ce qui relève de la place de la religion dans le débat public. Il implique toute la vie de l'Église, et non simplement la place de cette dernière dans le système d'éducation. Non seulement le concept de *transmission*⁷ de la tradition y est en jeu, mais également celui d'*intelligence* de l'expérience religieuse. Cela se répercute en questions de fond tant d'ordre anthropologique (dans le champ de l'éducation notamment) que théologique. D'autre part, l'expérience religieuse, la catholique comme les autres, ne peut se réduire à une expérience *privée*. La religion représente « l'établissement, à

7. Voir à ce propos l'article de Robert Mager dans le présent collectif.

travers l'activité humaine, d'un ordre sacré englobant toute la réalité », selon les mots de Peter Berger (1967, p. 94). Les cultures contemporaines, comme les autres, exigent que l'expérience religieuse soit transparente à l'opinion publique. Les questions que pose la place du catholicisme dans la culture se répercutent alors en autant de problèmes concernant la nature même de la démocratie et du débat public. À cause de la rapidité avec laquelle la sécularisation de la vie publique s'est imposée, au Québec, on y est en présence d'un véritable laboratoire, exigeant que toutes les institutions développent un nouveau regard, sur elles-mêmes et sur les autres. Si les analyses externes des réalités catholiques peuvent mettre à jour certaines conditions fondamentales à ce nouveau regard, l'analyse interne, la production d'une *ecclesiologie* originale, est, là aussi, essentielle⁸.

*

Le clérico-conservatisme qui a dominé les productions intellectuelles du Québec de la première moitié du siècle a fait en sorte que les réalisations catholiques y ont été magnifiées et idéalisées, c'est-à-dire présentées de façon telle que les débats en ont souvent été évacués, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église. Les héritiers de la Révolution tranquille ont eu tendance à prendre le contre-pied de cette lecture. Dans l'obsession de fonder leur propre légitimité (à l'instar des clercs qui fondaient la leur dans le panégyrique), ceux-ci ont eu tendance à remplacer l'hagiographie par le dénigrement. Il faut donc revenir à la considération d'une réalité qui est bien rarement toute noire ou toute blanche, mais le plus souvent marquée d'une grisaille toute humaine... Entre la complaisance et la diffamation, n'y a-t-il pas place pour des analyses critiques qui mettent en lumière à la fois les fécondités et les limites d'une tradition aussi présente dans une culture ?

Malgré la réduction de sa visibilité sociale et de ses pouvoirs, le catholicisme québécois est pourtant aussi, à certains points de vue, une religion *en émergence* (R. Lemieux et Meunier, 1993). L'étude de la diversité des appartenances en son sein, celle des modes selon lesquels ses traditions tentent de se dire dans le monde contemporain, devraient aussi fournir des problématiques inédites concernant la vitalité même des quêtes de sens dans le monde contemporain, cette *vitalité paradoxale* (R. Lemieux et Montminy, 1992) qui à la fois déborde des institutions et actualise le meilleur de leur tradition.

L'intelligence historique et sociologique, ici plus qu'ailleurs, doit prendre conscience de sa responsabilité, exigence à la fois de rigueur et de vérité, qui consiste à rendre les réalités humaines à leur relativité. Dès lors, loin de faire du catholicisme

8. Nous devons saluer en cela la formation, à l'U. Laval, de la Chaire M^{gr}-de-Laval ayant pour objet l'inscription de la foi dans la culture.

un objet d'étude sans intérêt, les conjonctures contemporaines rendent cette étude nécessaire pour comprendre l'évolution culturelle du Québec, tout en imposant à ceux qui s'y adonnent des défis méthodologiques et épistémologiques parmi les plus importants.

Les pages qui précèdent n'ont certes pas la prétention de tout dire à ce propos. Elles ne font qu'en esquisser le territoire.

