Document generated on 04/25/2024 4:09 p.m.

Études d'histoire religieuse

Autour de Vatican II : vie paroissiale et Grandes Missions dans le diocèse de Québec. Le contexte intellectuel

Raymond Lemieux

Volume 63, 1997

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1007530ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1007530ar

See table of contents

Publisher(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (print)
1920-6267 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Lemieux, R. (1997). Autour de Vatican II : vie paroissiale et Grandes Missions dans le diocèse de Québec. Le contexte intellectuel. *Études d'histoire religieuse*, *63*, 59–77. https://doi.org/10.7202/1007530ar

Article abstract

During the sixties, the Diocese of Quebec proceeded with a large missionary operation among its population, called "Grandes Missions". The main inspiration came both from the Roman Catholic tradition of internal missions and the French post-war experience of missioning rural and proletarian populations. While reminding the intellectual context of the Quebec experience, the paper points out the confrontation of various influences, between the specific concern of the missions and the attitudes of mind of that time, including the context of conciliar reforms.

Tous droits réservés © Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, 1997

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

SCHEC, Études d'histoire religieuse, 63 (1997), 59-77

Autour de Vatican II: vie paroissiale et Grandes Missions dans le diocèse de Québec Le contexte intellectuel

Raymond Lemieux[1]
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ: Les Grandes Missions du Diocèse de Québec, dans les années soixante, ont voulu assurer un renouveau de la conscience chrétienne des fidèles en procédant selon un modèle provenant à la fois de la tradition catholique des «missions internes» et des missions françaises du vingtième siècle. En rappelant leur «histoire intellectuelle», le présent article soulève la question de la rencontre entre leur dynamisme spécifique et les mentalités du temps, d'une part, et les procédures de réformes voulues par Vatican II, d'autre part.

SUMMARY: During the sixties, the Diocese of Quebec proceeded with a large missionary operation among its population, called «Grandes Missions». The main inspiration came both from the Roman Catholic tradition of internal missions and the French post-war experience of missioning rural and proletarian populations. While reminding the intellectual context of the Quebec experience, the paper points out the confrontation of various influences, between the specific concern of the missions and the attitudes of mind of that time, including the context of conciliar reforms.

* * *

Les interprétations de la vie de l'Église québécoise pendant la période de Vatican II ou immédiatement après rencontrent une difficulté initiale généralement impossible à lever. Deux événements, historiquement, se sont confondus, dans leur chronologie comme dans leurs effets socioculturels: le Concile et la Révolution tranquille. Quelles sont donc leurs influences réciproques? Est-il possible, dans le climat d'effervescence entretenu à la fois par l'*aggior-*

[1] Raymond Lemieux est professeur d'histoire du christianisme et de sociologie de la religion à la Faculté de théologie de l'Université Laval. Il a publié récemment plusieurs articles épistémologiques sur les sciences humaines de la religion et la théologie. Il mène des recherches sur la recomposition du champ religieux contemporain.

namento de l'institution catholique et par les remises en cause de la société civile, elles-mêmes loin d'être indifférentes à la position de l'Église dans la société québécoise, de distinguer ce qui a appartenu à l'une et à l'autre?

La Révolution tranquille est généralement associée directement aux transformations rapides et profondes de la société québécoise au début des années soixante, transformations qui signent en quelque sorte l'accès, désormais reconnu, de cette société à la modernité. Le risque est cependant grand de faire de cette période charnière un temps mythique: avant la Révolution tranquille la grande noirceur, après la Révolution tranquille la lumière. On fait ainsi l'économie de l'effort pour comprendre ce qui s'y est passé, surtout en ce qui concerne la vie religieuse. L'accès du Québec à la modernité s'est préparé et s'est développé dans un processus au long terme, dans lequel les ruptures nécessaires à tout changement doivent être lues sur un fond de continuité. Les débuts de cette mouvance peuvent en être cherchés jusqu'au cœur du dix-neuvième siècle, quand déjà les institutions et les discours d'Église sont confrontés à des problèmes sociaux de type urbain, dûs soit aux migrations (vers les établissements industriels de Nouvelle-Angleterre, par exemple), soit à la rencontre des cultures paysanes et bourgeoises. D'évidents processus d'acculturation sont déjà en cours. Dans cette réalité complexe, les agents de l'Église ont souvent tenu un discours de résistance, mais ils ont aussi été porteurs de développement. Ils ont tenté de multiples essais d'adaptation de la pastorale, par leurs campagnes de prédication, par exemple, ou par la multitude même de leurs œuvres charitables. Ils ont même travaillé à la modernisation de l'agriculture[2]. Mais les institutions d'Église, d'une façon générale, et surtout les implantations paroissiales, restent tributaires d'un modèle mal adapté aux cultures urbaines, un modèle qui privilégie et célèbre plutôt les communautés naturelles et traditionnelles propres aux milieux ruraux.

Aussi, à la veille du Concile, trouve-t-on dans l'Église québécoise un contexte intellectuel particulièrement ambigu. Beaucoup sentent de plus en plus monter un vent de tempête; ils appréhendent et craignent les déchirures à venir. L'idéal conciliaire, celui d'un renouvellement du christianisme, rencontre donc des attentes réelles. Mais en même temps, le christianisme québécois est solidement *institué*. Les rapports entre le clergé et les fidèles sont stricts, moulés dans des structures garanties par la tradition et, pour l'imaginaire de chacun, impossibles à changer. L'idéal conciliaire se heurtera alors non pas à des oppositions ouvertes (à l'instar de ce qui regarde la Révolution

---

[2] Voir à ce propos la thèse de Jacques BRODEUR, *Du cultivateur religieux au producteur gestionnaire: rupture ou mutation? Les cours à domicile de l'Union Catholique des Cultivateurs (UCC) 1929-1968*, thèse de doctorat en sciences de la religion, Université de Montréal, mai 1996, 237 p.

tranquille, il ne s'en trouvera finalement que peu), mais plutôt à une sorte de résistance passive, souterraine, visant l'étrangeté des réformes proposées et la difficile compréhension du sens qu'elles portent[3]: un refus pratique plutôt qu'une opposition de principe.

