

Article

« À l'intersection de l'Église et de la secte, l'ordre religieux »

Paul-André Turcotte

Sociologie et sociétés, vol. 22, n° 2, 1990, p. 65-80.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/001807ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

À l'intersection de l'Église et de la secte, l'ordre religieux

PAUL-ANDRÉ TURCOTTE

Des écriteaux, disséminés sur l'ensemble du territoire québécois, signalent la présence des congrégations religieuses. Les médias rappellent périodiquement leur insertion dans quelque domaine de la société. Le récit médiatique est le plus souvent personnalisé: l'insertion rapportée est le fait de tel ou tel religieux ou religieuse. Même que les journaux et la télévision n'hésitent pas à en faire des personnalités de marque, voire des vedettes. Mais généralement, les congrégations semblent s'être faites discrètes sur la place publique. À l'occasion d'un anniversaire local, on rappelle leur apport à la cause éducative ou sociale, à une époque où l'Église catholique contrôlait l'enseignement, les services de la santé et les services sociaux. Le passé a laissé des traces qui, revitalisées, nourrissent la mémoire collective. Il n'est pas question pour autant de restaurer ce passé, sauf peut-être pour des nostalgiques d'une époque idéalisée.

Les congrégations religieuses québécoises, hier comme aujourd'hui, constituent des groupements actifs dans l'Église et la société. Elles le sont en tant que groupements particularisés. Du point de vue de la sociologie historique du christianisme héritée de Max Weber et de Ernst Troeltsch¹, l'ordre religieux, quel que soit son statut canonique², tient à la fois de la secte et de l'Église. En corrélation, il ne saurait être assimilé tout simplement à l'institution ecclésiastique, ni sa fonction sociale ramenée à être la courroie de transmission de l'idéologie catholique officielle. Du côté de l'imaginaire, l'utopie, comme attestation d'une réalité globalement autre que l'ordre établi, traverse les représentations des relations, internes et externes, d'un groupement autonome et subordonné tout à la fois. Ces axes de l'ordre religieux ne s'inscrivent pas dans une vision fonctionnaliste ou interne à l'institution ecclésiastique. Ils impliquent plutôt des rapports conflictuels au sein de la sphère catholique.

1. Pour une introduction, critique et originale, à la pensée de Ernst Troeltsch, nous renvoyons à l'excellent ouvrage de Jean SÉGUY, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch* (Paris, Cerf, 1980, 334 p.). Une abondante bibliographie commentée, des pages 325 à 331, complète l'introduction.

2. D'après le droit canon, les formes de «vie religieuse» sont aussi diverses que les Ordres monacaux, les Chanoines réguliers, les Frères ou Clercs réguliers, les Congrégations religieuses, les Sociétés de vie commune. Les distinctions canoniques ne sont pas sans incidences sociologiques. Nous ne nous arrêtons pas là-dessus; nous considérons l'ordre religieux comme un concept sociologique recouvrant l'ensemble des formes historiques.

Notre présentation de l'ordre religieux doit être comprise d'un point de vue idéal-typique. Qu'est-ce à dire? Les traits des groupements que sont l'Église, la secte et l'ordre religieux sont des pointes qui se dégagent d'une exploration étendue. À titre d'exemple, Troeltsch parcourt le christianisme de ses origines au dix-huitième siècle européen. Constructions de l'esprit, les traits dégagés ne sont pas sans comporter quelque accentuation unilatérale ou volontaire de la réalité. Tout à la fois, ils ne disent pas ce qui est, antérieurement à l'observation, et ils ne se retrouvent pas tels quels dans un spécimen, qui s'en rapproche plus ou moins comme par rapport à un point fixe. Bref, ce sont des concepts opératoires, et non substantiels, qui contribuent à une appréhension globale, approximative et partiellement intuitive d'un objet³.

Ces trop brèves remarques méthodologiques nous conviennent à la vigilance et à la rigueur dans le projet de baliser une théorisation de l'ordre religieux à l'intersection de l'Église et de la secte. Chacune de ces formes historiques du christianisme se réfère à un même message fondateur, consigné dans les écrits néo-testamentaires. La réinterprétation continue de ces écritures et de leur tradition — une relecture dans l'histoire et la société — fonde l'existence de ces groupements d'origine prophétique. Ainsi sont dessinées et confirmées les frontières et la dynamique du corpus particularisé de croyances et de règles disciplinaires reçues par les adeptes. Ce corpus, qu'il soit imposé ou accepté volontairement, figé dans le temps ou en mutation, entend répondre à la question du sens de l'existence humaine et en exprimer une signification socialement crédible. Ces aspects socio-phénoménologiques sous-tendent la conceptualisation socio-historique des groupements chrétiens.

L'ÉGLISE ET LA SECTE COMME GROUPEMENTS-TYPES PURS

Dans les milieux catholiques, la secte a mauvaise presse : elle signifie fanatisme, renfermement, isolement, coupure (*secare*) de la véritable Église ou danger d'endoctrinement, notamment de la jeunesse. Pour l'adepte de la secte, c'est toute l'Église, au contraire, qui s'est coupée de la pratique authentique de l'Évangile. En ceci l'Église n'est-elle pas une secte? Bien plus, intolérante qu'elle est envers les dissidents, elle a une structure hiérarchique qui engendre l'inégalité entre les membres, voire la discrimination, et ses dirigeants s'imposent sans tenir compte de la volonté et des aspirations des sujets. Elle va même jusqu'à donner son aval à des pratiques accordées à l'esprit du monde et non à l'Évangile de Jésus-Christ.

Autant de positions impressionnistes ou apologétiques dont nous nous démarquons sur les traces de Max Weber. Celui-ci oppose l'Église à la secte⁴, à la manière de l'institution de salut au groupement contractuel. D'un côté, des croyants se réunissent autour de règlements (objectifs, normes, valeurs) coordonnés et imposés par une direction administrative qui requiert leur soumission par la domination des consciences grâce à la disposition exclusive des biens spirituels (le monopole de la contrainte hiéocratique légitime). L'appartenance obligée des fidèles, faut-il préciser, ne dit rien de leurs vertus, et la grâce ecclésiastique resplendit sur le juste comme sur l'injuste. Du côté de l'association de salut, les adeptes se réunissent par entente autour de règlements valides pour ceux seuls qui y adhèrent de leur gré. L'appartenance à l'association, après probation, équivaut, note Weber, à un certificat de qualification éthique.

Ces définitions appellent les développements de Ernst Troeltsch, auxquels, par ailleurs, renvoie Weber lui-même dans sa sociologie des religions. Le théologien allemand, en

3. À propos de la construction et de l'heuristique de l'idéal-type, voir en particulier WEBER Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 180-206.

4. Max WEBER a esquissé les traits de l'Église en opposition à la secte, entre autres passages, dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967², p. 262. La définition des concepts fondamentaux de groupement, d'association et d'institution se trouvent dans *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 49-51, 55 et 57 (le groupement hiéocratique).

conclusion de sa vaste enquête socio-historique du christianisme⁵, dresse les traits du type Église et du type secte d'après ces critères : les distinctions, entre formations chrétiennes, des rapports avec le monde, et relativement à ces rapports extérieurs, des relations internes et avec le transcendant. Ainsi, toujours d'un point de vue idéal-typique, l'Église s'oppose à la secte, telle l'extension à l'intensité; corrélativement, l'institution de salut qu'est l'Église offre des interactions caractérisées par le compromis (*Vermittlung*), le groupement contractuel de la secte, par la radicalité. Ce sont les traits de groupements-types purs, au sens qu'ils forment chacun un tout conceptuel sans mélange.

