

Recherches sociographiques



Brigitte CAULIER (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*

Jean Roy

Volume 39, numéro 1, 1998

Québec et Canada : deux références conflictuelles

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/057193ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/057193ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (imprimé)

1705-6225 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Roy, J. (1998). Compte rendu de [Brigitte CAULIER (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*]. *Recherches sociographiques*, 39(1), 161–164. <https://doi.org/10.7202/057193ar>

Brigitte CAULIER (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, 210 p.

Il y a quelque trente ans on annonçait encore la mort de Dieu et la fin imminente des religions historiques. Mais voilà que le moribond tarde à expirer et que, selon les divers lieux de la francophonie en Amérique, la culture religieuse résiste différemment à la modernité et à la sécularisation. Quelles explications peut-on donner de leur évolution singulière ? Poser un diagnostic et fournir une interprétation incombaient aux 28 sociologues, théologiens et historiens, réunis les 18 et 19 mars 1994 au lac Beauport, invités de la chaire Cefan de l'Université Laval. L'édition des six communications, des réactions des commentateurs et des interventions spontanées des participants, mais parmi lesquelles Brigitte Caulier a opéré un choix, témoigne des débats animés.

L'état de la religion au début des années 1970 semblait donner raison aux sociologues québécois et français qui lisaient dans l'avancée séculaire de la modernité *La fin d'une religion ?* (Montréal, PUM, 1969), pour rappeler le titre du livre de Colette MOREUX. *Dieu change en Bretagne* (Paris, CERF, 1985), écrivait Yves LAMBERT, et il en était bien ainsi au Québec. La religion n'expliquait plus le monde et ne contribuait plus à la promotion de l'homme dans la société en rapide sécularisation. De son côté, Paul-André TURCOTTE qui, dans *L'éclatement d'un monde* (Montréal, Bellarmin, 1981), examinait les changements dans la vie des Clercs de Saint-Viateur depuis 1945, a démontré l'effondrement des structures de plausibilité. Ainsi peut paraître s'achever la rupture amorcée il y a cinq siècles, comme l'écrivait récemment Émile POULAT dans *Où va le christianisme ?* (Plon / Mame, 1996).

Donc, place est faite au sentiment religieux individuel, la religion étant de la sorte refoulée dans la sphère privée, au sein d'une société marquée par une poussée de rationalisation. Dans son article *Productions religieuses de la modernité : les phénomènes du croire dans les sociétés modernes*, qui a le mérite de soulever tous les enjeux du débat théorique, Danièle HERVIEU-LÉGER voit la croyance religieuse comme une matière à option qui n'engage plus que la conscience personnelle des croyants ; elle a perdu son rôle déterminant dans la formation des identités individuelles et collectives. Toutefois, contrairement à toute attente, ajoute-t-elle, modernité et religion ne sont pas incompatibles. Cependant, il ne s'agit pas d'une restauration des systèmes historiques, mais bien plutôt d'un « processus de recomposition du religieux ». Cela pose, évidemment, la nécessité d'une nouvelle définition de la religion. Conclusion ambitieuse d'une communication dont le riche contenu interpelle les autres communicateurs, et au premier chef, sur la question centrale des rapports entre l'identité, l'ethnicité et la religion.

Raymond LEMIEUX dans *Les dynamismes religieux des cultures francophones : ouverture ou repli ?* pose effectivement cette question de l'identité collective en regard de la religion. Il met en relation les dynamismes d'antan et la vitalité religieuse d'aujourd'hui tout en cherchant la marque du religieux dans la culture actuelle des Québécois francophones. Le recours à l'histoire du catholicisme montre, selon lui, comment on est passé d'une religion d'encadrement à une religion diffuse.

Après la défaite de 1760, l'Église, pauvre mais garante de la paix civile, a pu conserver son ascendant sur la population. Sa restauration est cependant entreprise depuis le « renouveau » de 1840 qui se caractérise par une reprise vigoureuse de la pratique religieuse – thèse empruntée à Louis ROUSSEAU et à laquelle Serge GAGNON reproche de prendre insuffisamment en compte l'important facteur de la montée du liguorisme –, ainsi que la prise en charge des œuvres caritatives et éducatrices. Les initiatives de l'Église se feront ensuite nombreuses même si, au tournant du siècle, souffle déjà un vent de modernité. Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, une nouvelle idéologie bourgeoise a tôt fait de refouler la religion dans le domaine du privé. Place à la religion séculière – à la suite de Hervieu-Léger, il est permis de s'interroger sur l'utilité de ce concept – faite de « valeurs et de croyances perçues comme nécessaires à la coexistence sociale ».