Le père Louis Lachance, dominicain, écrit en 1955[4]:

> [Les Européens] ont l'expérience d'un athéisme et d'un matérialisme de masse, ils n'ont pas celle d'un *catholicisme de masse*. Et c'est, selon nous, ce qui caractérise fondamentalement le nôtre que d'en être un de cette nature... Nous n'entendons pas signifier par là qu'il représente une sorte de prolétariat spirituel, ni qu'il a peu à peu conduit à la dépersonnalisation, à l'appauvrissement et à l'aliénation des individus; nous voulons plutôt marquer que notre foi et notre sentiment religieux s'expriment moins par la réflexion, la méditation et la mysticité que par l'action droite et la pratique persévérante... Notre conception de la vie religieuse ne s'est pas projetée dans des constructions doctrinales, mais dans des réalisations collectives de tout genre. L'Église est chez-nous particulièrement *charnelle et visible*... Nous concédons que les exigences de notre religion veulent qu'elle soit vécue «en esprit et en vérité», nous concédons que Dieu tire plus de gloire du don de nos esprits que de l'offrande de nos gestes extérieurs... pourtant, nous ne sommes pas sans nous sentir attendris et ébranlés dans nos positions par le *misereor super turbam* du Christ. Car après tout le ciel n'est pas une chasse gardée. Les pauvres, les petits, les ignorants et les gueux ont droit au salut tout comme les riches et les intellectuels. La sagesse surnaturelle à l'encontre de la sagesse philosophique, n'est pas confinée à un cénacle: «elle crie sur les places publiques».

Voilà tout un programme, qui aujourd'hui encore ne serait pas sans actualité, reposant pourtant sur une vision du monde bien particulière. Le père Lachance propose un concept positif de *catholicisme de masse*. D'autres, plus anxieux, auront sans doute vu la chose d'une façon beaucoup plus négative. C'est souvent le fait, notamment, des curés de paroisse que nous rencontrerons dans le cadre des Grandes Missions. Tout en étant attachés, par contraintes pastorales et par habitudes affectives, au catholicisme de masse, ils parleront, eux, d'une «religion sociologique», entendant par ce barbarisme une religion faite de pratiques conventionnelles, routinières, sans approfondissement, non intériorisée et surtout, sans véritable engagement personnel de la part de «fidèles» qui, pourtant, la pratiquent avec constance. Cette religion, assortie de beaucoup d'engagements «institutionnels» dans des mouvements paroissiaux de toutes sortes, cultive une vitalité réelle du sentiment religieux en même temps qu'elle en exprime paradoxalement les faiblesses.

---

[3] En ce qui concerne la réforme de l'éducation, notamment. Voir notre article: «Les catholiques dans la Révolution tranquille: *aggiornamento* ou assimilation?», in Yves Roby et Nive Voisine (dir.), *Érudition, humanisme et savoir. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, 295-316.

[4] *La lumière de l'âme*, Montréal, Éditions du Lévrier, 1955.

Tel est, *grosso modo*, le contexte culturel dans lequel les Grandes Missions prendront place. Lieu de réception[5] de Vatican II, il présente une atmosphère déjà passablement réchauffée, voire en ébullition, lorsque le Concile est annoncé par Jean XXIII. Il est marqué en tous cas de contradictions déjà profondes, préfigurations, encore une fois, des ruptures à venir dans les années soixante-dix, alors qu'il faudra prendre en compte de l'«effondrement du ciel québécois»[6], le catholicisme devenant impuissant à exercer ses fonctions d'encadrement de la culture commune dans un Québec devenu conscient d'être une société spécifique, engagée dans une modernité à conquérir et dégagée, par là même, des contraintes attribuées à ses traditions.

I. La dimension intellectuelle des Grandes Missions dans le diocèse de Québec

Nous entendons présenter ici une brève histoire des Grandes Missions dans le diocèse de Québec. Notre démarche n'est pas événementielle cependant, mais elle vise une histoire «intellectuelle», entendant par ce qualificatif la configuration des concepts et des idées-force qui ont structuré les discours des principaux agents impliqués.

Qu'est-ce qu'une Grande Mission? L'aventure, on le sait, a commencé avant le Concile: une des premières à s'être déroulée fut d'ailleurs celle de Montréal en 1960. À Québec, elle couvrira pratiquement toute la décennie, dans un programme progressif visant à tenir compte du caractère hétérogène du diocèse: grand territoire rural, parsemé de petites villes (dans la Beauce, Charlevoix, Portneuf), entourant une métropole régionale d'environ trois cent mille habitants, dont les banlieues sont en pleine expansion. Claude Bélanger, un laïc collaborateur immédiat de l'abbé Roland Doyon, ce dernier coordonnateur du programme pour le diocèse, puis, dans les années qui suivront, responsable de l'organisation pastorale diocésaine qui va se mettre en place, la définit en 1964, dans un document polycopié d'usage interne[7], puis en 1965 dans un dossier adressé aux prédicateurs de la région Québec-

---

[5] Entendons ce concept au sens que lui donne Gilles Routhier: non pas un événement ponctuel mais une inscription dans l'histoire impliquant l'interaction de divers acteurs, dans un processus à durée indéterminée. Cf. *La réception d'un concile*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. «Cogitatio fidei», 1993, 261 p.

[6] C'est à cette époque, en tous cas, que cet effondrement sera pris en compte dans des écrits spécifiques: Alain Woodrow, «L'effondrement du ciel québécois», *Informations catholiques internationales*, 410, juin 1972, 12-16; Jean-Pierre Proulx, «Le Québec n'est plus un pays de chrétienté», *Informations catholiques internationales*, 2 mai 1974; Jacques Grand'Maison, «Une Église tranquille dans une société volcanique», *Relations*, vol. 36, nº 415, 416 et 417, mai, juin et juillet-août 1976.