Dans la typologie troeltschienne, le type Église se définit comme une institution de salut, sacerdotale et hiérarchisée, tendanciellement coextensive à un territoire ou à une ethnie, sinon à l'humanité entière. En s'appuyant sur ses origines humano-divines, l'Église revendique le pouvoir monopolistique de disposer de la grâce qu'est la domination spirituelle. À ce titre, elle continue historiquement l'action rédemptrice de Jésus-Christ à la suite des apôtres. Par voie de conséquence, elle détient une vérité immuable et directement divine, indépendante de quelque subjectivité humaine. De même, elle peut faire abstraction de la sainteté subjective, telle l'expérience inspirée d'une interprétation circonstanciée de l'Évangile, au profit de la sainteté objective, la sainteté acquise par les sacrements et l'obéissance à la hiérarchie gardienne de la tradition dans sa prédication et son gouvernement. En tant qu'organisation universelle de salut insérée dans un espace socioculturel, elle procède à des transactions (*Vermittlungen*), avec la visée de pénétrer de son message les cultures, d'intégrer les sociétés à un processus général et graduel de salut.

L'institution de salut qu'est l'Église ne s'oppose pas de plain-pied au monde, au sens de ce qui est étranger à la sphère religieuse. Aussi s'adapte-t-elle à ce monde sans pour autant avaliser l'ordre profane dans son entier. Plus précisément, elle procède à des compromis, c'est-à-dire des transactions du genre donnant-donnant, entre son message et sa morale, d'une part, et, d'autre part, les façons de voir et de faire dans quelque société. Corrélativement, la radicalité chrétienne originelle est partiellement sacrifiée au profit d'une extension maximale dans des conditions sociales et historiques données. Le compromis est donc recherché, provoqué, valorisé, qualifié de réaliste et de responsable, afin d'intégrer la vie sociale aux premiers degrés d'une rationalisation existentielle préparatoire à un développement religieux progressif, et par là à une pénétration entière des cultures et des masses. Pour justifier sa position, l'Église fait appel à la loi naturelle relative⁶, comme elle accepte

5. TROELTSCH, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, (en abrégé: *Soziallehren*) Scientia, Aalen, 1961, 994 p.; d'après l'édition de 1922 par J. C. B. Mohr. La traduction anglaise a pour titre *The Social Teaching of the Christian Churches*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press (Midway Reprint), 1976, 2 vol., 1019 p. (1^{ère} édition en 1931 par George Allen & Unwin Ltd. à Londres et The Macmillan Company à New York; la 2^e en 1960 par Harper & Bros. à New York). Nous ne possédons en français que la conclusion générale: «Christianisme et société. Conclusion des *Soziallehren*», *Archives de Sociologie des Religions* 11 (1961) 15-35 (*Soziallehren*, p. 965-986; *Social Teaching*, p. 991-1014). Notre description des groupements chrétiens s'appuie principalement sur ces conclusions des *Soziallehren*. Pour le détail, voir notre article: «L'Église, la secte, la mystique et l'ordre religieux. Une approche théorique dans la coulée d'Ernst Troeltsch», *Église et Théologie* 20-1 (1989), p. 77-98.

6. La doctrine de la loi naturelle relative est un concept complexe, à propos duquel nous allons nous en tenir à des indications sommaires. D'abord ceci: l'Église prétend à l'universalité de sa loi, car cette loi est accordée à la droite raison: l'éthique ecclésiastique trouve sa justification et dans un message révélé et dans la loi naturelle, celle-ci étant l'organisation raisonnable et rationnelle du cosmos et de la société. Si l'intervention rédemptrice ne supprime pas les conditions sociales issues du péché, les institutions de cet état de choses, tout en ne correspondant pas à l'idéal de la loi naturelle absolue, de la volonté divine parfaite, ne sont pas moins, selon la même volonté de Dieu, le meilleur moyen pour un exercice suffisant de la raison, pour l'assurance d'un ordre relatif (la loi naturelle relative). Ces institutions contraignantes constituent en même temps une répression des instincts dépravés de l'homme pécheur, et l'Église, de son point de vue, se trouve justifiée d'intervenir dans la société et d'intégrer la pratique sociale dans le processus de rédemption, dont elle est, d'autre part, la médiatrice obligée. Dans le compromis avec la sécularité, l'Église repousse l'application de la loi naturelle absolue jusqu'au retour du sauveur, comme elle entreprend de pénétrer de ses principes les sociétés et les cultures, et par là les individus (*Soziallehren* p. 252-426, notamment p. 255-262, 328-329, 377-383, 417-418; *Social Teaching*, p. 257-446).

des écarts entre la morale courante de la masse, celle des préceptes évangéliques, et la morale plus stricte des virtuoses ascétiques, celle des conseils évangéliques. Des aspects du Nouveau Testament sont mis en veilleuse, sinon supprimés, car tout humain doit être mis en contact avec la révélation chrétienne. Même plus, la collaboration avec les États, quitte à recourir à la coercition physique, s'avère aussi nécessaire pour imposer d'autorité le message du salut à la totalité d'une communauté humaine.

Le compromis entraîne éventuellement la réduction du message chrétien à une pro-pédeutique ascétique suffisante, avec les sacrements, au salut. De même, la collusion des chefs ecclésiastiques avec les couches dirigeantes peut être telle que l'action pastorale est grandement soumise aux intérêts des pouvoirs en place. Ces compromissions soulèvent la critique virulente d'adeptes, qui en viennent à affirmer un autre genre de vie chrétienne. Ainsi, ces croyants refusent avec force quelque concession à une version relative de la loi de la nature; ils rejettent tout autant la tentative de s'imposer aux sociétés et aux cultures, et les accommodements de l'idéal religieux et ascétique à cet effet. Ce rejet concerne particulièrement la double éthique et, en bloc, l'objectivation sacramentaire, la tradition, le sacerdoce spécialisé détenteur de pouvoirs spéciaux. En clair, la loi du Christ qui commande la pratique radicale de l'amour chrétien suffit en tout. Le salut ne saurait être assuré par une ascèse minimale, l'adhésion institutionnelle et la médiation sacramentelle. Au contraire, il est affaire d'une vie centrée sur l'enseignement du Christ, législateur et modèle. La vie chrétienne se ramène à obéir à Jésus-Christ, à le suivre et à l'imiter. À cette fin, les exigences éthiques sont identiques pour tous, la surveillance de soi et des autres — la discipline individuelle et collective — est de tous les instants, et les membres déficients quittent. Car c'est l'effort de chaque membre à sa sanctification qui assure la pureté de l'*ecclesia* des élus, celle-ci ne préexistant pas à ses membres comme l'Église et préparant le Royaume par l'accomplissement du sermon sur la montagne.

L'*ecclesia* repose essentiellement sur la conviction des convertis qui s'emploient à diffuser les fruits de leur expérience; les sacrements témoignent, par les signes, d'une grâce reçue; les ministres sont choisis parmi les anciens dans la foi; le ministère n'appelle pas de spécialistes du culte, préoccupé qu'il est d'applications concrètes du message et non de réflexion théologique élaborée. L'intensité l'emporte donc sur l'extension: la secte ne poursuit pas l'élargissement de son influence à l'ensemble social. D'ailleurs, les groupes restreints qui la composent considèrent volontiers l'Église et la société globale sous l'emprise du Mal. Dans la même ligne, les sectaires reprochent aux Églises d'avoir trahi l'idéal évangélique et de s'être livrées au compromis. Celui-ci n'est en rien spécifique à la secte, qui généralement le subit et le camoufle.

* * *

Dans le cours historique, les traits de l'Église ou de la secte sont tressés dans, et avec, la complexité des rapports sociaux, l'emmêlé du quotidien. Mais généralement, les traits d'un groupement-type se révèlent prédominants au regard distancié. Ils peuvent également offrir des variations dans le temps ou l'espace. À propos des rapports tant conflictuels que coalescents entre nos deux groupements-types, Troeltsch constate à plusieurs reprises que les sectes se manifestent dans l'histoire en marge des Églises, qu'elles ne naissent pas d'elles-mêmes, mais, comme nous l'avons évoqué ci-dessus, en confrontation à la praxis ecclésiastique qu'elles contestent. En outre, elles apparaissent au moment même où les groupements de type-Église s'adonnent à la réforme. Même plus, des traits sectaires présents dans une telle Église peuvent être accentués au point de la rapprocher grandement du type-secte. La coexistence d'éléments d'un type avec ceux d'un autre, à tel moment de la vie d'un groupement historique, est maintes fois notée par le théologien allemand⁷.

