
Les catholiques dans la Révolution tranquille : *aggiornamento* ou assimilation ?

Raymond Lemieux
Groupe de recherche en sciences de la religion
Université Laval

Après 30 ans, il est toujours difficile d'interpréter le catholicisme québécois des années 1960. Deux événements intimement liés en ont marqué l'histoire. Le concile Vatican II propose l'*aggiornamento* de l'Église universelle. Il l'appelle à s'« ouvrir au monde » par une présence évangélisatrice renouvelée et adéquate par rapport aux itinéraires humains contemporains. La Révolution tranquille entérine la modernité à laquelle la société québécoise est parvenue à la suite d'une longue marche. D'une part, on entreprend un important travail pour obtenir un christianisme épuré, nettoyé de la poussière des habitudes et capable d'un vrai dynamisme dans la modernité. D'autre part, on subit la force de séduction des pratiques et des idées modernes, exogènes à l'Église, mais capables d'en fasciner les fidèles, les engageant dans les défis de la rationalité, du pluralisme et de la liberté.

S'édifie alors une nouvelle structure de rapports entre l'Église et la société québécoise, structure qui déterminera la vie religieuse des décennies suivantes. Bien des questions des années 1960 sont encore aujourd'hui d'actualité : quel est le rôle de l'Église dans la société ? Quelle est sa place en éducation ? Comment peut-elle envisager le pluralisme culturel ? Comment peut-elle définir sa mission propre dans une société dont elle ne règle plus les mécanismes de

contrôle ? Jusqu'à quel point doit-elle accueillir les valeurs de la modernité ? De quels héritages lui est-il permis de se délester ?

Or, on pouvait déjà, en 1966, signaler la difficulté d'analyser des événements de l'époque. On commence à peine à soulever la voile des idéologies que véhiculent les associations religieuses et la prédication, « tant est grande la ténacité des ancrages historiques que les spécialistes des sciences de l'homme eux-mêmes ont encore beaucoup de mal à aborder l'étude des idéologies, non plus sous l'angle des pouvoirs, mais sous celui des agents sociaux » (Dion, 1966 : 31). La remarque est encore valable. On a toujours tendance à appuyer la critique des événements de la Révolution tranquille sur ce que Jean Hamelin a appelé des « théories préconstruites » (Hamelin et Gagnon, 1979 : 101 s.). Ces événements deviennent alors, dans une pensée implicitement partisane, soit des actions libératrices, contre l'« emprise séculaire » de l'Église sur le Canada français, soit des tentatives de restauration propres à une élite religieuse mal adaptée à la sécularisation.

Je voudrais tenter ici de déplacer légèrement le problème, espérant de ce déplacement un éclairage différent. Qu'en est-il de la problématique du catholicisme québécois, au tournant de son histoire, dans les années 1960 ? *Aggiornamento* ou « assimilation » ?

LE DÉFI D'ÊTRE UN BON CATHOLIQUE

La problématique que résumant ces deux mots, notons-le tout de suite, n'est pas propre à l'histoire du Québec. Paradoxalement, l'inspiration m'en est fournie par un spécialiste du judaïsme français ! Dans une communication présentée lors du congrès *Religions sans frontières ?* organisé sous le patronage du Comité de recherche en sociologie de la religion de l'Association internationale de sociologie, Freddy Raphaël (1994) posait le problème du risque de la modernité couru par la communauté juive de France dans l'après-guerre. Ce risque, disait-il, s'explique en deux termes : l'« émancipation » ou l'« assimilation ». L'émancipation c'est, pour une collectivité quelle qu'elle soit, l'affirmation créatrice de sa singularité parmi d'autres groupes, mais surtout devant les éléments de la culture dominante qui

la marginalisent. C'est un mode privilégié d'entrer en modernité. L'assimilation est certes aussi un mode d'entrer en modernité, mais elle implique alors d'effacer toute spécificité, par l'oubli ou la négation, pour accepter sans critique les valeurs dominantes.

Il y a une curieuse proximité entre l'*aggiornamento* des catholiques d'ici et l'« émancipation » des juifs de France. Certes les positions de départ de chacune des deux collectivités, dans son environnement respectif, sont fort différentes : les juifs de France, en 1945, sortaient d'une période historique de minorisation et de persécution, où ils furent proches de l'élimination ; les catholiques québécois, en 1960, venaient de connaître l'apogée de leur position dominante. Pourtant, il s'est agi pour l'une et l'autre communauté d'affirmer son identité et d'assurer sa créativité dans une société qui, par ailleurs, prenait l'allure d'une civilisation nouvelle. Et dans un cas comme dans l'autre, l'« assimilation » s'est avérée la tentation, récurrente jusqu'à aujourd'hui, d'évacuer toute singularité pour se fondre dans la masse.

Pour les juifs de France, « émancipation » a voulu dire essentiellement, dans l'après-guerre, affirmer la judaïcité en jouant le jeu démocratique de la société française et en s'ouvrant, quitte à garder son droit de réserve, aux valeurs qui s'y mettent en place. Une communauté engagée dans un tel choix devient évidemment critique, par rapport à elle-même et par rapport aux autres. Elle doit remettre en cause certaines de ses habitudes : des modes de vie traditionnels, capables d'assurer l'ordre et le dynamisme de groupes fermés et isolés, peuvent devenir des entraves au développement de groupes ouverts et interdépendants. Mais elle ne peut non plus accepter aveuglément tout ce que lui présente ce nouveau contexte : elle risquerait d'y perdre son âme. Il ne s'agit donc pas seulement pour elle d'assurer sa pérennité, ce qu'elle pourrait très bien faire en se réfugiant dans l'intégrisme. Il s'agit de prendre sa place.

Cela s'est joué, si on suit le discours de Raphaël, autour de la définition même de ce qu'est un « bon juif ». Un bon juif est celui qui « concilie la participation à la cité et la volonté de donner vie au meilleur des traditions ». Les autres, intégristes ou assimilateurs, sont renvoyés ou bien à l'exaspération anachronique de leur identité, ou bien à l'oubli tranquille de leur différence.