Montmorency[8]. Dans ces documents et dans d'autres toujours rédigés à l'intention des animateurs œuvrant sur le terrain, on la définit justement comme une entreprise de mise à jour et d'actualisation de l'Église dans le monde moderne, reprenant ainsi le vocabulaire conciliaire. Mais l'histoire de l'entreprise et l'ensemble des références qui émaillent les discours sont plus complexes. L'idée de *mission interne*, note-t-on, renvoie jusqu'aux entreprises de Jean Eudes qui a conduit, notamment en Bretagne, quelques centaines de missions au XVII[e] siècle. Essentiellement structurées par la prédication et axées sur la confession, ces *missions* offraient alors aux populations concernées, comme à celles d'aujourd'hui, l'occasion d'une expérience chrétienne intensive, tranchant sur leurs habitudes trop souvent malmenées par l'esprit du temps. Deux concepts – jugés d'autant plus importants qu'ils correspondent, en tant que *modes de procéder*, à l'exigence moderne de rationalité dans l'action[9] – y sont donc centraux: l'*intensité*, assurée par la prédication et la mobilisation des acteurs à tous les niveaux, la *conversion*, marquée par la confession, qui sera entendu ici avant tout comme un engagement à poursuivre, partout, l'idéal chrétien.

On repère bien, dans cette exploration conceptuelle, le travail d'inscription dans la tradition en même temps que celui d'adaptation à des conditions nouvelles. La prédication, notamment, sera intimement associée à une *pédagogie de la foi* dont elle n'a pas le monopole mais pour laquelle elle est nécessaire. Certes, cette pédagogie, telle qu'elle est conçue désormais, sera moins «robuste» que celle de ses illustres ancêtres. Elle devra tenir compte de sensibilités nouvelles, précisément dites «modernes». Elle s'associera très vite, d'ailleurs, à la «nouvelle catéchèse», mise en place dans les écoles élémentaires dès 1964 avec le manuel *Viens vers le Père*. La Grande Mission trouvera ainsi dans le mouvement catéchétique un partenaire privilégié. À l'instar de celui-ci, elle cherchera, elle aussi, à faire valoir l'*expérience* comme lieu incontournable de la construction du sens chrétien, et partant, de la constitution de l'Église. La Mission représente donc, essentiellement, une période intensive et privilégiée de vie chrétienne, dans un milieu donné.

---

[7] Claude BÉLANGER, *Qu'est-ce qu'une Grande Mission? Essai de définition*, Québec, Grande Mission du diocèse de Québec, décembre 1964, polycopié, 47 p.

[8] Claude BÉLANGER, *Dossier préparé à l'intention des prédicateurs*, pour la Grande Mission de Québec-Montmorency, Québec, Grande Mission du diocèse de Québec, t.1, juin 1964, 27 p.; t.2, février 1965, 29 p.

[9] Dont le modèle lointain est le *modo de proceder* des exercices ignaciens. Assez curieusement, cependant, les campagnes de prédications qui ont marqué la vie religieuse canadienne-française depuis le XIX[e] siècle (Forbin-Janson, Chiniquy, Lelièvre, etc.) sont oubliées. Méconnaissance de l'histoire, malaise d'une conscience pastorale qui, justement, entend rompre avec une certaine tradition? La question peut se poser.

La *conversion* qu'elle entend provoquer, certes, n'est pas non plus directement comparable à celle qu'entendaient réaliser les contemporains de Jean Eudes. Les missionnaires d'ici ne se donneront pas comme contrainte de rester dans le territoire missionné tant que toute la population ne sera passée par le confessionnal! La conversion devient, dans les textes-cadres, l'*approfondissement* de la vie chrétienne, approfondissement conduisant à l'engagement personnel et, surtout, au développement de la conscience. À ce niveau, la méthode et les objectifs s'apparentent à ceux qui ont été éprouvés par l'Action catholique. Les missionnaires trouveront d'ailleurs des partenaires privilégiés parmi les militants de cette dernière, particulièrement dans la Jeunesse ouvrière catholique (J.O.C.) et le Mouvement des travailleurs chrétiens (M.T.C).

Il faut certes ajouter à cette structure discursive d'autres références. On connaît, notamment, l'expérience française du vingtième siècle, celle des missions rurales et des «missions prolétariennes»[10]. Sans conclure à une déchristianisation semblable à celle qu'évoquent ces expériences, on ne cache pas le sentiment qu'une telle situation pourrait bien devenir possible ici, même si on en a été préservé jusque-là. On est conscient, chez les animateurs de mission comme chez beaucoup de curés de paroisse, que l'homogénéité socioculturelle du milieu est devenue fragile: le catholicisme massif est un colosse aux pieds d'argile.

L'influence française ne s'arrête d'ailleurs pas là. Les pratiques missionnaires, là-bas, ont aussi favorisé un nouvel essor, dans l'après-guerre, de la *sociologie religieuse*. Au tournant des années soixante, celle-ci est d'ailleurs très productive, comme en fait foi la bibliographie de quatorze pages publiée par la revue *Paroisse et Mission*[11]. On intégrera donc, ici aussi, l'enquête sociologique au mode de procéder des missions, enquête qui se présente comme une sorte d'outil préalable. Le modèle du genre sera représenté par l'ouvrage de Fernand Dumont et Yves Martin, *L'analyse des structures sociales régionales. Étude sociologique de la région de Saint-Jérôme*[12]. Mais, déjà, dès 1958, la création du Centre de recherches en sociologie religieuse, dont l'abbé Doyon, susnommé, sera le premier directeur, rattaché à la Faculté de théologie de l'Université Laval, permettra de couvrir le diocèse d'enquêtes territoriales[13].

---

[10] Notamment, H. Godin, H. et Y. Daniel, Y., *La France, pays de mission?*, Paris, Éditions du Cerf, 1943, 187 p., de même que Jacques Loew, Jacques, *En mission prolétarienne. Étapes vers un apostolat intégral*, Paris, Économie et Humanisme, 1946, 191 p.