7. Outre la conclusion générale, les interrelations entre les groupements types ont été l'objet de réflexions au long de l'analyse socio-historique du christianisme. Pour les rapports entre l'Église et la secte, voir les *Soziallehren*, aux pages 360-377 (*Social Teaching*, p. 331-334). C'est à propos de l'Église médiévale.

Le jeu de coalescence peut également prendre la forme des groupements mixtes que sont l'Église libre et l'ordre religieux. L'Église libre⁸ relève du type-Église, tout en s'apparentant au type-secte sur certains points : elle se porte au soutien des couches dirigeantes moins que le type pur de l'Église et, davantage que lui, elle insiste sur le sérieux de l'engagement religieux, sur l'ascèse et autres composantes du type-secte. Les traits de type-Église dominent dans ces Églises non liées à l'État, comme le congrégationalisme anglais ou le presbytérianisme écossais. Le mixte de l'Église libre dans le protestantisme n'est pas sans rapprochement avec le monachisme dans le catholicisme, à la différence que l'Église libre est tout entière un compromis avec la secte en rupture d'avec le monde et le monachisme, un compromis avec la secte à l'intérieur d'une Église séduite par le monde. C'est cette mixité du monachisme que nous allons tenter d'explicitier par l'exposé d'une théorie sociologique de l'ordre religieux autour des concepts de groupement volontaire, d'utopie, de virtuosité ascétique et de protestation⁹.

L'ORDRE RELIGIEUX, UN GROUPEMENT VOLONTAIRE UTOPIQUE

À la suite de Jean Séguy, nous circonscrivons l'ordre religieux, quel que soit son statut canonique, comme un groupement volontaire. Qu'est-ce à dire ? Des individus religieusement motivés se réunissent par contrat, la profession des vœux prononcés de leur gré, autour d'objectifs communs, dans un accord *inter-dit* sur la finalité, les moyens et les règlements contenus dans les constitutions et explicités par la direction administrative dans les divers directoires et les lettres circulaires. Par voie de conséquence, les relations internes de l'ordre religieux, association à but déterminé, se fondent principalement sur l'association (*Vergesellschaftung*), compromis (*Ausgleich*) ou coordination d'intérêts motivés rationnellement, et partiellement sur la communalisation (*Gemeinschaftung*), entente par engagement mutuel et sentiment subjectif d'appartenir à une même communauté¹⁰. C'est dire que chaque membre est libre d'entrer dans l'ordre religieux comme il peut le quitter, sa socialisation fait appel en premier lieu à l'intériorisation active et non à la coercition physique ou psychologique, et, profès, il participe à la direction de l'organisation selon un mode défini.

En lien à la participation, la distribution des pouvoirs est celle d'une direction administrative où la hiérarchie et les compétences des fonctions sont solidement établies, conformément à un ensemble de textes législatifs. À titre d'exemple, avant comme après le concile Vatican II, le gouvernement des Clercs de Saint-Viateur comprend à son sommet le chapitre général qui constitue le pouvoir suprême de décision, étant sauves les dispositions du droit romain. C'est au chapitre général que revient de dresser les règlements communs à toute la congrégation, dans le prolongement des constitutions et du droit général de l'Église. L'application des décisions capitulaires échoit à la direction générale et aux directions provinciales, qui se prononcent également sur toute question d'importance relative au projet viatorien dans les limites de leurs compétences. Au niveau des provinces, le chapitre constitue le principal organisme de consultation, et secondairement de décision, auquel peuvent s'ajouter des commissions. Dans chaque communauté locale, un directeur, avec ou sans

8. Sur l'Église libre, voir les *Soziallehren*, p. 733-741 (*Social Teaching*, p. 656-661).

9. Troeltsch se limite à des indications sur la mixité de l'ordre religieux. Elles ont été prolongées par des études signalées ci-dessous. Plus précisément, notre esquisse sociologique de l'ordre religieux s'inscrit dans la ligne des travaux de Jean SÉGUY : « Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie », *Annales E.S.C.* (mars-avril 1971) 328-355; *Lettre à Jacqueline N° 3*, Paris, E.P.H.E. (VI^e Section), 1973-1974, 45 + 15 p.; « Pour une sociologie de l'ordre religieux », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 57-1 (1984) 55-69; « Ordres religieux et troisième âge du monde », *Recherches et documents du Centre Thomas More* 8-29 (mars 1981) 1-16. Nous avons aussi puisé à nos recherches sociohistoriques sur les ordres religieux québécois et aux études citées ci-dessous.

10. WEBER, Max, *Essais sur la théorie de la science*, op. cit., p. 385-386; idem, *Économie et société*, op. cit., p. 41.

conseil, selon la dimension de la communauté, coordonne les activités, en accord avec les recommandations des autorités supérieures.

L'ordre religieux fonctionne donc en régime légal-rationnel, en ceci que la domination (*Herrschaft*) s'exerce par un appareil bureaucratique et selon des règles de droit, dans le but de réaliser la finalité commune dont chacun est partie prenante. La règle rationnellement établie circonscrit alors le champ d'exercice de l'autorité et la fonde: les organes de consultation, de décision et d'exécution doivent s'y référer. En outre, elle sert de justification à l'inégalité du pouvoir, de l'avoir et du dire entre supérieurs et inférieurs; de la sorte, l'inégalité structurelle est rendue acceptable au sein de la formation sociale.

Dans la plupart des cas concrets, une validité légitime est accordée au commandement du supérieur prioritairement en vertu de sa légalité et, en complément, en vertu de ce qui a toujours été (la tradition) ou de la foi exclusive et du dévouement total à un individu reconnu personnellement hors du commun (le charisme)¹¹. Les variations dans ce mixte sont dues à des facteurs, synchroniques et diachroniques, externes et internes. D'ailleurs, la règle n'est-elle pas souventes fois une praxis originellement charismatique, avant d'être consignée dans des textes législatifs? Ne contient-elle pas des éléments, latents certes, susceptibles de soutenir des légitimations métissées, voire principalement traditionnelles ou charismatiques, et en retour d'être confortée par elles? De même, la communalisation renvoie à la coutume et à l'émotion, et de ce fait elle est en mesure de conforter une légitimation non exclusivement légale-rationnelle¹².

De part et d'autre, le caractère volontaire se manifeste en ceci que l'ordre religieux jouit d'une autonomie de régulation formelle, en subordination au droit civil et ecclésiastique. En effet, il peut, en droit et par décision commune, recruter ses membres ou les renvoyer, contrôler leurs activités, définir ses objectifs et les moyens aptes à les atteindre par lui-même. Il a la capacité de fixer ses frontières par ses instances propres, par l'autodéfinition de son organisation, de son fonctionnement, de ses croyances et de ses pratiques.

Ainsi, dans le Québec des années 1920, les frères éducateurs mettent en avant un secondaire public entièrement renouvelé, du fait qu'ils jouissent d'un espace d'action propre dans le système d'enseignement, l'Église et la société. En même temps, ils doivent se soumettre au droit général et aux règlements particuliers de l'une et de l'autre. Jusqu'à la réforme scolaire d'après 1964, ils ne cessent de défendre leur autonomie d'intervention face à une centralisation bureaucratique montante. La modernisation centralisatrice des années soixante, sous direction étatique ou syndicale, réduit à une peau de chagrin l'aire des initiatives dans l'éducation. L'autonomie localisée n'est plus reconnue par des bureaucraties axées sur la réglementation centrale, et de ce fait réfractaires aux singularités de tout ordre. L'autonomie congréganiste part à la recherche d'autres lieux, dans des enclaves nationales ou à l'étranger¹³.