Bibliographie

- BERGER, Peter, 1967, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday & Company, 1967, 229 p. Traduction française: *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971, 287 p.
- BRODEUR, Jacques, 1996, « Du cultivateur religieux au producteur gestionnaire: rupture ou mutation? Les cours à domicile de l'Union Catholique des Cultivateurs (UCC) 1929-1968 », thèse de doctorat (sciences de la religion), U. de Montréal, 237 p.
- CARRIER, Hervé, 1987, *L'Évangile et les cultures*, le Vatican et Paris, Libreria Editrice Vaticana et Médiaspaul, 276 p.
- CÉLÉ (Commission d'étude sur les laïcs et l'Église), 1972, *L'Église du Québec, un héritage, un projet*, vol. 0, Montréal, Fides, 223 p.
- CLÉMENT, Gabriel, 1972, *Histoire de l'Action catholique au Canada français*, annexe au rapport de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, coll. « Commission d'étude sur les laïcs et l'Église », 2, Montréal, Fides, 331 p.
- DAVID, Hélène, 1969, « La grève et le Bon Dieu: la grève de l'amiante au Québec », *Sociologie et sociétés*, 1, 2 (novembre), p. 249-276.
- DELISLE, Esther, 1992, « Antisémitisme et nationalisme d'extrême-droite dans la Province de Québec 1929-1939 », thèse de doctorat (science politique), U. Laval, 439 p.
- DION, Léon, 1967, *Le Bill 60 et la société québécoise*, coll. « Aujourd'hui », Montréal, Hurtubise HMH, 193 p.
- DORAN-JACQUES, Anne, 1979, « Le pèlerinage à Sainte-Anne de Beaupré, de 1858 à 1975 », thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2 vol., 814 p.
- FERRETTI, Lucia, 1999, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 203 p.
- GAGNON, Serge, 1990, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 202 p.
- _____, 1993, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Québec, Presses de l'Université Laval, 300 p.
- GAGNON, Serge et René HARDY, 1979, *L'Église et le village au Québec 1850-1930*, Montréal, Leméac, 174 p.
- GRAND'MAISON, Jacques (dir.), 1992a, *Le drame spirituel des adolescents. Profils sociaux et religieux*, Cahiers d'études pastorales, 10, Montréal, Fides, 244 p.
- _____, 1992b, *Vers un nouveau conflit de générations. Profils sociaux et religieux des 20-35 ans*, Cahiers d'études pastorales, 11, Montréal, Fides, 399 p.

- GRAND'MAISON, Jacques et Solange LEFEBVRE (dir.), 1993, *Une génération bouc émissaire. Enquête sur les baby-boomers*, Cahiers d'études pastorales, 12, Montréal, Fides, 436 p.
- , 1994, *La part des aînés*, Cahiers d'études pastorales, 13, Montréal, Fides, 362 p.
- GRAND'MAISON, Jacques, Lise BARONI et Jean-Marc GAUTHIER (dir.), 1995, *Le défi des générations. Enjeux sociaux et religieux du Québec aujourd'hui*, Cahiers d'études pastorales, 15, Montréal, Fides, 496 p.
- HAMELIN, Jean, 1984, *Histoire du catholicisme québécois. Le XX^e siècle*, tome 2: 1940 à nos jours, Montréal, Boréal, 425 p.
- HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON, 1984, *Histoire du catholicisme québécois. Le XX^e siècle*, tome 1, 1898-1940, Montréal, Boréal, 507 p.
- HAMELIN, Jean (dir.), 1995, *Les catholiques d'expression française en Amérique du Nord*, coll. « Fils d'Abraham », Bruxelles, Brepols, 212 p. + 24 illustrations.
- LACROIX, Benoît, 1980, *Folklore de la mer et religion*, Montréal, Leméac, 114 p.
- LACROIX, Benoît et Pierre BOGLIONI, 1972, *Les religions populaires. Colloque international 1970*, Québec, Presses de l'Université Laval, 154 p.
- , 1981, *Les pèlerinages au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 160 p.
- LACROIX, Benoît et Madeleine GRAMMOND, 1985, *Religion populaire au Québec. Typologie des sources. Bibliographie sélective (1900-1980)*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 175 p.
- LACROIX, Benoît et Jean SIMARD (dir.), 1984, *Religion populaire, religion de clercs?*, coll. « Culture populaire », 2, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 444 p.
- LAPOINTE, Roger, 1988, *Socio-anthropologie du religieux*, tome 1, *La religion populaire au péril de la modernité*, Genève et Paris, Droz, 258 p.
- LEMIEUX, Lucien, 1989, *Histoire du catholicisme québécois. Les XVIII^e et XIX^e siècles*, tome 1, *Les années difficiles (1760-1839)*, coll. « Histoire du catholicisme québécois », Montréal, Boréal, 438 p.
- LEMIEUX, Raymond, 1990, « Le catholicisme québécois, une question de culture », *Catholicisme et société contemporaine*, *Sociologie et sociétés*, XXII, 2 (octobre), p. 145-164.
- , 1996, « Les catholiques dans la Révolution tranquille: *aggiornamento* ou assimilation? », dans Yves ROBY et Nive VOISINE (dir.), *Érudition, humanisme et savoir. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 295-316.
- , 1999, « Le catholicisme, espace pluraliste de la culture québécoise », *Relations*, « Portrait religieux du Québec », octobre, p. 237-242.
- LEMIEUX, Raymond et É.-Martin MEUNIER, 1993, « Du religieux en émergence », *La gestion du social: ambiguïtés et paradoxes*, *Sociologie et sociétés*, XXV, 1 (printemps), p. 125-152.
- LEMIEUX, Raymond et Jean-Paul MONTMINY, 1992, « La vitalité paradoxale du catholicisme québécois », dans Gérard DAIGLE (dir.), *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 575-607.
- , 2000, *Le catholicisme québécois*, coll. « Diagnostic », 28, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture et Presses de l'Université Laval, 141 p.
- LEMIEUX, Raymond, Alain BOUCHARD, É.-Martin MEUNIER et Jean-Paul MONTMINY, 1993, « De la modernité des croyances: continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux », *Croire et modernité*, *Archives de sciences sociales des religions*, 81 (janvier-mars), p. 91-116.
- LEMIEUX, Raymond et Micheline MILOT (dir.), 1992, *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Cahiers de recherches en sciences de la religion, 11, Québec, 386 p.
- MESLUN, Michel, 1972, « Le phénomène religieux populaire », dans Benoît LACROIX et Pierre BOGLIONI (dir.), 1972, p. 5-15.