[11] «Bibliographie de sociologie religieuse. Ouvrages et articles parus 1959, 1960 et 1961», *Paroisse et Mission*, nº 17, 1967, 80-94.

[12] Québec, Presses de l'Université Laval, 1963, 267 p.

La structure de ces travaux est, à peu de choses près, toujours la même. Elle consiste à effectuer un *contact global* avec le milieu désigné, selon la méthode que le père Vianney Delalande, expert invité de France, exposera par ailleurs dans ses cours à la Faculté de théologie[14]. Ce contact s'établit en allant de l'observation des phénomènes les plus généraux vers les plus particuliers, partant de la géographie physique du milieu, considérée comme premier déterminant du mode d'implantation des populations et des problèmes qu'elles y rencontrent. Suit généralement, dans les rapports, un exposé de la démographie, insistant sur les mouvements de population, surtout les migrations vers les villes, problème évidemment devenu endémique. Le contexte économique régional est ensuite présenté: industrialisation de l'agriculture, délaissement de la terre, implantations industrielles, vieillissement et dépression des populations rurales, difficultés de l'émergence du secteur économique secondaire. Les chapitres sur l'organisation sociale évoquent les polarités culturelles régionales, les chocs de mentalité entre villes et campagnes, l'éclatement des loisirs, les menaces sur la famille. Enfin, la vie religieuse est analysée à partir des organisations paroissiales, de l'orientation des «mouvements» de piété ou de charité, et de la présence de l'Action catholique.

Par de tels outils, la mission vise donc une meilleure articulation du religieux et du social, ce qui traduit bien à la fois une volonté et un malaise. Nous arrivons ainsi à formuler une première définition opérationnelle de la Grande Mission, définition de type empirique puisqu'elle part de l'observation des pratiques telles que mises en œuvre dans le diocèse de Québec: il s'agit d'une *période intensive* de *pédagogie de la foi*, visant l'*approfondissement* de cette dernière par les fidèles et l'*engagement personnel* des chrétiens en fonction des *structures présentes de la société.*

Aux cinq concepts contenus dans cette définition, il convient d'en ajouter un sixième, qui renvoie lui aussi à l'ordre des procédures mais qui émane moins des pratiques de terrain que de celles des organisateurs eux-mêmes: c'est le concept de *pastorale d'ensemble.*

Qu'entend-on par cette expression? Elle désigne tout simplement, dans la logique de l'intégration du religieux et du social, l'effort nécessaire pour percevoir et formuler l'action à entreprendre dans sa globalité, supposant son rapport à une sorte d'écosystème (si on nous permet un mot d'aujourd'hui), dont on attend qu'il soit révélé par l'enquête sociographi-

---

[13] Les membres du Centre effectueront également des enquêtes dans les diocèses de Sainte-Anne-de-la-Pocatière et de Chicoutimi. Voir la bibliographie annexée des travaux du Centre en liens directs avec les Grandes Missions.

[14] Vianney DELALANDE, «L'une des techniques d'approche de la réalité religieuse: l'enquête de contact global», cours dactylographié, 26 février 1962, 4 p.

que. Cette approche suppose alors deux postulats. Premièrement, les initiatives pastorales sont interdépendantes entre elles; elles impliquent donc qu'un travail de coordination et de concertation soit mené à l'intérieur même de l'Église comme institution locale. Deuxièmement, ces initiatives sont aussi en interdépendance avec un certain nombre de contraintes externes, notamment en ce qui concerne les outils techniques qu'elles utilisent et les représentations du «monde» auquel elles participent, outils et représentations déterminant en partie non seulement leur efficacité, mais aussi leur sens.

Dans un «ensemble», aime-t-on rappeler, tous les éléments sont en interaction. L'enjeu de l'entreprise est donc de percevoir et de contrôler, pour l'améliorer, la qualité de ces interactions. Il faut pour cela travailler à la fois au niveau des éléments internes à la vie de l'Église, soit, en tout premier lieu la paroisse, ses «mouvements», son organisation, son clergé, ses fidèles et au niveau de la culture profane de tous ceux qui sont impliqués. Il faut être attentif aux relations entre toutes ces instances de même qu'aux rapports qu'elles entretiennent avec l'institution ecclésiale au sens plus large: l'ensemble régional qui forme un réseau plus ou moins intégré de paroisses et de mouvements, le diocèse et son organisation. Les éléments «externes» concernent, eux, l'organisation du travail, les loisirs, le système d'éducation qui vient d'être «régionalisé» (ce qui donne lieu, dans les milieux ruraux, à un véritable traumatisme lié à l'écart appréhendé entre les valeurs locales et celles de la société globale, dont le signifiant-type sera pendant un temps l'«autobus scolaire», signe et cause imputée de la rupture de l'adolescent par rapport à son milieu familial). L'interaction de l'Église et de l'École présente d'ailleurs un ensemble de problèmes spécifiques, étant donnés les liens privilégiés que suppose la catéchèse, à tous les niveaux. On travaillera beaucoup également les questions socio-économiques et culturelles régionales. Dans les campagnes, on abordera de front le problème de la précarité des entreprises agricoles, toujours menacées par l'endettement quand elles ne s'enlisent pas dans un appauvrissement menaçant leur existence même. Dans les milieux urbains, il sera question de promotion socioculturelle des populations ouvrières et *employées* (de commerces et de services), souvent installées depuis peu et mal équipées pour affronter les défis de la concurrence et du savoir-faire. Partout, on déplore les ruptures de mentalité qui font de la culture générale non plus une culture catholique homogène, mais une culture de plus en plus marquée par des modèles étrangers, surtout depuis que la télévision est omniprésente dans les foyers.