* * *

Un autre trait idéal-typique de l'ordre religieux réside dans le fait que sa symbolique relève de l'utopie, au sens d'une contestation, relative mais non moins réelle, de l'ordre établi et de l'attestation simultanée d'une réalité globalement autre. Dans son fonctionnement idéologique, l'utopie procède à une critique du présent au nom d'un passé saisi normati-

11. Sur la légitimation de la domination, nous renvoyons à la synthèse de Max WEBER dans *Le savant et le politique*, Paris, Union générale d'éditions/Plon, 1964, p. 102.

12. Dans la mise à jour du fonctionnement des Clercs de Saint-Viateur, de 1957 à 1972, la redistribution des pouvoirs et la clarification de leur compétence propre à chaque échelon du gouvernement vise à assurer la prédominance de la domination légale-rationnelle sur la domination traditionnelle et ainsi à faire échec à l'arbitraire des supérieurs. Quant à la domination charismatique, des éléments n'en sont pas absents tout le long des revendications (Cf. notre ouvrage *L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille*, Montréal, Bellarmin, 1981, p. 113-124, 211-221, 328-336).

13. Voir notre étude *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs (1920-1970). Utopie et modernité*, Montréal, Bellarmin, 1988, 220 p.

vement, et elle se propose d'informer sur lui l'avenir. Elle peut également, aussi bien unilatéralement que par inversion successive, aller dans le sens ou à l'encontre du sens indiqué par le changement social en train de s'imposer inévitablement : elle critique le présent qui lui apparaît soit présager une lenteur fatale dans l'installation de conditions nouvelles (utopie progressive), soit orienter le changement dans une direction funeste (utopie rétrogressive). En outre, l'utopie est réalisable sous trois modes typiques, successifs ou parallèles : ainsi est-elle *rêvée* quand l'imaginaire se déploie sans les limites et la fixation ou de l'écrit (*utopie écrite*) ou de la pratique éventuelle (*utopie pratiquée*)¹⁴.

L'utopie peut comporter des composantes fonctionnelles. N'en est-il pas ainsi le plus souvent ? Si nous nous rapportons de nouveau aux frères enseignants, leur intention, forte d'une vision du monde particularisée et d'appuis sociaux significatifs, prend la forme d'un projet éducatif appelant une organisation scolaire, une société et une Église à sa mesure. De la fin de la Première Guerre mondiale à la création du ministère de l'Éducation en 1964, les congrégations masculines à l'œuvre dans le secteur public pratiquent un enseignement secondaire gratuit. L'objectif est d'accroître la mobilité sociale par l'accès au degré supérieur des enfants qui ne peuvent, pour des raisons financières, suivre le cours privé des humanités classiques, les seules habilitées à conduire à la totalité des études supérieures. Les congrégations impliquées procèdent, de 1921 à 1923, au repérage des besoins éducatifs dans le but d'y répondre adéquatement. Mais la symbolique du secondaire public ne s'enferme pas dans la fonctionnalité ; celle-ci sert de tremplin à un engagement, et à des stratégies, visant à restructurer la socialité civile et religieuse, à reconquérir le pays politique et économique sous domination anglo-saxonne.

L'utopie rapidement circonscrite connaît, de 1921 à 1964, reculs et avancées, détours et relocalisations, connivences et conflits virulents, rêves de compensation des contradictions sur le terrain et reformulations, écrites ou pratiquées, en regard de la modernisation du Québec. Voire, l'entreprise congréganiste est affrontée à sa négation par les officiels de l'éducation, étatiques ou ecclésiastiques. Ce refus est net en 1929. Les officiels ne parviennent pas à extirper le projet pour autant. Grâce à des appuis locaux fermes, il s'étend au point de concurrencer les humanités classiques sur leur propre terrain après la Seconde Guerre mondiale. Les tentatives d'enrayer la concurrence poussent les frères à inscrire leurs efforts dans une réforme scolaire menée conjointement par le ministère de la Jeunesse créé en 1958. Ce faisant, ils s'allient aux forces sociales montantes contre les traditionnelles. Finalement, ils sont absorbés par la réforme bureaucratique au lendemain du réaménagement de la haute direction étatique de l'enseignement québécois, soit en 1964. L'utopie, dans un mouvement alterné de délocalisation et de relocalisation, s'est manifestée sur une ligne en pointillé, aux frontières de l'officiel et du non officiel, du dit et du non-dit. La pratique des frères éducateurs s'avère au carrefour de la complexité des enjeux, profite des interstices et des failles du système¹⁵.

* * *

L'ordre religieux se présente donc comme un groupement volontaire utopique subordonné : d'une part, il est inséré dans l'institution ecclésiastique et fonctionnel par rapport à elle ; d'autre part, il dispose d'une capacité d'autodétermination et porte le projet d'une Église autre, fût-elle imaginaire. Cette ambivalence structurelle engendre tensions et conflits, même quand le projet utopique se présente comme accomplissement interne à l'organisation après l'effervescence des origines. L'institutionnalisation enserme l'utopie dans la coordination impérative du système, et du même coup la réduit à l'état de latence. Cette latence ne signifie pas sa disparition totale, mais plutôt la possibilité de sa résurgence dans d'autres conditions socio-historiques. Ici, la conjonction des facteurs est susceptible d'intervenir,

14. Jean SÉGUY, *Lettre à Jacqueline N° 3*, op. cit., p. 9-14.

15. Cf. note 13.

tels ceux qui sont liés à la désinstitutionnalisation. Par exemple, chez les Clercs de Saint-Viateur après la Révolution tranquille, la quête de redéfinition de la finalité et de crédibilité sociale remodelée favorise des conditions propices à l'émergence d'utopies, plus ou moins rêvées selon leur radicalité; ces utopies servent à la construction de sous-mondes dans la congrégation. S'opposant ou coopérant entre eux, ces sous-mondes s'inscrivent dans les courants issus des transformations socioreligieuses en cours¹⁶.

L'ORDRE RELIGIEUX, UN GROUPEMENT DE VIRTUOSES ASCÉTIQUES

Ceci nous amène à considérer les traits sectaires de l'ordre religieux en tant que lieu de virtuosité religieuse et ascétique¹⁷. L'ordre religieux a en commun avec la secte de former des virtuoses de la religion au sein d'un groupement volontaire. En effet, tous les deux exigent de la part des adhérents un engagement élevé aux exigences éthiques englobant la totalité de l'existence. D'où chez les membres la conscience et la volonté de constituer un groupe choisi en vue de l'imitation du Christ (*la sequela Christi*), à la manière de ce dernier refusant le monde de façon sélective. Sous ce rapport, l'ordre religieux et la secte se présentent comme des organisations totales¹⁸ interprétant strictement l'éthique évangélique. L'un comme l'autre, en recouvrant tous les secteurs de la vie, ont en commun avec l'organisation totalitaire de commander un genre de vie fortement intégré dans un même lieu.

Toutefois, la correspondance n'est que partielle en raison de la dynamique du groupement volontaire. Nous nous refusons donc à assimiler l'ordre religieux aux institutions totalitaires d'Erving Goffman¹⁹. D'autant que dans nombre d'ordres religieux actuels, les traits partagés avec l'organisation totalitaire sont critiqués ou réduits, sinon remisés aux oubliettes. Parmi ces traits, mentionnons l'absence de barrière entre les différentes sphères de la vie, le traitement uniforme de chacun et la vie avec d'autres exerçant la même activité, un horaire réglemant tous les détails du quotidien, un corps officiel de supérieurs, l'obéissance à une discipline sévèrement contrôlée et valable pour tous. En complément, nous faisons l'hypothèse qu'à l'image de la secte, le caractère totalitaire devient l'apanage d'un ordre religieux quand il reproduit l'organisation hiérarchique de type Église tout en exigeant de ses membres l'adhésion maximale à un ensemble de règlements détaillés et sévèrement coordonnés. Même là cependant, l'intériorisation de la programmation institutionnelle peut cultiver une démarche volontaire; par ailleurs, le recours à des instances extérieures au groupement est prévu dans la législation romaine sur les instituts de perfection.