Robert CHOQUETTE s'intéresse également à l'identité dans *La sécularisation dans la diaspora canadienne*. En dépit des apparences données par le discours religieux, c'est l'attachement à la préservation de la langue qui a permis la conservation de la foi catholique à quoi s'opposait la culture anglaise des protestants et des Irlandais catholiques. (Selon Fernand DUMONT, la position des Irlandais a conduit Choquette à trop dissocier l'ethnique du religieux, l'empêchant de la sorte de voir dans le catholicisme un élément indispensable de leur identité, comme ce fut le cas pour les francophones du Québec, en dépit de la présence des Irlandais.) Le clergé catholique, tout à fait conscient de la menace de la sécularisation, a mené le combat de la survivance et de l'identité ethnoculturelle, alors que la majorité anglophone résistait beaucoup moins bien à la vague de sécularisation. Les nouvelles politiques gouvernementales en faveur de l'Ontario français, l'effondrement du rempart ecclésiastique, la politique de l'Église, la familiarité avec un monde déjà sécularisé, la sécularisation des principales institutions francophones ont mené à la sécularisation des consciences.

Comme le veut l'axiome, la foi gardienne de la langue et la langue gardienne de la foi, de commenter Pierre SAVARD, les Franco-Ontariens auraient réussi pendant un siècle à protéger leur langue et leur foi. D'après Yves ROBY, la situation de ces derniers ressemble à celle des Franco-Américains qui ont également connu le ghetto ainsi que les assauts quotidiens de la modernité, si bien que les enclaves ethniques disparurent progressivement. Aujourd'hui, disent les sociologues, il n'y a plus de corrélation significative entre identification religieuse et identification ethnique. La sécularisation est accomplie et, selon Roger BERNARD, elle ne peut être tenue comme la responsable de l'anglicisation et de la véritable menace, davantage culturelle que linguistique. Il croit plutôt qu'on doit se tourner vers les facteurs démographiques pour expliquer la « secondarisation de la langue française ».

Gilles ROUTHIER suggère, dans *Quelle sécularisation ? L'Église du Québec et la modernité*, de repenser modernité et catholicisme et récuse le concept de sécularisation qui lui paraît prendre insuffisamment en compte les rapports positifs de la religion avec la modernité. Il adopte lui aussi la perspective historique pour démontrer qu'on assiste à une nouvelle restructuration des rapports religion-société, après la désintégration des équilibres anciens qu'il fait également remonter autour

de 1840. Mais, pour lui, cette restructuration est remise en question entre 1900 et 1930. Pour Routhier, l'Église ne fut pas que la « proie » de la modernité. Elle y participa par l'établissement du nouveau réseau paroissial urbain du diocèse de Québec, par son action dans les champs nouveaux de la culture que sont les loisirs et le cinéma. Il est vrai que l'institution ecclésiale fut incapable « de conceptualiser ses rapports à la société », mais sa condamnation du monde moderne s'est affaiblie à mesure que le siècle avançait. Un courant réformateur exista au sein de l'Église qui montre « un paysage » contrasté, malgré des pratiques institutionnelles qui retardaient sur le social et le culturel.

Cet exposé a soulevé plusieurs commentaires. Pour Fernand DUMONT la notion d'équilibre entre l'Église et l'État paraît mystérieuse et il se demande sur quoi elle est fondée ; ensuite l'encadrement pastoral en milieu urbain fut plus difficile que ne le laisse croire la thèse de Lucia FERRETTI ; enfin, les curés et le système paroissial ont « avalé » une action catholique qui visait d'autres objectifs. On a importé au lieu d'innover. La colonisation de l'Église par les États-Unis devient ici un facteur important. À son tour, Yves ROBY insiste sur cet aspect en soulevant avec beaucoup d'à-propos la question des transferts culturels. Serge GAGNON reconnaît que sur la question sociale, l'Église québécoise « a épaulé la revendication ouvrière » ; par contre, il demande qu'on précise les buts de son insertion dans le domaine du loisir. Son échec y préfigure, affirme-t-il, son exclusion du champ moral et sexuel. De plus, il déplore sa censure cinématographique. De son côté, Jean-Paul ROULEAU estime que la restructuration dont parle Routhier, faute d'avoir porté sur les contenus, ne fut que stratégique. L'Église n'a accepté la modernité qu'« à son corps défendant ».