Le défi, on le voit, n'est pas anodin. Il renvoie directement à l'éclatement des «univers sociaux» que les sociologues de l'époque analysent, pour leur part, jusque dans les revues de pastorale:

> Considérée globalement, en tant que mode d'existence, notre société a éclaté en univers sociaux, parfois très étanches. Univers du travail, mode pesant de la responsabilité, où le statut de l'individu est défini de façon rigide, étroite, souvent mécanique. Univers du loisir où se déchaînent les frustrations, qui prend d'autant plus la figure du «jeu pur» qu'il monopolise souvent toute la signification de la vie. Univers des jeunes où se lit l'alliance ambiguë de l'envie d'être adulte et de l'angoisse d'y être condamné. Univers des femmes obsédées fréquemment par le sentiment d'être exclues (*sic*) des tâches socialement importantes. Univers des vieux mis au rancart par une société qui n'a plus besoin de traditions... Ne nous hâtons pas trop [...] de dire que ce sont là des divisions «formelles» (ainsi que s'expriment parfois les théologiens) qu'il faudrait resynthétiser dans une théologie pastorale. Ce serait juste, bien sûr, à condition de reconnaître d'abord minutieusement que ces univers dessinent des modes d'existence – qu'ils se situent au niveau du vécu, ce vécu où la religion doit s'instaurer[15].

Les premiers ensembles distingués, dans ce sens, sont les ensembles urbains et ruraux, ce qui nous renvoie à une très vieille habitude de discours dans le catholicisme québécois. Les urbains sont profondément marqués par l'éclatement des univers sociaux tel qu'analysé par Dumont. Les ruraux, rassure-t-on, le sont moins. On parle encore, à leur égard, de «milieux bien conservés». Mais, par les médias et par les transactions courantes entre villes et campagnes, ils sont néanmoins influencés par les modèles qui risquent de fracturer la vie chrétienne. C'est pourquoi il est important de prendre conscience, là aussi, des niveaux et des divisions de la vie sociale que la religion, idéalement, devrait intégrer. C'est ce qu'on demande aux travaux sociographiques de faciliter.

Les prises de conscience, on le voit, sont bien réelles. Mais des efforts pratiques sont beaucoup plus difficiles à assurer. Peut-il en être autrement dans la mesure où on se sent dépossédé et impuissant devant les «modèles» désormais promus?

II. Concile, paroisse et mission: la difficile intégration

Pour fin de missions et, dans le même mouvement, de réorganisation des structures pastorales, on va donc diviser le diocèse de Québec en régions pastorales respectueuses de la géographie et d'un certain nombre de critères socioculturels: Charlevoix, Québec-Montmorency, Portneuf, Lotbinière, L'Amiante, La Beauce, Bellechasse, Lévis, et finalement Québec (haute-ville et basse-ville).

---

[15] Fernand Dumont, «La pastorale des ensembles: une exigence particulière à notre temps», *Cahiers de pastorale*, nº 3, janvier 1960, p. 27. Dans le même numéro de la revue, Guy Rocher signe aussi un article sur «La perception des ensembles».

Mais l'intégration du social et du religieux n'est pas chose évidente. Elle dépend aussi d'un ensemble de facteurs qu'on regroupe souvent sous le vocable «mentalités». Or à ce niveau, on trouve encore, dans les années soixante, des *patterns* associés aux traditions qui font obstacle aux formes nouvelles qu'on voudrait promouvoir.

Dans les paroisses rurales, les curés, généralement âgés (60-80 ans), ne sont pas officiellement récalcitrants à la mission. Au contraire, ils participent volontiers aux rencontres et activités de toute sorte. Mais ils ont l'habitude d'un fonctionnement autoritaire, cadré dans la métaphore du pasteur et du troupeau. Ils conçoivent comme étant de leur responsabilité de faire bouger les autres et ils bougent, eux-mêmes, quand une autorité supérieure leur dit de le faire. La «concertation», réalité nouvelle pour eux, n'est pas dans leurs mœurs et il leur est difficile d'envisager un dialogue d'égal à égal avec des laïcs qui, somme toute, sont leurs ouailles. La réalité paroissiale est aussi, pour eux, un monde autarcique. Dans les paroisses urbaines, par contre, ils se confrontent à l'anonymat et à l'impossibilité de contrôler les pratiques d'un peuple qui leur échappe.

Très vite, une rupture deviendra donc perceptible, faille entre une culture d'Église essentiellement tributaire de la tradition et une culture d'Église que la Grande Mission, sans toujours en expliciter les conditions et les objectifs, tente cependant de mettre en scène. Dans ce contexte, la dislocation de la paroisse est donc symptôme d'une réalité plus large, qui renvoie, positivement ou négativement à l'expérience de la modernité. Relisons encore une fois Fernand Dumont:

> C'est la notion même de communauté qui est en cause. Au Canada français, on le sait, la paroisse a été profondément marquée par le milieu rural de naguère. Elle était alors fondée avant tout sur la similitude des conditions: les occupations étaient peu diversifiées, l'éventail même des relations sociales était restreint (se réduisant, pour la plus grande part, à des relations de voisinage et de parenté). Parmi les leaders, eux-mêmes en petit nombre, le curé occupait une place privilégiée non seulement par l'amplitude des pouvoirs qui lui étaient reconnus, mais aussi par l'importance de son rôle comme définiteur et comme gardien des modèles collectifs de conduite. Dans un pareil contexte, on peut parler d'une sorte de parenté naturelle entre la réalité sociologique et la communauté surnaturelle. [...] Nous vivons dorénavant dans un milieu social très diversifié; les mécanismes anonymes de communication ont remplacé pour une large part les anciennes relations personnelles. Toute possibilité d'une communauté fondée sur la similitude est exclue. Il faudra y substituer une communauté basée sur la complémentarité[16].

L'énoncé est clair: il met en cause la «parenté naturelle», désormais disloquée, entre la communauté sociale et la communauté chrétienne.

---

[16] «La paroisse, une communauté», *Communauté chrétienne*, vol. 1, nº 1, janvier-février 1962, pp. 26-27.