Cela ne correspond-il pas à une bonne part du discours catholique québécois confronté à la modernité ? Un bon catholique est, nous dit l'écho des années 1960, celui qui concilie l'accueil du monde et la fidélité à l'Évangile. La position est pour le moins délicate. Elle exige de constants efforts puisqu'elle prétend tenir en équilibre deux forces en tension... « Héritage » et « projet », titrait en 1971 la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église. Mais n'est-ce pas le lot de toute singularité, qu'elle soit vécue individuellement ou collectivement, de devoir concilier de telles forces ? « Singularité » et « collectivité », « expérience » et « langage », « mémoire » et « avenir », « tradition » et « modernité ». N'est-ce pas le défi de toute option de sens d'être tiraillée par une double exigence de fidélité : celle qui l'assure d'une histoire et celle qui la pousse dans l'inconnu ? Cette fragilité dans l'équilibre, qui renvoie à l'acte de foi, ou si l'on préfère à la modestie du désir, n'a-t-elle pas un caractère paradigmatique ? S'il en est ainsi, on peut certes rapprocher « émancipation » et *aggiornamento*.

Les enjeux de l'*aggiornamento* nécessitent à la fois d'accepter et d'affronter le monde. Ils dépassent les polarités idéologiques qui s'affirment dans la communauté catholique. Cela ne veut pas dire pourtant que ces polarités sont insignifiantes. Dans un texte-phare publié dans le deuxième numéro de *Recherches sociographiques*, Fernand Dumont rappelle le double réseau de thèmes idéologiques qui animent alors les milieux catholiques. Chez les « intégristes » : opposition, selon une logique simple, de Dieu et du monde, indifférenciation des divers niveaux de la tradition ecclésiale, conservatisme social, autoritarisme ; chez les « progressistes » : dissociation institutionnelle du religieux et du temporel, purisme envers les traditions et nostalgie de communautés chrétiennes primitives, « eschatologisme » social, politiquement à gauche, insistance sur la liberté de l'engagement. Ces polarités idéologiques forment les matériaux mêmes des débats des années 1960. Mais les catégories « intégrisme » et « progressisme », si elles permettent « sur le plan de l'étude psychologique des attitudes, de rejoindre facilement les études classiques sur l'opposition radicalisme-conservatisme » (Dumont, 1960 : 167), n'épuisent pas pour autant la problématique de l'*aggiornamento*.

Celui-ci en effet, dans la mesure où cherche à s'y affirmer le « bon catholique » dans les conditions nouvelles d'une modernité en plein élan, représente une solution de rechange tant vis-à-vis de l'intégrisme réducteur que vis-à-vis du progressisme intégrateur. Il refuse de se laisser dévorer par l'un et l'autre, proposant plutôt une double fidélité : à l'Église, à condition de ne pas préférer le confort institutionnel au risque créateur, à la cité séculière, à condition de ne pas troquer la vérité contre la mode.

Le terme *aggiornamento* acquiert ainsi une densité sociologique. Il désigne ce qui se veut, dans le monde catholique, un véritable mouvement social : moins une catégorie idéologique qu'une position organisationnelle, animatrice de la vie de l'Église, qui se propose d'aménager ses rapports aux idéologies ambiantes.

Est-ce à dire que les réformes catholiques des années 1960 aient été complètement à l'abri des tentatives de restauration d'un pouvoir religieux, mythique ou réel, sur la société ? Non plus. Encore ici, la réalité est moins simple que les battages d'opinion peuvent le laisser croire.

LES ÉQUIVOQUES DE L'INSTITUTION OU L'IDENTITÉ CHRÉTIENNE EN JEU

Il serait hors de propos de tenter une classification des décisions et des événements de l'époque en termes de contributions à l'*aggiornamento* ou à l'« assimilation ». Ce serait aller à l'encontre même de notre problématique pour sacrifier encore une fois au dualisme. Acceptons plutôt l'hypothèse selon laquelle il est vraisemblable de trouver, dans les études de cas, les tensions que nous avons reconnues théoriquement.

Parmi les faits les plus marquants de la Révolution tranquille, personne ne contestera l'importance de la naissance du ministère de l'Éducation du Québec en 1964. Rappelons la séquence de base de l'événement : la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dépose son rapport le 23 avril 1963 ; elle propose, après un important processus de consultation et d'animation, une vision renouvelée des structures pédagogiques, des programmes, de l'administration et

du financement de l'éducation. La même année, le 26 juin, le gouvernement dépose le projet de loi 60 à l'Assemblée législative et celle-ci adopte, le 5 février 1964, la loi créant le ministère de l'Éducation et le Conseil supérieur de l'éducation. Entre-temps prend place un débat public d'une densité exceptionnelle, une « formidable campagne de pression » dit Léon Dion dans le livre qu'il lui a consacré (1967 : 16), où se révèlent les connivences et les antagonismes liés aux intérêts et aux valeurs de la société québécoise.

Ce débat forcera les principaux protagonistes à porter la discussion sur la place publique. Le gouvernement, de son côté, y fera l'expérience de la précarité de sa position dans l'espace culturel québécois, mais il y trouvera en même temps une reconnaissance de sa légitimité, étant appelé à « négocier avec l'agent le plus autorisé, le plus prestigieux et le plus puissant que le débat ait fait émerger, l'Assemblée des évêques » (Dion, 1967 : 16). Mais si l'État est poussé à s'entendre avec l'Église, cette dernière est amenée à « se définir dans le cadre d'un débat politique », c'est-à-dire à clarifier sa position et ses objectifs concrets, au vu et au su de tous. Le discours qu'elle développera à cette occasion établira, pour longtemps, les balises des autres débats qu'elle devra soutenir, notamment celui, plus large, concernant l'identité chrétienne¹.