La question du totalitarisme renvoie directement à celle de la domination dans l'ordre religieux. Cette domination est habituellement de type autorité, au sens wébérien de la chance pour un commandement à contenu déterminé de rencontrer une docilité auprès de personnes

16. C'est l'objet de notre analyse publiée sous le titre: *Les chemins de la différence. Pluralisme et aggiornamento dans l'après-concile*, Montréal, Bellarmin, 1985, surtout les p. 167-180.

17. Max WEBER définit l'ascèse comme une méthode de conduite rationnelle qui amène l'individu à contrôler continuellement son agir et à considérer ses implications éthiques, à repousser les appétits instinctuels, et donc à être en mesure de se libérer des contraintes du monde ou de la nature (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 147). Il ajoute ailleurs que l'ascétisme véritable est toujours «hostile à l'autorité» (*ibid.*, p. 192, note 179).

18. Le terme d'organisation totale est emprunté à Michael HILL, dans son ouvrage *The Religious Order*, (Londres, Heinemann, 1973), p. 82.

19. GOFFMAN Erving, *Asiles*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 41-48. Nous avons discuté de la question dans notre thèse sur les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille (*Sécularisation, structure de plausibilité et aggiornamento d'un ordre religieux*, Paris, E. H.E.S.S., 1979, p. 142-145). Une telle assimilation est endossée par Émile SERVAIS et Francis HAMBYE («Structure et signification: problèmes de méthodes en sociologie des organisations claustrales», *Social Compass* 18-1 [1971] 27-44, particulièrement des pages 29 à 32). Jean-Paul ROULEAU ne réussit pas vraiment, d'après nous, à distinguer l'organisation totale de l'organisation totalitaire, par son insistance sur la coordination impérative aux dépens du caractère volontaire de l'ordre religieux («Mouvement et ordres religieux aujourd'hui» dans *idem* et Jacques ZYLBERBERG, *Les mouvements religieux aujourd'hui: Théories et pratiques*, Montréal, Bellarmin, 1984, p. 175-207).

déterminables²⁰. Mais la contrainte, psychologique ou physique, n'est pas absente du groupement volontaire, surtout s'il adopte des éléments structurels de l'institution ecclésiastique. Même que l'imposition d'une volonté par quelque moyen que ce soit l'emporte éventuellement sur l'autorité, en raison de facteurs internes ou externes. La prépondérance du pouvoir ainsi entendu, fût-elle circonstanciée, entraîne des distorsions qui génèrent critiques et refus à l'intérieur de l'espace protestataire disponible. C'est même l'ensemble des secteurs de la vie quotidienne qui peut être concerné. Conséquemment, la revendication du rétablissement ou de l'accentuation de l'autorité sur le pouvoir se combine avec la requête de modifier les autres composantes de l'organisation totale qu'est l'«état de vie» religieux, notamment ce qui concerne sa plausibilité sociale.

Sur le volet de la territorialité et en commun avec la secte, les congrégations actives, davantage peut-être que les ordres monastiques en vertu de la mobilité des membres²¹, ne se présentent pas rivées à un territoire circonscrit, contrairement à l'Église institutionnelle. En effet, elles poursuivent un projet spécifique assumé volontairement par leurs membres en tension vers un avenir, prioritairement au lieu de son accomplissement, tandis que l'institution ecclésiastique est avant tout dévouée à des compromis en vue de la gestion du sacré sur un espace donné, où elle tend à une coextensivité physique sinon idéologique. En corrélation, qu'un projet congréganiste soit étouffé par la coercition à l'intérieur de frontières données, le projet est apte à se relocaliser en d'autres endroits, géographiques ou imaginaires. Par exemple, les implantations des congrégations enseignantes québécoises à l'étranger se multipliaient avec le resserrement techno-bureaucratique de la réforme scolaire étatique entreprise dès les années 1950²². Parmi ces fondations, des collèges ou écoles se haussèrent au premier rang des établissements du Japon, de l'Inde, en Afrique ou en Amérique latine. Ce faisant, ces congrégations affirmaient un refus entier en combinant le déplacement géographique au développement d'un projet éducatif particularisé dans des conditions autres que celles en vigueur dans le pays d'origine. Les transactions auxquelles elles s'étaient livrées s'étaient greffées sur une protestation tout à la fois fortement circonstanciée et éventuellement transférable en d'autres lieux.

* * *

Toutefois, l'ordre religieux n'est pas pleinement une secte, du fait de son intégration et de sa subordination à une Église. Par voie de conséquence, il n'échappe pas entièrement au compromis de la double éthique, qui est, répétons-le, l'inclusion dans la même Église des croyants qui pratiquent les conseils et les préceptes évangéliques, et ceux qui se satisfont des seuls préceptes. Il reconnaît aussi le compromis ecclésiastique avec la culture et l'État, quitte à le refuser sur certains points. Même plus, il confesse la supériorité de la grâce transmise par les canaux de l'institution, la grâce institutionnelle, à celle qui est acquise par le perfectionnement personnel, la grâce charismatique, même s'il valorise l'ascèse de façon particulière²³.

20. WEBER, Max, *Économie et société*, tome I, *op. cit.*, p. 56, pour les définitions du pouvoir et de l'autorité.

21. Sur la mobilité dans les ordres actifs en comparaison avec les ordres monastiques, H. P. M. GODDIJN apporte une information précise, aussi bien du point de vue canonique que sociologique; il s'attarde également aux effets de cette mobilité sur le mode de vie et l'accomplissement du projet collectif («The sociology of religious orders and congregations», *Social Compass* 7-5 et 6 [1960] p. 431-448).

22. Les religieux et religieuses d'origine québécoise et œuvrant à l'étranger se chiffraient à 2656 en 1958 et à 4175 en 1971, soit une hausse de 57 % (BOUTET Pierre, «La présence missionnaire canadienne à l'étranger est assurée à 80 % par les communautés québécoises», *Le Devoir*, 22 juillet 1985, p. 3).

23. HILL Michael, *op. cit.*, p. 61-72; «Typologie sociologique des ordres religieux», *Social Compass* 18-1 (1971) p. 45-64.

L'ordre religieux catholique ne représente pas moins une intégration partielle à l'Église de certains traits sectaires, et seulement de certains traits²⁴. Par l'ascèse notamment, le religieux critique l'éthique communément reçue et l'institution, civile ou ecclésiastique, légiférant pour l'homme de la normalité sociale dont elle légitime les conceptions existentielles²⁵. Le virtuose ascétique est reconnu socialement comme un individu hors de l'ordinaire, séparé du monde. Le prestige social récolté peut être aussi bien positif que négatif, variable selon les époques ou les couches sociales. Éventuellement, la reconnaissance renvoie à la manifestation d'une intériorisation exceptionnelle du message biblique, intériorisation conjuguée à l'innovation dans un secteur donné, à une parole au diapason des aspirations de l'entourage, au rassemblement de disciples. S'il en est ainsi, le religieux se situe dans la sphère du charisme²⁶ personnel, en opposition au porteur d'un charisme de fonction, du pouvoir de dispenser la grâce sacramentelle et de reproduire les obligations hiéocratiques en vertu du rite de l'ordination conféré par l'institution propriétaire du charisme²⁷.