Jean-Paul Montminy commentera à son tour, dans le même numéro de *Communauté chrétienne*:

> On parle volontiers aujourd'hui d'éclatement ou de désintégration de la paroisse. Les causes du phénomène ne sont sans doute pas à chercher au seul niveau de la paroisse mais d'abord dans la société où elle s'insère. De rurale qu'elle était, notre société est devenue très largement urbaine et s'est disloquée en un ensemble d'univers sociaux plus ou moins étanches les uns aux autres: l'univers du travail, l'univers du loisir, l'univers féminin, l'univers des jeunes, etc.
>
> À l'intérieur de ces univers, de nouveaux modes de vie s'exercent et donnent naissance à des réseaux de relations qui ne correspondent en rien au réseau de relations humaines que suppose la paroisse. Les conditionnements sociologiques qui convenaient autrefois à la paroisse, jouent plutôt en sens contraire aujourd'hui. La paroisse ne peut plus compter sur une communauté humaine préexistante. Dorénavant, elle se voit forcée d'appeler les chrétiens qui la composent à s'y agréger consciemment dans la foi. La paroisse doit maintenant construire sa propre communauté[17].

Dans le monde ainsi constitué, la paroisse risque donc elle-même de devenir un univers social particulier, juxtaposé aux autres et en concurrence avec eux, sinon en conflit. Face aux autres univers sociaux, elle ne se présente plus comme un milieu de synthèse; elle ne saurait non plus s'imposer à eux de l'extérieur. Il lui revient plutôt, en vertu même des fins surnaturelles qu'elle sert et des moyens d'action qui lui sont propres, de s'adapter à un monde pluraliste, de le rejoindre dans sa diversité et de l'amener à une communion dans la foi et la charité.

> Cette situation de dépendance dans un des principaux secteurs de la vie de l'homme se reflète dans les autres: le citoyen ne participe pas activement à la vie sociale et politique de la société, le paroissien ne participe pas à l'édification d'une communauté spirituelle paroissiale qui rayonnerait dans tous les secteurs de la vie quotidienne[18].

Voilà donc, brossés à grands traits, quelques éléments majeurs du contexte institutionnel des Grandes Missions, tel que le travail d'intelligence de la foi et de l'Église peut les appréhender à l'époque. À première vue, le Concile ne semble pas encore y avoir une influence directe et immédiate. Tous les traits relevés, en effet, sont déjà présents avant que l'assemblée romaine soit mise en œuvre et auraient sans doute pu être les mêmes en dehors de son existence. Ils proviennent d'une conscience interne à la culture québécoise, dans sa sensibilité du temps, marquée par l'urbanisation et la modernisation malgré le fait que beaucoup de ses institutions-cadres, tel-

---

[17] «Nécessaire adaptation des structures d'une Église en marche», *Communauté chrétienne*, vol. 1, nº 4, juillet-août 1962, p. 239.

[18] Paul BÉLANGER, *Les associations paroissiales et la conception de la paroisse à St-Jérôme-de-l'Auvergne*, Québec, Étude présentée au Comité de vie paroissiale, dactylographié, 1963, p. 149.

les la paroisse, restent accordées à leur héritage traditionnel. Pourtant, tout en affirmant ceci il faut dire que l'influence du Concile reste indéniable. Elle se fera sentir, cependant, moins dans la Grande Mission elle-même – celle-ci, encore une fois, répond à sa propre logique – que directement dans les paroisses, dès lors sollicitées «par en haut» à procéder à des «réformes» successives des principales facettes de leur vie.

Ces réformes, certes, ne vont aucunement à l'encontre des objectifs des missions. Au contraire, elles les confirment en montrant leur importance, bien au-delà de leur expression locale. Dans ce même mouvement, cependant, cette conscience de l'importance qui devient le résultat d'une injonction de l'institution, fera émerger un ordre de question imprévu, nouveau et, d'une certaine façon, comportant des effets pervers par rapport au travail missionnaire. Celui-ci s'en trouvera en quelque sorte refoulé dans l'ombre. Son effort visera toujours à provoquer une mise à jour du christianisme, à en approfondir les convictions et les responsabilités sociales. Mais cet effort, voulu d'abord comme une exigence émanant de la prise de conscience des chrétiens, ou si on préfère, du développement de leur propre intelligence de la foi, sera désormais perçu par plusieurs comme la réponse à une demande institutionnelle.

Les deux principales réformes engagées par l'Église québécoise dans ce contexte, débordant *stricto sensu* celui des Grandes Missions, sont celles de la liturgie et de la catéchèse. Parallèlement aux Missions, elles susciteront, chez les fidèles et les agents traditionnels de la pastorale, à la fois beaucoup d'enthousiasme et beaucoup d'incompréhension. Elles proposent, essentiellement, de nouvelles *élaborations symboliques et pratiques*[19] du christianisme, mettant en jeu les objets traditionnels de l'identité catholique (les mots, les choses, les personnages), une identité qui jusque-là, ne l'oublions pas, semblait conaturelle à la culture canadienne-française.

Évidemment, ce n'est pas sans risques que de telles initiatives de changement peuvent être prises, surtout dans le contexte de fragilité culturelle propre à la société québécoise d'alors. L'individu – le *fidèle* – jusque-là inscrit de droit dans une institution qu'il ne remet pas en question, est mis en demeure, s'il veut suivre l'évolution de cette institution, d'interroger son propre désir quant à sa participation à ce qui devient, par le fait même, une aventure. Comment percevra-t-il le tout? Comme une exigence d'adaptation – on lui demande de s'adapter à des situations définies ailleurs – ou comme un risque à prendre sur sa propre vie, une responsabilité à assumer face à des conditions nouvelles d'existence?

---

[19] Selon le titre de la rubrique du colloque de la Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, en octobre 1996.