- MICHEL, Patrick, 1993, « Pour une sociologie des itinéraires de sens : une lecture politique du rapport entre croire et institution », « *Croire et modernité (suite)* », *Archives de sciences sociales des religions*, 82 (avril-juin), p. 223-238.
- NEPVEU, Pierre, 1998, *Intérieurs du Nouveau Monde. Essais sur les littératures du Québec et des Amériques*, Montréal, Boréal, 378 p.
- PELLETIER, Gérard, 1960, « Feu l'unanimité », *Cité Libre*, XI^e année, octobre, p. 8-15.
- PORTER, John R. et Léopold DESY, 1973, *Calvaires et croix de chemins du Québec*, Montréal, Les Cahiers du Québec et Hurtubise HMH, 145 p.
- ROUILLARD, Jacques, 1980, « Mutations de la Confédération des travailleurs catholiques du Canada, 1940-1960 », dans Gérard BOISMENU, Laurent MAILHOT et Jacques ROUILLARD (dir.), *Le Québec en textes, 1940-1980*, Montréal, Boréal-Express, ch. 27, p. 183-190.
- ROUSSEAU, Louis, 1995, « À propos du "réveil religieux" dans le Québec du XIX^e siècle : où se loge le vrai débat ? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 49, 2 (automne), p. 223-246.
- ROUSSEAU, Louis et Frank W. REMIGGI (dir.), 1998, *Atlas historique des pratiques religieuses. Le Sud-Ouest du Québec au XIX^e siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 235 p.
- SAVARD, Pierre, 1980, *Aspects du catholicisme canadien-français au XIX^e siècle*, coll. « Essais et recherches, section Histoire », Montréal, Fides, 196 p.
- Société*, 1999, 20-21 (été), « *Le chaînon manquant* », département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal, 448 p.
- TURCOTTE, Paul-André, 1988, *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs (1920-1970). Utopie et modernité*, Montréal, Bellarmin, 220 p.
- VOISINE, Nive, avec la collaboration de André BEAULIEU et de Jean HAMELIN, 1971, *Histoire de l'Église catholique au Québec, 1608-1970*, annexe au rapport de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, coll. « Commission d'étude sur les laïcs et l'Église », 1, Montréal, Fides, 112 p.
- WENER, Normand, 1971, *Croyants du Canada français*, vol. 1, *Recherches sur les attitudes et les modes d'appartenance*, annexe au rapport de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, coll. « Commission d'étude sur les laïcs et l'Église », 3, Montréal, Fides, 141 p.
- WENER, Normand et J. des CHAMPAGNE, 1972, *Croyants du Canada français*, vol. 2, *Des opinions et des attentes*, annexe au rapport de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, coll. « Commission d'étude sur les laïcs et l'Église », 4, Montréal, Fides, 303 p.