Mais la sécularisation n'a pas chagriné tout le monde, surtout pas la gauche catholique dont traite Gregory BAUM dans *Catholicisme, sécularisation et gauchisme au Québec*. Baum présente les organisations de l'Église qui ont promu la gauche québécoise dans les années 1970, et il démontre que cette culture religieuse s'est maintenue dans le catholicisme québécois contemporain. Inquiets de la montée du marxisme, les évêques créèrent la commission Dumont. Toutefois, la perspective sociale du rapport ne refléta pas les aspirations d'un nombre croissant de catholiques de gauche qui n'eurent ainsi aucune audience. Vers la fin des années 1970, tournés vers le pluralisme, toujours loyaux envers les travailleurs, les catholiques de gauche « étendaient leur solidarité aux luttes populaires », en faveur d'une « Église populaire », une Église restructurée capable d'adapter « sa liturgie aux besoins et aux attentes des milieux populaires », et aussi une Église tiers-mondiste. La gauche catholique développa de la sorte une véritable culture de la solidarité. Selon Jean-Paul ROULEAU (p. 125), ceci contredit l'affirmation de Raymond LEMIEUX (p. 24) voulant que la modernité exclut la solidarité et, d'ajouter Rouleau, la culture catholique de gauche s'inscrit directement à l'encontre de ces caractéristiques de la modernité.

Avec le texte de Baum, nous entrons de plain-pied dans la modernité québécoise et nous voyons déjà la complexité d'une situation qui force à revoir les schémas et les définitions, tant sa lecture est difficile. Elle porte à l'introduction de

nouveaux concepts comme celui de catholicisme culturel : « un catholicisme de référence plutôt que d'appartenance engagée et entretenue », qu'emploie André CHARRON dans *Catholicisme culturel et identité chrétienne*. À son tour, il diagnostique une religion fragmentée de croyances isolées et de pratiques occasionnelles, d'une religion à la carte révélant une approche de consommation sélective. Ces caractéristiques indiquent déjà que le catholicisme au Québec demeure un élément important de la culture, qu'il est un donné et un fait de culture – sociologique, le catholicisme ne peut être que culturel, dit Fernand Dumont qui estime qu'« on a inventé le catholicisme culturel parce que les théologiens ont inventé une idée de la tradition extrêmement rationaliste ». Élément de la personnalité québécoise, il s'agit d'un catholicisme de référence et non plus d'appartenance qui, ajoutera Hervieu-Léger, « conserve toutefois au Québec une puissante capacité d'inscription dans la lignée croyante ». Le catholicisme culturel reste tout de même une réalité paradoxale. Il ne se conjugue plus à une vie religieuse du quotidien et son rapport à la mémoire est blessé, bloqué, refoulé.

Dans sa présentation, Brigitte Caulier note avec satisfaction que ce colloque « aura permis de comparer et de cerner les concepts, de distinguer les problématiques qui orientent les travaux ». Là réside, selon moi, le grand acquis de cet exercice qui demandera à être renouvelé tant la réalité est mouvante. Cette fois, elle prendra en compte la question de la laïcité, restée marginale comme l'a regretté Solange LEFEBVRE. On retiendra également, de Roland CAMPICHE, la remarque toute simple mais combien lourde de sens, voulant que la pluralité québécoise en train de se construire emprunte forcément au seul modèle connu : le modèle catholique. Cela conduira à poser une problématique qui repose sur le long terme de l'histoire culturelle, dans laquelle s'inscrit celle du catholicisme québécois. Fernand Dumont, dont l'apport fut remarquable, suggère une précieuse piste de recherche sur le contrôle social de l'Église catholique québécoise et les résistances des laïcs. Il soupçonne la présence durable d'un contrôle social qui n'a pourtant pas atteint, dans bien des cas, le fond des consciences ni même les comportements, de sorte que depuis 1960, on n'assiste pas à une nouvelle orientation, mais pour une large part à une levée de la censure. Un lien étroit est à faire avec la destruction relativement récente, même en ville, de coutumes et de traditions qui ont eu la vie longue pour des raisons propres à notre histoire. La prolifération du croire actuellement n'est donc pas seulement la résultante de la levée de la référence à l'institution. Elle se trouve dans la liquidation des coutumes et des traditions parfaitement visible dans la crise extraordinaire de la famille. Voilà comment s'explique, dit-il, le processus de sécularisation.

Jean ROY

*Département des sciences humaines,
Université du Québec à Trois-Rivières.*