Il semble bien que la pratique de la virtuosité ascétique, avec points charismatiques, dans un groupement volontaire se situant dans la sphère de l'utopie caractérise au premier chef l'ordre religieux. En ce sens et en prolongement, les réformes des ordres religieux dans l'histoire du christianisme constitueraient autant de tentatives d'inverser la sécularisation de la pratique ascétique, notamment de l'économie²⁸ qui la conditionne et en rend visible les éléments de façon toute particulière. Quant au charisme, il comporte des contours mouvants et plus difficilement repérables, une interaction sociale complexe, des rapports pluridirectionnels avec l'ascèse et l'utopie²⁹.

À titre de rapport probable, si l'ascèse nourrit l'intensité de la conviction et la rend perceptible d'une certaine façon, elle ne saurait, en revanche, engendrer d'elle-même une expérience singulière avec les puissances surnaturelles, de même qu'elle ne traduit pas nécessairement cette expérience de façon directe et à des fins de reconnaissance sociale. Dans les ordres fortement institutionnalisés, le charisme du célibataire ascétique tire sa légitimation du groupement d'appartenance; mais l'ordre religieux, rappelons-le, ne s'identifie pas totalement à l'institution de salut, vu les traits sectaires persistants ou l'utopie susceptible d'être revitalisée, et ce, même dans le cas de l'utilisation de l'ascèse aux seules fins apparentes de servir les intérêts des bureaucraties, ecclésiastiques ou civiles.

La dialectique institutionnelle peut se manifester aux origines d'un ordre religieux. À cet égard nous apparaît révélateur la fondation des Sœurs des Petites-Écoles, devenues par la suite la Congrégation de Notre-Dame du Saint-Rosaire. Un cas parmi d'autres au dix-neuvième siècle. L'évêque de Rimouski, Mgr Jean Langevin, réunit en association pieuse des jeunes filles célibataires consentant à se dévouer à l'enseignement primaire dans les villages pauvres de la péninsule gaspésienne. Bien vite, ces recrues revendiquèrent la gestion propre de la relation au sacré et de la pratique ascétique; elles invoquèrent à cet effet le perfectionnement «charismatique» comme objectif premier de leur vocation. Elles

24. L'expression est de Ernst TROELTSCH («Das stoischchristliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht» (1911), dans *Gesammelte Schriften*, Tübingen, Mohr, tome 4, 1925, p. 171-172; et «Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums» (1911), dans *ibid.*, p. 151).

25. Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 190.

26. Dans sa plus simple expression, le charisme est la reconnaissance d'une qualité hors de l'ordinaire chez son détenteur se présentant tel et prétendant mettre le fidèle en rapport avec les puissances surnaturelles (WEBER Max, *Économie et société*, op. cit., p. 249).

27. Tenant du charisme personnel et du charisme de fonction, le charisme personnel privatisé, c'est-à-dire ressortissant au domaine de la vie privée, renouvelle et réinterprète les obligations et la légitimité de l'instruction (SÉGUY Jean, «Le clergé dans une perspective sociologique», dans COLLECTIF, *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, Paris, Cerf, 1982, p. 39-40).

28. Cette hypothèse nous est suggérée par cette réflexion de Max WEBER: «Mais l'histoire tout entière des constitutions monastiques est, en un sens, celle d'une lutte sans fin contre l'effet sécularisateur de la possession» (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 241).

29. Sur ce thème, voir les conclusions de nos ouvrages: *L'éclatement d'un monde*, Montréal, Bellarmin, 1981, p. 341-351, surtout les p. 346-349; *Les chemins de la différence*, loc. cit.

refusaient d'être de simples institutrices à bon marché, et elles se définirent à l'aune de la perfection chrétienne. L'efficacité de la revendication amena dans son sillage une plus grande autonomie de fonctionnement et de légitimation de la jeune congrégation³⁰.

En rapport à l'observation participante des dernières années, nous proposons l'hypothèse à l'effet que la centration sur un genre de vie particularisé constitue le lieu fondateur de l'autonomisation institutionnelle. Dans ce sens, les congrégations de frères enseignants, en contexte franco-canadien, se sont refusées à une intégration ecclésiastique entière, justement par l'affirmation d'un état de vie (*Stand*) aux traits sectaires dominants. C'est sur la singularité, fût-elle imaginaire pour une part, que tablent ces mêmes congrégations dans leur quête d'identité psychosociale. Néanmoins, elles sont confrontées à la faible reconnaissance externe de cette singularité, comme elles cherchent une insertion dans un espace social disponible. Faute d'un terrain d'action propre, le repli accompagne la crainte de l'effacement, maintenant que les détachements à l'étranger prennent leur indépendance des provinces fondatrices. Du côté des congrégations cléricales, l'inclusion dans la pastorale diocésaine, notamment paroissiale, a réglé la question identitaire dans la ligne conciliaire. La distinction à l'égard du clergé diocésain se pose dans les termes le plus souvent du travail d'équipe, d'un rapport différent au laïcat, de la vie en commun et de la persistance d'une formation bien caractérisée. Par exemple, l'expérience éducative antérieure est censée déterminer un mode spécifique de communication dans la relation pastorale. À l'emploi de la formule, certaines congrégations de prêtres (eudistes et rédemptoristes) ont récemment pris la décision de se retirer du ministère paroissial, par crainte de dissolution par intégration ecclésiastique totale. Du même coup, elles affirment une manière de faire héritée de la tradition alliant style de vie et action. L'interprétation fait grandement difficulté auprès de sociétés de prêtres et d'instituts séculiers laïques, d'autant que ces groupements ont le plus souvent une courte tradition, focalisée d'abord sur l'inclusion dans la société au nom de l'Église. Ce qui n'est évidemment pas habituellement le cas des ordres monastiques ou des communautés nouvelles, chez qui l'intériorité dans un cadre de vie particularisé se trouve au premier plan.

D'un point de vue idéal-typique donc, l'ascèse rend visible, tout comme le charisme d'ordre personnel, un perfectionnement évangélique, cénobitique ou érémitique, mettant en cause le groupement hiéocratique. En ceci, elle affirme la protestation par la différence, par une pratique attestant une réalité autre. Dans une congrégation vouée à des tâches fixées et au fonctionnement interne fortement coordonné, cette attestation serait l'apanage des individus qui développent à un haut degré leurs qualifications religieuses informant une vocation (*Beruf*) à caractère charismatique; ce dernier serait alors assimilé à l'ascèse quotidienne pour la grande majorité³¹.

LES TRANSACTIONS PROTESTATAIRES DE L'ORDRE RELIGIEUX

Nous avons souligné l'aspect protestataire de l'ordre religieux en tant qu'utopie et secte en subordination institutionnelle. Or, comment caractériser cette protestation? De par

30. Albert TESSIER occulte la dynamique conflictuelle dans son histoire factuelle des origines des Religieuses du Saint-Rosaire (*Les Sœurs des Petites-Écoles 1874-1894*, Rimouski, Maison mère des Sœurs de Notre-Dame du Saint-Rosaire, 1962, 289 p.). L'actuel des rapports des religieuses avec le clergé est esquissé dans notre rapport d'enquête: *Des religieuses à la croisée des chemins*, Rimouski, Maison mère des R.S.R., 1980, p. 18-22.

31. Les notations sur les rapports entre l'ascèse et le charisme pourraient être prolongées par un développement sur la mystique et l'ordre religieux. Signalons que ce dernier ne présente pas habituellement la fluidité du groupement-type de la mystique selon l'acception de Troeltsch. L'expérience de l'intériorité spirituelle est habituellement un axe de la vie de l'ordre religieux comme de la secte. De part et d'autre, elle nourrit la radicalité encadrée dans des frontières physiques et idéologiques définies. En final, des points de discussion suggestifs sur le type mystique ne manquent pas dans la livraison de *Sociological Analysis* (36-3 [automne 1975]) consacré à la typologie des groupements chrétiens chez Troeltsch.

sa spécificité structurelle, l'institut de perfection s'aménage des frontières physiques et idéologiques d'avec le monde, une extra-territorialité sans sécession, voire la reconnaissance de ses différenciations, à l'intérieur de l'institution ecclésiastique elle-même. Il s'agit de la protestation interne ou indirecte, à distinguer de la protestation externe ou directe³², la part de la secte, qui entraîne la dissidence exprimée en discours et en gestes repérables comme conflictuels. La protestation interne, précisons-nous, est implicite si elle se manifeste par des lapsus, des sous-entendus ou des allusions; elle est explicite quand elle dévoile sans fard les divergences d'avec l'institution.