Concrètement, l'objet du débat est le rôle de l'État en éducation, terrain propice pour l'affirmation des polarités idéologiques. Pourtant, ce ne sont pas les acteurs extrémistes qui vont le marquer en profondeur. Les partisans du *statu quo* (maintien du département de l'Instruction publique et d'un système scolaire en grande partie géré par l'Église), qui arguent que le projet de loi 60 met en danger la culture canadienne-française, vont être marginalisés². Les parti-

-
1. Notons que ce débat reste encore aujourd'hui une dimension clé de la réflexion sur les rapports de l'Église et de la modernité. Voir deux livres récents : Joseph Doré et al. (1990), Henri Bourgeois (1992). Au Québec : Henri-Irénée Beaubien (dir.) (1993).
 2. Il est remarquable que, des 17 associations qui s'étaient prononcées pour le maintien du département de l'Instruction publique et le *statu quo* dans un mémoire à la Commission Parent, aucune ne se soit manifestée dans le débat de l'été de 1963. « La plupart des associations conservatistes extrêmes sont demeurées silencieuses. [...] Seules des associations progressistes extrêmes se sont ouvertement inscrites en faux contre la déclaration » (Dion, 1967 : 137).

sans de la laïcité évitent eux-mêmes l'intransigeance. Par la voix du Mouvement laïc de langue française, ils se présentent en défenseurs de la liberté de conscience, déplorant la « confusion des pouvoirs religieux et civils » (que continue d'entretenir le projet de loi 60) tout en reconnaissant « la nécessité d'accorder aux groupes religieux toutes les garanties nécessaires à leurs droits scolaires ». Ils défendent un concept de laïcité qui représente « le consentement du citoyen, croyant et incroyant, à l'arbitrage garanti et institutionnalisé, par l'État, entre l'Église et la nation, de deux libertés indissociables, la liberté intérieure de l'acte de foi, et la liberté civile de religion » (Dion, 1967 : 16). Et ils ont déjà reconnu les limites à ne pas dépasser : « La laïcité se fera avec les chrétiens, ou elle ne se fera pas », annonçait Maurice Blain en 1961.

Derrière le débat sur l'éducation se profile dès lors une question encore plus fondamentale, celle de la démocratie. Le ministre-parrain du projet de loi, Paul Gérin-Lajoie, y inscrit la légitimité de sa propre autorité : « Libre choix de la population, la confessionnalité n'est jamais garantie, au fond, que par la volonté de cette population » (1963 : 99). L'argument est une arme à deux tranchants : il peut servir tout aussi bien à maintenir le *statu quo* qu'à justifier son assouplissement. Il est amplement repris par les membres du parti gouvernemental qui rappellent en écho les notes historiques dont le ministre a étayé son livre en défense du projet de loi. Les traditionalistes n'ont pas grand-chose à y opposer, non plus que les progressistes.

L'enjeu du débat, dans un tel cadre, concerne le partage des autorités, c'est-à-dire la structure même des relations entre l'Église et l'État dans un espace politicoculturel original. Aussi, en même temps que les catholiques s'inquiètent d'« identité chrétienne », assiste-t-on à l'émergence d'une nouvelle problématique de l'« identité nationale ». Celle-ci prendra d'ailleurs bientôt le devant de la scène politique, faisant passer sa référence principale de l'espace « canadien-français » à l'espace « québécois ». Elle provoquera un glissement du concept de « nation » : plutôt que d'exprimer la reconnaissance d'une culture commune (langue, tradition, religion), il désignera désormais l'émergence d'une superstructure, l'État-nation, certes enracinée dans une histoire particulière, mais dont la

mission est d'encadrer des réalités plurielles, notamment sur le plan religieux. En filigrane du débat sur l'école, c'est donc un autre débat qui s'impose, celui par lequel la « communauté des citoyens » remplacera bientôt la « communauté de croyants » (qui était aussi une communauté ethnique et une communauté culturelle) comme lieu d'encadrement des comportements. Or, ce débat est bien celui de la modernité. Il s'est déroulé en Europe et aux États-Unis dès le XIX^e siècle et il continue encore de marquer, souvent avec violence, les sociétés aujourd'hui confrontées avec la modernité, surtout celles qui ont subi un passé colonial³.

Depuis 1856, rappelle le ministre, le monde scolaire québécois a connu un duopole religieux, catholique et protestant, qui ne laissait à l'État à peu près aucun espace décisionnel : « L'État s'occupait de fournir des fonds et remettait l'entière responsabilité de l'aspect « pédagogique » et de l'administration directe aux Églises... » (Gérin-Lajoie, 1963 : 28). Paradoxalement, on peut penser que c'est aux communautés protestantes que cette garantie confessionnelle devait être le plus utile au XIX^e siècle. Elles étaient culturellement minoritaires et pouvaient craindre un catholicisme conquérant. Or, la situation s'est inversée. L'encadrement catholique de la culture canadienne-française, au Québec, s'est effrité à tel point qu'un réalignement des stratégies s'impose, dont seul l'État-nation semble désormais pouvoir assumer le leadership.

La conjoncture québécoise conjugue donc la question de l'identité chrétienne avec celle de l'identité nationale. Quelle sera la position officielle de l'Église dans le cas concret du projet de loi 60 ? Après avoir été longtemps réservés et en rappelant encore une fois leurs positions les plus traditionnelles (les droits de la famille, de l'Église et de l'État...), les évêques indiquent, en juin 1963, qu'ils ne considèrent pas le champ de l'éducation comme leur chasse gardée : ils « se réjouissent de l'intérêt croissant que dans tous les milieux on porte à l'éducation et à tout ce qui peut favoriser de réels progrès dans ce domaine » (*Communiqué de l'épiscopat du Québec sur l'éducation*, 11 juin 1963). Puis, dans les semaines suivantes, ils

3. Un cas exemplaire est sans doute actuellement celui de l'Algérie. Voir Thierry Michalon (1994).

proposent au gouvernement des amendements à son projet de loi et lui demandent de formuler une déclaration des droits fondamentaux en matière d'éducation. Ils insistent sur le fait que le « droit à la confessionnalité se place tout entier, lui aussi, dans la logique du droit à la liberté de conscience ; il permet à ceux qui professent une foi religieuse d'avoir des écoles conformes à leurs convictions intérieures et à leur idéal de vie »⁴. Par la suite, ils signaleront qu'ils entendent désormais limiter strictement leur rôle « à ce qui relève de leur charge pastorale »⁵.