Fondamentalement, les objectifs des réformes conciliaires et des Grandes Missions sont les mêmes: faire passer la conscience chrétienne de son état léthargique, porté par la seule culture de tradition, à un état actif. Mais les moyens mis en œuvre par les unes et les autres diffèrent. Les Grandes Missions visent à changer les mentalités en s'adressant aux consciences et en insistant sur la responsabilité du croyant. Les réformes liturgiques et catéchétiques procèdent par programme institutionnels pour instaurer de nouvelles habitudes. Quand l'institution transforme son discours sans s'assurer d'abord de la qualité du désir de changement dans la conscience de ses fidèles, elle demande à ceux-ci un pur effort d'*adaptation.* Elle ne leur demande pas d'exercer leur libre conscience. Elle risque alors de doubler, en quelque sorte, le travail missionnaire et de provoquer la transformation de ses enjeux pastoraux, ceux d'une *intelligence pratique de la foi*, dans ses rapports avec la société, en enjeux purement institutionnels, voire bureaucratiques.

Les réformes liturgiques et catéchétiques, assumant les expériences de vie comme base de formation d'une conscience chrétienne agissante, visent aussi à déstabiliser la perception de l'Église comme cadre juridique d'une vie dont le sens est surimprimé. Pourtant, dans la mesure où elles sont vécues comme «commandées» d'en haut, elles représenteront pour plusieurs un nouveau cadre juridique imposé, qui plus est, dont le sens est obscur.

Est-ce là l'effet d'une nostalgie mal assumée, la nostalgie pour la communauté perdue, visant inconsciemment à lui substituer un autre cadre qui fonctionnerait d'autorité? Nous ne saurions dire. Le problème est d'ailleurs beaucoup plus complexe que ce que présuppose le jugement simpliste porté par une telle allégation. Bien des agents des transformations demandées, parmi le clergé et les fidèles pour ce qui est de la liturgie, parmi le clergé, les parents, les enseignants et les élèves pour ce qui est de la catéchèse, ne sont pas prêts, dans les années soixante, à reconnaître le besoin de changement, encore moins à s'entendre sur la nature du changement souhaité. Dès lors le travail *instituant* de l'effort missionnaire sera en quelque sorte doublé par l'injonction de changements en quelque sorte *institués*. Le travail de concertation entrepris à tous les niveaux se verra comme épuisé par la mise en place des structures organisationnelles, organigrammes à l'appui, susceptibles d'en assurer le fonctionnement. Les comités formels canaliseront les énergies, n'en laissant finalement que très peu pour le travail de conscience qui aurait dû être à leur source. Le concept même d'*aggiornamento* se traduira dans le discours commun par celui, bien plus ambigu, d'*adaptation*, sans se rendre compte que si l'*aggiornamento* représente la volonté de *donner vie au meilleur des traditions*, de façon à les rendre fécondes dans une société qui leur est étrangère, notamment par l'affirmation créatrice du

christianisme dans la modernité, l'*adaptation au monde moderne* peut représenter bien autre chose. Elle peut se réduire à la mise en place d'une rationalité technicienne et organisationnelle au sein des processus pastoraux, soi-disant pour leur assurer plus d'efficacité, mais sans que leurs objectifs ne soient questionnés de quelque façon. Elle peut être, bien pire encore, l'assimilation sans critique des supposées valeurs de la modernité, vidant par le fait même la tradition de toute spécificité, et accentuant d'autant les malaises propres à l'identité chrétienne.

Le problème, ici, n'est pas de juger du contenu des réformes liturgiques et catéchétiques. Ce contenu a suscité des enthousiasmes remarquables dans toutes les catégories de population, précisément chez celles dont les convictions étaient déjà bien étayées. Comme il a également pu susciter des débats, signalant ses lacunes, ses limites, ses ambiguïtés, bref un certain nombre de difficultés de compréhension des messages véhiculés. Toute réforme ne peut que soulever de tels débats. Il s'agit plutôt de saisir les effets d'un mode de procéder, celui de réformes imposées en quelque sorte d'«autorité», ou du moins reçues comme telles, alors même que le «travail» missionnaire s'effectuait sur d'autres bases. Du point de vue des contenus, il n'y a pas de concurrence entre ce travail missionnaire et l'*aggiornamento* conciliaire. Bien au contraire. Mais l'ambivalence des modes de procéder sème la confusion. Pour donner vie aux idéaux tant conciliaires que missionnaires, par exemple, on demande aux cadres de l'Église (en premier lieu, les curés responsables de paroisses) d'effectuer la mise à jour de leur vision du monde et de changer leur discours habituel. On exige d'eux, en bref, une conversion. Or s'ils se voient eux-mêmes volontiers comme les agents d'un processus de conversion, quand il s'agit de transmettre aux fidèles le message ecclésial, ils acceptent mal d'en être les objets. Non pas dans un sentiment de supériorité (ils sont généralement conscients des difficultés de l'action pastorale), mais dans l'impression de vivre une confusion des rôles.

Aussi, appliqueront-ils alors les réformes sans vraiment en assumer, voire en comprendre, les tenants et les aboutissants. Paradoxalement sur le plan de la vie chrétienne, logiquement d'un point de vue sociologique ou communicationnel, l'importance même des réformes demandées et la force du mouvement qui les porte accentueront dès lors les fractures appréhendées depuis longtemps. Elles provoqueront des effets de discrimination entre ceux pour qui le discours réformateur va de soi et ceux pour qui il reste obscur. Ces derniers amorceront alors leur prise de distance par rapport aux institutions chrétiennes, sans nécessairement rompre officiellement, mais avec le sentiment qu'un engagement en leur sein est une entreprise inutile, qu'il ne sert à rien d'y participer. La fracture du catholicisme québécois s'affirmera, malgré les Grandes Missions et malgré le renouveau conciliaire.