La protestation de l'ordre religieux se loge le plus souvent dans les interstices du système et non à découvert. Par exemple, en ajout aux notations précédentes sur l'utopie et la secte, la virtuosité ascétique peut être orientée vers le perfectionnement individuel sans portée sociale directe. Dans ce cas, le célibataire ascétique n'affirme-t-il pas, individuellement ou dans un groupement restreint, une protestation exemplaire en montrant la praticabilité d'un genre de vie en opposition avec celui qui a cours dans la société globale ou parmi la masse des croyants?³³ Sur un autre volet, l'acceptation formelle de la régulation sociale ou ecclésiastique, voire congréganiste, n'entraîne pas de soi la soumission inconditionnelle, la conformité de fait. Il s'agit de la distance entre le dire et le faire, lieu d'une extra-territorialité interne, peu importe la reconnaissance institutionnelle³⁴. En outre, la protestation interne de l'ordre religieux, alimentée par ses traits sectaires, est capable d'engendrer des effets sociaux réformistes. S'il en est ainsi, l'institution légitimatrice les agréera, à la condition qu'ils servent ses intérêts. Cette acceptation n'évacue pas pour autant les remises en cause éventuelles, au nom d'intérêts opposés, de croyances et de pratiques à portée aussi bien sociale que religieuse³⁵.

Les transactions (*Vermittlungen*) entre l'ordre religieux et l'Église, suggérons-nous, ne se limitent pas aux simples négociations d'ordre institutionnel; elles comprennent aussi le troc des biens de chacun des partenaires. L'histoire du dernier siècle du catholicisme québécois est éclairante à ce sujet, d'autant qu'elle est similaire à celle d'autres catholicités. Dans la société québécoise traditionnelle issue du redressement consécutif à la rébellion des patriotes et au Rapport Durham, soit après 1840, les célibataires ascétiques constituaient le modèle achevé de vie chrétienne et servaient de la sorte à soutenir le ministère paroissial, à vitaliser une structuration ecclésiastique menacée de fossilisation. En effet, les mérites acquis dans l'effort de perfection étaient censés être capitalisés au compte de la communion des saints, dont l'Église se réservait la gestion des revenus.

La dispensation sacramentelle des biens de salut ne subordonnait pas moins à ses fins la grâce obtenue par l'observance des conseils évangéliques. Par exemple, les clercs rappelaient la virtuosité des religieux pour culpabiliser les fidèles et ainsi fonder efficacement leur emprise sur les consciences; en même temps, l'obéissance aux normes ecclésiastiques était une condition de perfection chrétienne, en particulier pour les religieux. Cela n'empêchait pas les fidèles de manifester généralement plus de considération à l'égard du clergé régulier que du clergé séculier, de consulter préférablement le premier sur des questions d'importance et de recourir aux communautés religieuses, aux monastères féminins notamment, en cas de détresse. Même plus, la religion domestique était scandée par les publications, les retraites, les visites et les dévotions, issues pour la plupart des ordres religieux. Dans une société cléricalisée, la vie religieuse des croyants était «monachisée» en vertu

32. Le concept est de DESROCHE Henri, *Sociologies religieuses*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 66-67, d'après Joachim WACH, *Sociology of Religion*, Londres, Kegan Paul, 1947, p. 150ss.; voir aussi SÉGUY Jean, «La protestation implicite», *Archives de sciences sociales des religions*, 48-2 (1979) p. 199-205.

33. *Ibid.*, p. 206. L'analyse de l'auteur, à qui nous empruntons la définition de l'exemplarité, porte sur les groupes et communautés charismatiques.

34. Voir *Les chemins de la différence*, op. cit., p. 128. Le détail est aux pages 62-79, 120-133.

35. SÉGUY, Jean, *Pour une sociologie de l'ordre religieux*, art. cit., p. 65-66. L'auteur y retrace des apports réformistes des ordres religieux dans l'histoire du christianisme.

de la gérance congréganiste du sacré, à qui on reconnaissait une efficacité hors de l'ordinaire dans la transmission des biens spirituels détenus par le panthéon catholique.

Nous faisons également l'hypothèse, en référence au contexte québécois, que la protestation congréganiste interne prend une formalisation implicite ou explicite selon la fermeté de la régulation sociale ou ecclésiastique. Ainsi, la contestation des frères éducateurs québécois, de 1920 à 1970, est implicite, quand l'Église est coextensive à la société globale, jouit du soutien étatique, et de la sorte peut conjuguer la coercition légale, sinon physique, à la coercition psychologique. Elle a tendance à devenir de plus en plus explicite à mesure que le pouvoir clérical ne peut plus s'imposer inconditionnellement en raison de l'effritement de sa base sociale, du fait que la domination psychologique ne peut plus recourir efficacement à la coercition légale. Cette tendance se transforme en mouvement avec le confinement de la régulation ecclésiastique au domaine du strictement religieux, une régulation contestée par ailleurs à l'intérieur même de ce champ; la domination spirituelle est dépouillée d'une base sociale significative après l'avoir été de ses supports séculiers, voire hiéocratiques. Par voie de conséquence, la protestation externe sectorisée s'affirme jusque dans l'Église: celle-ci doit transiger avec ses adeptes et en accepter, du moins en tolérer, les ruptures sélectives³⁶. Qu'une congrégation emprunte les chemins ecclésiastiques, le phénomène observé dans les rangs des croyants ordinaires se reproduit en son sein, revêtant des traits propres au groupement volontaire utopique. De part et d'autre, la protestation interne ou externe s'inscrit dans un processus de recomposition d'un monde désintégré en sous-mondes s'autoconstruisant³⁷.

CONCLUSIONS

Cette théorisation de l'ordre religieux postule, et affirme, la flexibilité des structures et de l'agir social. Dans une société, la programmation n'exclut pas le mouvement; ni le système, les failles ou les interstices. En place du déterminisme, c'est le conditionnement; en place de l'univocité, des rapports entre idéation et conditions matérielles, la dialectique de ces rapports; en place de la fonctionnalité strictement institutionnelle, les conflits entre agents au sein d'une même formation sociale. En clair, les conditionnements de la liberté ou du transcendant ne signifient pas leur évacuation du développement socio-historique. Méthodologiquement parlant, la saisie du jeu social complexe implique la prise en compte de l'inattendu qui paraît à la frange de ce qui s'impose à l'esprit. Les *Soziallehren* de Ernst Troeltsch offrent un exemple remarquable d'une exploration qui déniche dans les recoins de la reproduction socioreligieuse, celle du Moyen Âge spécialement, la production protestataire.

Du côté de la religion, le jeu social a toutes les chances d'afficher une complexité encore plus grande. En effet, la religion réfère au sens qui s'exprime dans un discours de totalité sur le cosmos et l'existence en société. L'institution religieuse revendique la légitimité exclusive de ce discours et de ses effets sur l'agir, au moins pour ses adeptes. Mais à l'examen, l'écart entre le discours officiel et les pratiques peut être large, même quand la religion institutionnelle est devenue coextensive à une culture ou à une ethnie. Une société où la culture est imprégnée de religion n'est pas de soi une société figée ou assumant les déplacements purement formels. Ainsi, la société québécoise d'avant la Révolution tranquille est traversée par des courants qui la forcent à des adaptations continues à la nouveauté et à des réinterprétations de son devenir, ce qui, d'autre part, provoque de fortes résistances. L'institution catholique elle-même comprend des groupements, dont les ordres religieux, qui sont loin de travailler à la seule reproduction de son système. Bien plutôt, ce système, nous l'avons déjà évoqué, est mis en cause par ces groupements qui, se disant au service de l'Église, sont porteurs d'une vision autre du monde, de la société et même de l'Église.