Jean Hamelin (1984 : 258) résume ainsi la problématique qui s'élabore :

De 1960 à 1964, l'État et l'Église ne modifient pas leur objectif fondamental. Le premier recherche une structure de coordination et d'action, capable d'adapter le système scolaire aux besoins d'une société moderne, et la seconde, le maintien d'un enseignement catholique aux enfants catholiques. Dès le départ, l'Église fixe l'enjeu mais n'arrive pas à élaborer un modèle susceptible de satisfaire l'État. Chemin faisant, l'État, fort de la recommandation de la Commission Parent et de l'appui des forces de changement, déplace l'enjeu vers un ministère de l'Éducation. De son côté, l'Église chemine aussi. Le déclin de son emprise sociale et Vatican II qui accrédite une nouvelle vision du monde l'amènent à décanter son objectif des moyens de le réaliser. Elle découvre que d'autres structures peuvent soutenir son objectif. Par la négociation, les deux pouvoirs en arrivent à s'entendre sur une réforme qui répond à leurs attentes respectives. En cette affaire, aucun pouvoir n'a pu dominer l'autre. L'État a bien fixé l'enjeu et forcé l'Église à ouvrir publiquement son jeu, mais celle-ci a forcé son rival à négocier – et en coulisse – une nouvelle entente que les députés n'ont eu qu'à ratifier.

Entendons-nous bien. Les évêques ne renoncent pas aux privilèges hérités d'une société aux solidarités communautaires largement confessionnalisées. Ils continueront d'ailleurs de les défendre. Mais

4. Lettre de transmission du document rédigée par Mgr Maurice Roy, 29 août 1953. Notons que cette référence à la liberté préfigure *Dignitatis Humanae*, déclaration sur la liberté religieuse issue de Vatican II (1966). Pour les catholiques, la « liberté religieuse » a un fondement religieux : « la dignité même de la personne telle que l'a fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même ». Le contexte en fait cependant ici un argument revendicatif pour le maintien de positions traditionnelles.

5. Lettre de Mgr Maurice Roy, 12 décembre 1963.

ils acceptent d'inscrire ces privilèges dans l'état de droit. En bref, ils entendent bien « concilier la participation à la cité et la volonté de donner vie au meilleur des traditions ». Observateur privilégié, Léon Dion (1967 : 138-139) conclut :

On peut être catégorique sur ce point : l'Assemblée des évêques s'est refusée à servir de point d'appui au grand nombre de ceux qui, très souvent pour des motifs, extérieurement tout au moins, liés à la religion, s'opposaient à la création d'un Ministère de l'éducation... Tout en ne se prononçant pas sur les modalités concrètes de l'exercice par l'État de son rôle en éducation, l'Assemblée des évêques s'est montrée favorable aux objectifs politiques fondamentaux du bill 60. Par son comportement général, elle se rangeait dans le camp des conservateurs modérés mais elle ne s'éloignait pas sensiblement de celui des progressistes modérés.

Le projet de loi 60 sera donc accepté en février 1964 avec la bénédiction de l'épiscopat, sinon l'assentiment de tous les catholiques.

CONTINUITÉS ET RUPTURES, MOBILISATIONS ET PÉRILS : LE LAÏCAT

On peut considérer le discours catholique qui s'élabore à l'occasion de la naissance du ministère de l'Éducation comme paradigmatique de celui des années suivantes. On en trouve la structure dans tous les débats impliquant l'Église et l'État : le système de santé, la colonisation, les Fabriques, les privilèges fiscaux du clergé. Il en est de même, à quelques nuances près, dans un ensemble de questions purement internes au monde catholique⁶ : la catéchèse, la liturgie, les communautés de base, les transformations des commu-

6. La portée en est différente dans ces derniers cas parce que le principe démocratique évoqué dans les rapports avec l'État est étranger au fonctionnement interne de l'Église : celle-ci fonde sa légitimité non sur les opinions et les préférences de ses membres, mais sur sa mission d'annoncer l'Évangile, ce qui suppose l'inscription de son action dans une tradition. Certes, c'est là probablement la distinction la plus essentielle qu'on puisse faire entre la « communauté des citoyens » et la « communauté des croyants ». Si les leaders de l'Église reconnaissent la pertinence de la démocratie à l'extérieur de l'institution, rien ne les oblige à faire de même à l'intérieur : la démocratie y est relative au partage d'une même foi, c'est-à-dire, en définitive, d'une reconnaissance de l'autorité.

nautés religieuses, la discipline de la pratique dominicale (validation de la messe du samedi soir) et celle du sacrement de pénitence.

Quelle est la structure de ce discours ? Il présente, en gros, trois articulations majeures. Premièrement, il suppose une autorité reconnue, celle de l'Assemblée des évêques, soit en tant qu'autorité directement engagée dans le débat, soit comme référence de dernière instance. Deuxièmement, il évite de s'aventurer sur le terrain miné des idéologies et il en fuit les dérives extrémistes. Troisièmement, il est pragmatique : prenant en considération les changements socioculturels, il effectue une lecture prudente des réalités sociales, politiques et ecclésiales. Il se veut lucide devant la modernité tout en affirmant la valeur de l'héritage catholique. Ce pragmatisme se manifeste particulièrement vis-à-vis de la démocratie : il conduit à la reconnaissance de l'« état de loi » qui fonde la légitimité politique, sans pour autant renoncer à donner priorité à sa mission spécifique non assujettie, quant à ses principes, au fonctionnement démocratique.

L'alliage dont est fait le discours catholique comporte des matériaux réfractaires : le principe d'autorité rallie les forces traditionnelles et le pragmatisme ouvre à la modernité. Il suppose une analyse patiente des réalités, un effort soutenu pour garder l'équilibre et un sens éprouvé des nuances. Ce discours est facile à repérer quand les leaders officiels de l'Église prennent position ou négocient collectivement. Mais il est déjà moins évident quand ils agissent individuellement : les préférences idéologiques et les sensibilités culturelles se laissent voir alors beaucoup plus distinctement et leur dispersion dépasse les limites balisées par les documents officiels. Mais dès lors, qu'en est-il du peuple ? Qu'en est-il des fidèles qui, pourrait-on penser, sont plus sensibles à la passion identitaire qu'à la raison gestionnaire ? Le discours catholique peut-il être vraiment mobilisateur ? Sa complexité même ne compromet-elle pas d'avance les efforts d'animation que suppose l'*aggiornamento* ?