Conclusion

La conjugaison du Concile et des Grandes Missions, dans le diocèse de Québec, nous met en présence de deux réalités: d'une part une «communauté» fragile, toujours mise au défi, sans cesse menacée de marginalisation par la modernité, d'autre part une «institution» en processus de recomposition de ses rapports à cette modernité. Le terme «institution», dans ce sens, ne désigne pas seulement les structures organisationnelles de l'Église, mais bien, plus largement, la qualité de ses diverses composantes humaines, les groupes qui en font partie et les individus à leurs divers niveaux de responsabilité et d'engagement. Il concerne notamment le rapport des «fidèles» aux pratiques religieuses, aux dogmes et à la foi. Il représente dans ce sens le lieu des traditions établies, des habitudes et des conventions, bref de l'*institué*. Dans la mesure où il se compose surtout de rapports conventionnels et d'habitudes non critiquées, ce lieu de l'institué risque évidemment de faire obstacle aux entreprises de réforme, missionnaires ou autres. C'est certes ce qui se passe quand, par exemple, la volonté de mise à jour de la conscience chrétienne est traduite en termes d'*adaptation au monde moderne*: ce qui se veut à l'origine *projet* pour des *sujets* devient alors gestion par objectifs dans un processus organisationnel. Les Grandes Missions, dans l'institution catholique du temps, ont été pensées comme une dynamique *instituante*: un travail de prise de conscience auquel tout fidèle pouvait être appelé. Leur objectif – sans doute faudrait-il dire leur *utopie* – était de provoquer une conversion de la conscience chrétienne. En cela, leur entreprise était moins d'ordre organisationnel que théologique, si on entend par ce terme, précisément, le travail d'intelligence de la foi, une intelligence qui se voulait, à travers elle, démocratisée et pratique. Aussi se trouveront-elles de plus en plus confrontées à leurs limites, à mesure qu'un autre discours réformateur, mais tributaire d'un autre mode de procéder, les dépassera.

Ce qui adviendra par la suite – une histoire encore à faire devra le démontrer – c'est le glissement du *catholicisme de masse* dont parlait le père Lachance vers une culture de masse sécularisée, au sein de laquelle l'institution catholique ne joue plus de rôle d'encadrement et pour laquelle, oserions-nous dire, elle représente plutôt un encombrement. Elle est remplacée par l'institution du marché qui fait de toute croyance une marchandise parmi d'autres et reste indifférente à tout débat de valeur ou de conviction. La messe médiatique remplacera la messe catholique comme culte nécessaire et régulier, la dogmatique technicienne supplantera la dogmatique traditionnelle pour produire d'autres types de *fidèles*. Dès lors, malgré l'enthousiasme suscité par le Concile et les Grandes Missions, non seulement la demande, souvent explicite, des curés interviewés au milieu des années

soixante – « dites-nous comment faire pour que les gens restent à l'Église » – n'aura pas été exaucée, mais la crise des institutions chrétiennes aura pris des proportions que bien peu, à l'époque, pouvaient imaginer.

Annexe

Enquêtes du Centre de recherches en sociologie religieuse dans le cadre des Grandes Missions Diocèses de Sainte-Anne-de-la-Pocatière, Québec et Chicoutimi

1960

Gérard LAPOINTE, *Étude du diocèse de Sainte-Anne-de-la-Pocatière. Analyse de la structure sociale*, Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, dactylographié et cartonné, 450 p.

1961

Jean-Paul MONTMINY, Vianney DELALANDE et Roland DOYON, *Étude du diocèse de Sainte-Anne-de-la-Pocatière. Rapport socio-pastoral ("rapport pont")*, Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, 343 p.

1963

Vianney DELALANDE, *Réflexions pastorales issues d'une rapide étude de "contact global" de la région de Charlevoix*, Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, 92 p.

Camille RICHARD et Robert AYOTTE, *Rapport sur la structure sociale du Comté de Charlevoix*, Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, (1er rapport), dactylographié, environ 20 p.

Camille RICHARD et Robert AYOTTE, *Rapport sur la structure sociale du Comté de Charlevoix*, Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, 244 p.

Denise VEILLETTE, *Le type religieux de Charlevoix*, Québec, U. Laval (Faculté des sciences sociales), mai 1963, dactylographié sous carton flexible, 218 p.

1964

Camille RICHARD et Robert AYOTTE, *Île-aux-Coudres: 1728-1961. Étude démographique et occupationnelle*, Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, 136 p.

Gérard LAPOINTE, La Côte de Beauport. De la dispersion rurale à la banlieue résidentielle, Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, 146 p.

François ROUTHIER, *Étude sur le Comté de Montmorency. 1. Côte de Beaupré et plateau intermédiaire*, Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, 241 p.

François ROUTHIER, *Étude sur le Comté de Montmorency. 2: L'Île d'Orléans*, Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, 214 p.

1965

Marc-André LESSARD, *La frontière nord-ouest de l'archidiocèse de Québec*, Québec, Centre de recherches en sociologie religieuse,32 p.

François ROUTHIER, *Jonquière, Kénogami, Arvida. Contexte socio-religieux et adaptation pastorale*, Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, 20 p.

1966

Robert AYOTTE, *Le Comté de Lotbinière. Étude sociologique*, Québec, Centre de recherches en sociologie religieuse, 230 p.

Raymond LEMIEUX, *Les transformations sociales dans la zone de Plessisville*, Centre de recherches en sociologie religieuse, Université Laval, (polycopié), 28 p.

1966

François ROUTHIER, *Zone de Shipshaw-Valin. Étude de sociographie pastorale*, Québec, Centre de recherches en sociologie religieuse, 92 p.

1967

Marc-André LESSARD, *Le Comté de Portneuf (géographie, démographie, économie)*, Québec, Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse, 312 p.

1968

Vianney DELALANDE, Québec métropolitain: étude de trois zones pastorales selon la méthode de contact global, Québec, Centre de recherches en sociologie religieuse, 202 p.

Raymond LEMIEUX, *L'Église de l'Amiante*, Québec, Centre de recherches en sociologie religieuses, 282 p.

Jean-Paul ROULEAU, *Chicoutimi. Contexte socio-religieux et adaptation pastorale*, Québec, Centre de recherches en sociologie religieuse, 237 p.

1970

Raymond LEMIEUX, *Lévis. Structures sociales et vie religieuse*, Québec, Centre de recherches en sociologie religieuse, 180 p.