36. Voir *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs 1920-1970*, op. cit.

37. Voir *Les chemins de la différence*, op. cit.

Bref, la société québécoise, depuis le milieu du dix-neuvième siècle, apparaît une société différenciée, voire dans la sphère de la religion institutionnelle.

La différenciation tient donc pour une part à l'action des ordres religieux, et spécialement à leur caractère de mixité. Composantes de l'institution tout en s'en distinguant structurellement, ces ordres ont adopté la voie de la modernisation associée à l'américanité, en rupture avec le vieux continent. La notation vaut surtout pour les congrégations enseignantes arrivées des années 1830 aux années 1880. Plus spécifiquement, les frères éducateurs ont eu tendance à faire une lecture de l'environnement scolaire et à interpréter cette lecture en accord avec leur vision du monde particularisée, pour produire un projet, tel l'enseignement secondaire public des années 20, opposé à celui du clergé diocésain et de certaines congrégations de prêtres. C'est dire que la différenciation concerne les ordres religieux eux-mêmes, selon le degré d'intégration institutionnelle et d'affirmation de traits sectaires. Qui plus est, chez les frères éducateurs, les traits en commun avec la secte, suggérons-nous, se révèlent davantage présents dans l'entre-deux-guerres qu'après 1945. De façon générale, des vecteurs externes aux congrégations ont grandement joué dans le déplacement vers une inclusion plus avancée dans les vues de l'Église officielle. En même temps, des dissensions internes, observables dès la fin des années 50, se sont prolongées dans la formation de sous-groupes au sein d'une même congrégation, en rapport aux tandems de l'intégration institutionnelle et de l'affirmation d'une radicalité socioreligieuse. En somme, la mixité de l'ordre religieux ne saurait être considérée comme figée; elle est, de fait, variable dans le temps et l'espace. En d'autres termes, l'intersection entre la secte et l'Église est susceptible de déplacements et de réalignements spatio-temporel. Nos indications dans ce sens n'ont rien de définitif, même si elles sont le fruit de nombreuses recherches comparées; elles sont des indicateurs, des guides d'analyse de dossiers empiriques.

Sur un volet adjacent, la secte, d'après Max Weber, est un groupe contractuel de convertis. Le concept de groupement volontaire utopique explicite l'expression wébérienne, notamment la capacité d'autorégulation. Ce faisant, le concept permet d'inscrire les ordres religieux aux côtés des autres formations sociales que sont les coopératives, les partis politiques, les associations volontaires de type anglo-saxon. La protestation de ces associations dans le monde chrétien et leur force de revitalisation socioreligieuse sont soulignées par Ernst Troeltsch dans ses propos sur l'avenir de la religion en contexte de modernité. Ces associations lui paraissent prometteuses de re-former la religion dans une société où les institutions ecclésiastiques s'avèrent incapables de composer avec la diversité des positions et des pratiques (dans l'Allemagne au tournant de 1920)³⁸.

Dans le Québec actuel, un ensemble de mouvements ou associations catholiques, venus souvent de l'étranger, présentent des traits sectaires tout en étant clairement dans le cadre ecclésiastique. Même plus, ces groupements font montre d'une capacité d'autorégulation relativement élevée comme groupements mixtes. Par ailleurs, ils empruntent aux ordres religieux des éléments d'utopie, d'autant qu'ils sont très souvent liés de près à tels religieux ou congrégations. La théorisation de l'ordre religieux ne fournit-elle pas un cadre de référence opératoire pour l'examen de ces groupements dits nouveaux?

Quant aux congrégations au passé étoffé, elles jouissent encore d'une forte autonomie, même si l'orientation vers la pastorale diocésaine après l'étatisation de l'enseignement ou des services de la santé a entraîné le rapprochement de l'Église officielle. Le rapprochement par l'activité n'a pas entraîné nécessairement l'endossement entier des vues ecclésiastiques. Dans les textes produits par les commissions, chapitres et rencontres diverses, la vision d'une Église autre persiste. De façon plus significative, des factions de religieux ont réinterprété les origines et la tradition de leur ordre en fonction d'une intervention renouvelée dans la société; ils se sont constitués en sous-groupes proprement volontaires et utopiques. Dans le groupement d'attache, la valorisation de la participation des membres au gouvernement et l'appropriation par les directions provinciales de pouvoirs auparavant détenus

38. TROELTSCH Ernst, *Der Historismus und seine Überwindung*, Aalen, Scientia, 1966, 108 p.

par la direction centrale, souvent européenne, ont favorisé la concertation entre les concernés et les décisions dans le sens de l'autorégulation³⁹. Ces dernières années, l'attention aux réaménagements internes est devenu un élément prépondérant de la politique des congrégations, aux prises qu'elles sont avec le vieillissement des effectifs et le surgissement de groupements associatifs prenant le relais de leur insertion sociale traditionnelle. Le repli sur la vie interne et l'émigration à l'étranger, concluons-nous, constituent deux traits majeurs de la dynamique récente des ordres religieux québécois dans leurs rapports à la société globale et à l'Église institutionnelle⁴⁰.

Paul-André TURCOTTE
Université Saint-Paul
223, rue Main
Ottawa (Ontario)
Canada K1S 1C4

RÉSUMÉ

Dans la perspective de Max Weber et de Ernst Troeltsch, l'ordre religieux peut être caractérisé à la fois comme un groupement volontaire utopique et un groupement total de virtuoses ascétiques; ses relations avec les officiels, civils ou ecclésiastiques, sont traversées par la transaction et la protestation. Il s'agit d'un groupement-type qui jouit d'un espace d'autonomie, tout en étant institutionnellement subordonné. L'ordre religieux de ces traits tient et de la secte et de l'Église. La théorisation inclut ces trois formes historiques de christianisme, elle s'inscrit dans la sociologie des conflits, et elle s'appuie notamment sur des études de cas centrés sur le Québec.

SUMMARY

From the perspective of Max Weber and Ernst Troeltsch, a religious order may be characterized both as a utopian voluntary grouping and as a total grouping of ascetic virtuosos; its relations with officials, both civil and ecclesiastic, are traversed by transaction and by protest. What we have here is a type of grouping which occupies an autonomous space while being institutionally subordinate. Religious orders, characterized in this way, have something of both sect and Church. This theorization includes these three historical forms of Christianity; it lies within the scope of the sociology of conflicts, and is backed up in particular by case studies centered on Quebec.

RESUMEN

En la perspectiva de Max Weber y Ernst Troeltsch, el orden religioso puede caracterizarse a la vez como una reagrupación voluntaria utópica y como una reagrupación total de virtuosos ascéticos; estas relaciones con las autoridades, civiles o eclesiásticas, están entrecruzadas por la transacción y la protesta. Se trata de una reagrupación típica que goza de un espacio de autonomía, al mismo tiempo que está subordinada a la institución. Este orden religioso tiene características de la secta y de la Iglesia. La teorización incluye estas tres formas históricas de cristianismo, ella se inscribe en la sociología de los conflictos y se apoya sobretodo en estudios de casos centrados sobre Quebec.

39. Sur ce, notre étude à paraître dans un collectif sur les acquisitions de pouvoirs, chez Duculot, en Belgique: «La redistribution des pouvoirs dans les mises à jour d'un ordre religieux: les Clercs de Saint-Viateur canadiens».

40. Voir notre article «Les congrégations masculines québécoises, entre le mouvement et l'institution», «*Studies in Religion/Sciences religieuses* 16-3 (1987) p. 317-330.