On sait combien les années suivantes verront se déchirer le tissu ecclésial. On connaîtra les défections dans le clergé, les remises en question tourmentées de la vie religieuse, souvent alimentées par une lecture diffamante de l'histoire⁷, le tarissement des vocations et

7. Et cela jusqu'à aujourd'hui.

surtout la confusion de plus en plus grande, dans le peuple, devant les normes morales de la vie chrétienne, auxquelles les modes de vie urbains correspondent de moins en moins⁸. Certes, on a dénoncé dès les débuts de la Révolution tranquille diverses formes d'impuissance et d'effritement d'un discours catholique trop sûr de lui⁹. Les pasteurs, à la ville comme à la campagne, ont déploré aussi depuis longtemps la « religion sociologique » (pour reprendre un barbarisme qui, heureusement, a eu son heure) faite d'habitudes pratiques et de conformisme intellectuel sans intériorisation. Un intellectuel catholique comme Claude Ryan, dès 1955, a même énoncé, dans *La revue eucharistique du clergé*¹⁰, cinq caractéristiques de la religion québécoise : « négative, individualiste, utilitaire, sentimentale et routinière » ...

En fait, on peut dire que trois positions types se partagent le laïcat. Une petite minorité accepte l'*aggiornamento* et entre de plain-pied dans sa logique. Elle formera, petit à petit, les noyaux d'animateurs qui, dans les paroisses ou dans les mouvements, s'engageront dans les réformes liturgiques, catéchistiques et pastorales. On en trouvera aussi les membres, plus ou moins francs-tireurs, sur le terrain de l'action sociale, en dehors des organisations catholiques proprement dites. Ils ne seront jamais nombreux, mais leur engagement sera réel et efficace. Ils côtoieront et parfois prendront la relève des clercs jusqu'en mission, ce qui les amènera à fraterniser de façon de plus en plus intense avec ces derniers et à partager leurs préoccupations pastorales et intellectuelles¹¹. Petit à petit, ils déve-

8. Un point de rupture qui a sans doute marqué toute une génération de catholiques dans son identité religieuse a été la publication de l'encyclique *Humanæ Vitæ* en 1968.

9. Citons pour mémoire évidemment *Les insolences du Frère Untel* (Desbiens, 1960), mais aussi plusieurs interventions de *Cité Libre*, dont « Feu l'unanimité » de Gérard Pelletier (1960) et les livres-programme de Gérard Dion et Louis O'Neil, *Le chrétien et les élections* (1960) et *Le chrétien en démocratie* (1961).

10. Janvier 1955. Cité par Hamelin (1984).

11. Signalons la floraison de périodiques qui, comme *Maintenant*, *Communauté chrétienne*, *Prêtres et laïcs*, *Relations*, donnent de plus en plus de place aux laïcs et maintiennent les débats à un haut niveau intellectuel.

lopperont, notamment, la notion de « responsabilité pastorale des laïcs », signifiant un engagement effectif à la fois dans les structures de l'Église et dans celles du monde¹².

La deuxième position type est celle des fidèles qui continuent de fréquenter l'Église et d'en reconnaître les directives, sans pour autant s'engager aussi intensément que les premiers. Jeunes ou vieux, ils formeront la portion « mobilisable » du laïcat, celle qui, à la fin des années 1960 et pendant les années 1970, participera avec cœur et parfois massivement aux mobilisations catéchistiques, communautaires et charismatiques¹³. Ces dernières présentent toutes en effet un trait commun : elles manifestent la volonté de renouveler la vie chrétienne, en prônant une initiation chrétienne fondée sur l'expérience plutôt que la simple transmission de notions, en réinventant la communauté, chrétienne et humaine, ou encore en exacerbant le sentiment religieux jusqu'à la communion émotionnelle. Elles s'adressent cependant à des portions différentes du peuple : la première mise sur les enseignants et les parents ; la deuxième, sur les jeunes adultes intellectualisés ; et la troisième, plus massivement, offre aux individus dépourvus de pouvoir et désappropriés de leur univers symbolique traditionnel une identité nouvelle et un lieu de parole original (Zylberberg et Montminy, 1980 et 1981). Ces mobilisations, cependant, auront toutes une vie relativement courte : cinq ou six ans de développement, puis une plus ou moins lente régression. Elles seront aussi des occasions de dispute parmi les leaders d'opinion catholiques. Le mouvement catéchistique finira péniblement dans la « guerre des catéchismes », essentiellement médiatique, qui força les évêques à remettre en question, dans les années 1974-1975, ce qu'ils avaient lancé en plein *aggiornamento*, en 1965. Le mouvement communautaire, par son audace, sa prétention à « réinventer l'Église » et sa généalogie un peu suspecte (d'une part, les groupes contre-culturels américains et, d'autre part, la théologie de la libération latino-américaine), fera peur et se marginalisera. Quant au mouvement charismatique, il finira par être

12. Voir à ce propos Robitaille, Pelchat *et al.* (1993).

13. Pour un résumé de cette question, voir Lemieux (1990).

encadré complètement par l'institution ecclésiastique et son effervescence se transformera en piété reconnue.

La troisième position est celle du reste, ceux qui deviendront petit à petit dans le discours pastoral les « distants », qui espacent de plus en plus leur pratique religieuse. Ces derniers n'abdiquent pas nécessairement leur appartenance traditionnelle. Ils forment même désormais la masse des quelque 80 % de la population qui se dit catholique. Ils continuent de pratiquer les rites d'inscription sociale que leur propose l'Église : le baptême, l'initiation sacramentelle des enfants, le mariage et les funérailles. Mais en dehors de ces recours occasionnels, ils deviennent étrangers à la vie d'une Église dont ils reconnaissent de moins en moins les traits familiers, ceux qu'ils ont connus dans leur enfance.

Certes, cette portion du laïcat est appelée, elle aussi, à l'*aggiornamento*. Clercs et laïcs en responsabilité pastorale la convient au ralliement communautaire, jusqu'à risquer de vider le mot « communauté » de tout référent réel en l'appliquant à toutes sortes de rassemblements. Mais, encore une fois, le discours catholique est plus rationnel que passionnel. Sans être élitiste, il privilégie les chrétiens engagés, chez qui la distinction entre clercs et laïcs tend à s'effacer, et laisse les autres, l'espacement des pratiques aidant, de moins en moins intéressés par des débats dont ils saisissent mal les enjeux. Dès lors, dépourvu de balises, le peuple des fidèles devient vulnérable. Il commencera à chercher ailleurs une nourriture pour son imaginaire et des normes pour sa vie quotidienne. Il deviendra sensible aux sollicitations multiples du marché des biens de salut, il s'engagera dans les voies paradoxales des « nouveaux mouvements religieux », ou encore il se laissera porter par le fleuve de l'indifférence et gagnera, petit à petit, l'océan des valeurs matérialistes.

LE COMBAT CONTRE L'ANGE : L'ASSIMILATION

Pour les leaders ecclésiaux, trop se laisser entraîner dans des débats idéologiques aurait sans doute conduit à des impasses comparables à celles qu'ils avaient rencontrées 15 ans plus tôt, lors de la grève de l'amiante (David, 1969). Mais en choisissant

l'aggiornamento, le discours catholique s'est engagé dans une voie difficile, celle de la conciliation des extrêmes par la mesure et la modération. La position est créatrice, mais peu mobilisatrice. De plus, le pragmatisme démocratique de ce discours tient davantage aux contraintes de la structure sociale qu'aux tempéraments, préférences, voire convictions des personnes engagées. Or, cette structure sociale est celle d'une modernité qui s'affirme de plus en plus et elle a déjà provoqué l'effritement visible des solidarités dont se nourrissait la vie traditionnelle de l'Église.

Sans doute pourrait-on parler ici de « servitude » de l'Église, dans un sens proche de celui que Marcel Trudel (1963) donnait au terme en l'appliquant au catholicisme du XIX^e siècle. Fernand Dumont en rappelle le contexte dans sa *Genèse de la société québécoise* (1993 : 92-93) :

D'où l'ambiguïté de la position des évêques [...]. Institution à la dimension de la collectivité française, [l'Église] rassemble une population dont les croyances religieuses allient des attitudes et des pratiques qui, avec la langue, sont de culture quotidienne. Sa puissance est incontestable ; mais elle se trouve écartelée entre son ancrage autochtone et l'utilisation qu'en veut faire le pouvoir britannique. Sa servitude nourrit sa persistante lutte pour l'autonomie. Elle n'a d'autres recours que l'attachement à Rome, puissance concurrente de l'Empire ; est en germe ce qui sera plus tard l'ultramontanisme des chefs de l'Église canadienne. La volonté de représenter la collectivité se fera de plus en plus claire chez les dirigeants de l'Église ; Mgr Lartigue [1821-1840] en parle déjà, influencé sans doute par ses lectures de Lamennais, mais plus encore par une dynamique historique qui s'amplifiera par la suite.

Dans cette perspective, il faut souligner la remarquable continuité entre les stratégies du discours catholique dans la seconde moitié du XX^e siècle et celles du XIX^e siècle. Il suffirait, dans la citation précédente, de changer quelques mots, « culture moderne » et « modernité » à la place de « pouvoir britannique » et « Empire », « Roy » à la place de « Lartigue », « Rapport Parent » à la place de « Lamennais », pour l'appliquer aux années 1960. Évidemment, les conséquences politiques – jeux du possible – ne sont pas les mêmes aux deux époques. Au XIX^e siècle, le discours catholique a produit la « volonté de représenter la collectivité » dans un contexte où l'émergence nationale s'appuyait sur la représentation des solidarités

confessionnelles. Avec la Révolution tranquille, il produira la « volonté de participer à la cité » comme un droit inhérent à la nature même de l'Église. Nul ne peut mettre en doute, dans ce dernier cas, que l'Église s'engage dans la voie de l'*aggiornamento*. Elle le fait en tout cas par l'action et la parole de ses leaders, dont plusieurs intellectuels laïcs. Mais les catholiques n'échappent pas non plus à l'assimilation et celle-ci, la plupart du temps, colonise leur discours à leur insu.

Prenons-en trois exemples.

L'*aggiornamento* se propose comme une ouverture sur le monde. Mais il arrive que ses enjeux soient mal compris et que cette ouverture se réduise à un maître-mot : « il faut s'adapter au monde moderne ». Dans cette idéologie de l'adaptation, il ne s'agit plus de poursuivre un projet, d'affirmer la singularité d'une histoire et d'un acte de foi dans le contexte de la modernité. Il s'agit d'avaliser des changements imposés, ou semblant imposés, à partir d'un système de valeurs et d'impératifs étrangers au groupe. L'idéologie de l'adaptation fait basculer le principe de l'action de l'intérieur vers l'extérieur de la communauté. Or, si l'enjeu des réformes est de « concilier la participation à la cité et la volonté de donner vie au meilleur des traditions », comme nous l'avons énoncé, l'idéologie de l'adaptation, en paraissant appuyer cet enjeu, le pervertit. Sous prétexte de participer à la vie de la cité, elle troque la tradition contre la mode, donnant pertinence à tout ce qui brille, confondant clinquant et authentique. Elle méduse dès lors ceux qui, à l'intérieur comme à l'extérieur du groupe, sont précisément en quête d'authenticité¹⁴.

Le deuxième exemple provient de l'organisation même de la vie de l'Église. Il est remarquable qu'au moment où les solidarités communautaires à la base de la culture catholique québécoise arrivent à un point d'effritement sans espoir de retour, les diocèses, les paroisses et les mouvements se mettent à investir dans la technocratie administrative. Certes ils cherchent l'efficacité. D'expertises en

14. On peut trouver un bon exemple de cette situation dans la consternation des artistes, particulièrement les musiciens, devant certains aspects des réformes liturgiques.

concertations, d'organigrammes en plans quinquennaux, leurs projets de présence au monde en viennent à passer au second plan, quand ils ne sont pas simplement noyés dans la mer des contrôles et de la bureaucratie. La « mission propre » de l'Église, son rôle rassembleur, au nom du manque et de la souffrance des humains, s'estompe au profit d'outils, sophistiqués certes, mais impuissants s'ils restent sans âme. On parle beaucoup d'engagement, mais on troque alors la solidarité contre l'efficacité technique.

Le troisième exemple est celui des communications. On sait combien ce domaine est exigeant en ressources et compétences. Et par ailleurs, la communication est essentielle à l'acte de foi (Turmel, 1994). Historiquement, les catholiques sont loin d'en avoir négligé les techniques. Pensons simplement à la longue pratique de la prédication. Mais la communication suppose un « art de dire », un recours aux artifices du langage sans quoi le message resterait informulé. C'était autrefois la rhétorique qui présidait au développement de cet art. Aujourd'hui, il passe par la « médiation » de techniques de pointe, électroniques, audiovisuelles, journalistiques, informatiques. Les conséquences en sont évidemment plus lourdes : caractère éphémère, fragmentation, superficialité, banalisation de la communication. Or, les messages sont plus que jamais étroitement liés aux langages qui les portent et il est illusoire de prétendre changer de langage sans reconnaître les altérations que ce changement produit dans leur contenu. D'autre part, la logique de l'art de dire comporte son danger propre : donner primauté aux artifices sur le contenu et l'intentionnalité de la communication, confondant médium et message à un point tel que non seulement le premier structure le second en lui donnant vie, mais qu'il l'assujettit à sa loi. Le risque de la modernité est, ici, de troquer la textualité chrétienne contre sa mise en scène, la vie réelle contre le spectacle.

Ces trois tentations ont marqué le discours catholique de façon récurrente depuis les années 1960. Elles renvoient à une même problématique, celle qui consiste à laisser croire qu'un projet singulier comme celui du catholicisme, le projet d'évangélisation, peut se réaliser par la seule vertu des moyens techniques mis à son service. Elles consistent à donner primauté à la « rationalité instrumentale » sur les questions de « sens ». Or, c'est précisément là que réside le

processus assimilateur de la modernité, qui mène à « troquer le vrai contre l'efficace ». La modernité s'y présente alors essentiellement comme « séductrice ». Elle déplace le lieu de la vérité, estompant la nécessité du travail, de l'effort, de la relativité, pour lui préférer, en reprenant l'expression de Baudrillard (1979), l'« horizon sacré des apparences ».

La crise des identités provoquée par le passage à la modernité n'est pas propre au catholicisme. Elle n'est pas réductible à une question d'idéologie, pas plus qu'aux tempéraments et convictions des acteurs sociaux. Le pouvoir assimilateur de la modernité ne provient pas d'abord de ses « discours » (au contraire de l'impérialisme du XIX^e siècle que reflète par exemple le rapport Durham en 1839). Il s'impose plutôt comme un « processus » inhérent à une évolution sociale nécessaire, signifiée par des impératifs de faire plutôt que de dire.

Certes ces modes de faire imposés déterminent, le plus souvent à l'insu des acteurs sociaux, des modes d'être : ils engagent au respect de valeurs déterminées, supposant à leur tour un système idéologique, des croyances, voire une « religion implicite », essentiellement pragmatique (Bourque et Beauchemin, 1994), qui se manifeste non par l'affirmation de ses dogmes, mais par ses effets dans les pratiques. Et dès lors, du fait même que l'idéologie ne s'y dit pas, elle devient « désarmante » pour ceux qui voudraient, autrement, faire valoir leur propre idéologie, leurs convictions ou, tout simplement, leur projet de sens. Le combat contre l'assimilation ne peut être qu'un combat contre l'ange, c'est-à-dire l'invisible dont la présence se révèle après coup.

* * *

Le catholicisme canadien-français, par son histoire, a hérité d'une longue expérience de lutte contre l'assimilation. Cette expérience cependant lui aura été de peu de secours dans le contexte social de la Révolution tranquille. Dans l'*aggiornamento*, il aura cherché plutôt à se reconstruire, à la fois en luttant contre l'effritement de ses communautés naturelles, résultat de l'urbanisation et l'industrialisation, et en se donnant une « identité civilisée » (Glasser, 1972), celle qui représente le défi propre des sociétés où l'évaluation

des performances, individuelles ou collectives, est devenue la clé de la régulation sociale.

La Révolution tranquille, en faisant passer l'identité culturelle des Québécois de l'« ethnicité » au « modernisme », a marqué « la dissolution de la société canadienne-française » (Simard, 1979). C'est désormais en tant que communauté de citoyens plutôt qu'en tant que communauté de croyants que les Québécois imagineront et réaliseront leur projet identitaire global. Certes le débat n'est pas clos sur la nature et surtout sur l'orientation politique de ce projet. Néanmoins, il faut admettre que « c'est comme société politique et non plus comme société à dominante culturelle ou religieuse que l'espace social régional cherche maintenant à se représenter » (Bourque, 1993 : 48-49).

Or, cela suppose un réaligement des pratiques discursives. Les discours religieux, comme ceux qui concernent la famille, l'État, l'économie, l'éducation, l'éthique, n'y échappent pas. La modernité suppose une « recomposition du champ religieux » (Hervieu-Léger, 1990 et 1993). Ni sécularisation ni retour du sacré, cette recomposition n'est pas non plus une forme de restauration des anciens encadrements. Elle est plutôt un glissement du religieux vers des formes particulières à la modernité, éclatées et pragmatiques (Lemieux et Meunier, 1993 ; Lemieux, Bouchard, Montminy et Meunier, 1993), fondant l'ordre social et nourrissant l'imaginaire de modèles et d'aspirations complètement étrangères au catholicisme. Faisant appel moins à la foi personnelle qu'à des impératifs économiques et socioculturels, la modernité impose sa loi à la conscience. Les valeurs qui déterminent ses processus agissent comme des transcendances empiriques. Elles ne laissent aux acteurs individuels et aux institutions que peu de choix. Ils doivent intégrer l'ordre du monde tel qu'il se donne et y faire vivre leur projet singulier dans les limites du possible.

Si l'on isole les termes du discours catholique, plutôt que de les conjuguer, on risque la schizophrénie culturelle : « choisir l'Église » d'une part, « choisir la cité séculière » d'autre part. « Choisir l'Église » dans le culte aveugle de la tradition, la célébration péremptoire de la différence, le refus de l'évolution, ce serait en bout de course préférer le confort institutionnel au risque de la

créativité. Et refuser à sa tradition d'être vivante. « Choisir la cité séculière » dans l'oubli de la critique, l'amnésie identitaire, le gommage des différences, ce serait abdiquer toute parole pour tenir, le plus souvent inconsciemment, les discours conformistes dictés par les modes ambiantes. Entre la sublimation délirante de la différence et la dissolution assimilatrice, l'*aggiornamento*, dans le contexte de la Révolution tranquille, a attesté chez les catholiques la volonté de concilier mémoire et avenir. Le coût à payer est cependant important. C'est celui de la fragilité dans le présent, tiraillé entre le repli sur soi et la séduction du monde.

Bibliographie

- Baudrillard, Jean (1979), *De la séduction. L'horizon sacré des apparences*, Paris, Denoël/Gonthier.
- Beaubien, Henri-Irénée (dir.) (1993), *L'identité chrétienne en question*, Montréal, Fides.
- Blain, Maurice (1961), « Situation de la laïcité », dans Jacques Mackay et al., *L'école laïque*, Montréal, Éditions du jour, p. 50-59.
- Bourgeois, Henri (1992), *Identité chrétienne*, Paris, Desclée.
- Bourque, Gilles (1993), « Société traditionnelle, société politique et sociologie québécoise, 1945-1980 », *Cahiers de recherche sociologique*, 20, *Ethnicité et nationalismes*, p. 45-83.
- Bourque, Gilles, et Jacques Beauchemin (1994), « La société à valeur ajoutée ou la religion pragmatique », *Sociologie et sociétés*, 26, 2 (automne), *Québec fin de siècle*, p. 33-56.
- Commission d'étude sur les laïcs et l'Église (1971), *L'Église du Québec, un héritage, un projet*, Montréal, Fides.
- 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.
- Desbiens, Jean-Paul (1960), *Les insolences du Frère Untel*, Montréal, Éditions de l'Homme.
- Dion, Gérard, et Louis O'Neil (1960), *Le chrétien et les élections*, Montréal, Éditions de l'Homme.
- Dion, Gérard, et Louis O'Neil (1961), *Le chrétien en démocratie*, Montréal, Éditions de l'Homme.
- Dion, Léon (1966), « La polarité des idéologies : conservatisme et progressisme », *Recherches sociographiques*, VII, 1-2 (janvier-août), p. 23-35.
- Dion, Léon (1967), *Le bill 60 et la société québécoise*, Montréal, HMH (coll. Aujourd'hui).
- Doré, Joseph, et al. (1990), *Sur l'identité chrétienne*, Paris, Desclée.
- Dumont, Fernand (1960), « Structure d'une idéologie religieuse », *Recherches sociographiques*, 1, 2 (avril-juin), p. 161-187.
- Dumont, Fernand (1993), *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal.
- Gérin-Lajoie, Paul (1963), *Pourquoi le bill 60*, Montréal, Éditions du jour.
- Glasser, William (1972), *The Identity Society*, New York, Harper and Row.
- Hamelin, Jean (1984), *Histoire du catholicisme québécois*, vol. 3, *Le XX^e siècle*, t. 2, *1940 à nos jours*, Montréal, Boréal Express.
- Hamelin, Jean, et Nicole Gagnon (1979), *L'homme historien : introduction à la méthodologie de l'histoire*, Saint-Hyacinthe/Paris, Édisem/Maloine (coll. Méthodes des sciences humaines, 2).
- Hervieu-Léger, Danièle (1990), « De quelques recompositions culturelles du catholicisme français », *Sociologie et sociétés*, 22, 2 (octobre), *Catholicisme et société contemporaine*, p. 195-206.

- Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- Lemieux, Raymond (1990), « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, 22, 2 (octobre), *Catholicisme et société contemporaine*, p. 145-164.
- Lemieux, Raymond, Alain Bouchard, Jean-Paul Montminy et E.-Martin Meunier (1993), « De la modernité des croyances : continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, 81 (janvier-mars), *Croire et modernité*, p. 91-116.
- Lemieux, Raymond, et E.-Martin Meunier (1993), « Du religieux en émergence », *Sociologie et sociétés*, 25, 1 (printemps), *La gestion du social : ambiguïtés et paradoxes*, p. 125-152.
- Mackay, Jacques, et al., (1961), *L'école laïque*, Montréal, Éditions du jour.
- Michalon, Thierry (1994), « L'Algérie des cousins », *Le Monde diplomatique*, novembre, p. 16-17.
- Pelletier, Gérard (1960), « Feu l'unanimité », *Cité libre*, XI^e année (octobre), p. 8-15.
- Raphaël, Freddy (1994), « La communauté juive de France entre la fidélité créatrice et le repli frileux », dans Roberto Cipriani (dir.), « Religions sans frontières ? ». *Present and future Trends of Migration, Culture, and Communication*, Roma, Presidenza del Consiglio dei ministri, p. 21-39.
- Robitaille, Denis, Marc Pelchat et al. (1993), *Ni curés ni poètes. Les laïques en animation pastorale*, Montréal, Éditions Paulines (coll. Pastorale et vie, 12).
- Simard, Jean-Jacques (1979), « Autour de l'idée de nation », dans *Nation, souveraineté et droits. Actes du IX^e Colloque interdisciplinaire de la société de philosophie du Québec : la question nationale*, Montréal, Bellarmin, p. 11-47.
- Trudel, Marcel (1963), « La servitude de l'Église catholique sous le Régime anglais », *Rapport annuel de la Société historique du Canada*, p. 42-64.
- Turmel, André (dir.) (1994), *La communication et le monde de la foi*, Trois-Rivières, Pastor.
- Zylberberg, Jacques, et Jean-Paul Montminy (1980), « Reproduction socio-politique et production symbolique : engagement et désengagement des charismatiques catholiques québécois », *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 4, p. 121-148.
- Zylberberg, Jacques, et Jean-Paul Montminy (1981), « L'Esprit, le pouvoir et les femmes. Polygraphie d'un mouvement culturel québécois », *Recherches sociographiques*, XXII, 1 (janvier-avril), p. 49-103.