Document generated on 10/12/2024 2:57 a.m.

Sociologie et sociétés

Le catholicisme québécois : une question de culture
Quebec Catholicism: a Cultural Question

Raymond LEMIEUX

Volume 22, Number 2, Fall 1990

Catholicisme et société contemporaine

URI: https://id.erudit.org/iderudit/001427ar
DOI: https://doi.org/10.7202/001427ar

See table of contents

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)
1492-1375 (digital)

Explore this journal

Cite this article

LEMIEUX, R. (1990). Le catholicisme québécois : une question de culture. *Sociologie et sociétés*, *22*(2), 145–164. https://doi.org/10.7202/001427ar

Article abstract

Quebec Catholicism has become discrete. Although the level of practice has become lower and lower, Catholicism represents an undeniable cultural reality. The author, while presenting the empirical data available in this regard, both qualitative and quantitative, attempts a reinterpretation of contemporary history. He discovers a many-faceted popular Catholicism: involvement at the base, religious effervescence, emotional communion, affirmation of universal values, explosion of the imaginary. This Catholicism often transgresses the institution which gave birth to it. The latter, however, although grappling with its own quest for identity, remains the natural referent in the quest for meaning of the very great majority of citizens.

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 1990

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/

Sociologie et sociétés, vol. XXII, n° 2, octobre 1990, p. 145-164

Le catholicisme québécois : une question de culture

RAYMOND LEMIEUX

Le Québec n'est plus un pays de chrétienté. Personne ne niera pourtant que le catholicisme y reste un fait de culture important. Ses signes extérieurs sont évidents, de la présence des églises à la grandeur du territoire jusqu'aux débats concernant le droit et l'éthique, en passant par l'enseignement et le statut des écoles. Il représente toujours la référence religieuse normale de la très grande majorité de la population.

L'observation du catholicisme québécois est cependant une opération délicate. Trop souvent dépend-elle d'une *sociologie implicite* qui, proposant des évidences, piège le regard de l'observateur. Les préoccupations anthropologiques s'étant déplacées d'une religion autrefois dominante vers les problèmes plus centraux de la postmodernité technico-communicationnelle, la sociologie empirique du catholicisme québécois est devenue une entreprise paradoxalement sous-développée. Les grandes institutions catholiques (diocèses, communautés religieuses, etc.) n'ont plus ni les moyens ni le goût des enquêtes extensives qu'elles entreprenaient ou commanditaient dans les années soixante[1]. Sauf quelques chercheurs isolés, pourvus de moyens limités, personne n'a pris la relève. C'est pourquoi les opinions courantes révèlent souvent beaucoup de méconnaissance.

Pour tenter d'y voir un peu plus clair, nous proposons trois démarches. D'abord, nous nous demanderons ce que signifient les données quantitatives disponibles. Ensuite, nous questionnerons l'histoire récente pour mieux déceler les dynamismes socioculturels qui ont agité le monde catholique et qui l'inscrivent dans la culture québécoise contemporaine. Enfin, nous en observerons rapidement certaines manifestations actuelles, pour tenter d'en saisir la pertinence sociale.

1. Les dernières en date ont été faites dans le cadre de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, dite Commission Dumont. Voir *L'Église du Québec, un héritage, un projet*. Rapport-synthèse, instruments de travail. Montréal, Fides, 1971, 6 tomes.

I. DES PRATIQUES CONNUES ET MÉCONNUES

1. LA PRATIQUE DOMINICALE

Il n'est pas sans intérêt de suivre l'évolution statistique de la pratique dominicale depuis vingt-cinq ans. On mesure alors la baisse spectaculaire qui a caractérisé cette pratique, pour la situer autour de 35 % au début des années quatre-vingt dix, alors qu'elle était de 85 % en 1965.

Cet effondrement, cependant, n'est un phénomène ni spécifiquement québécois ni spécifiquement catholique. D'autres pays à *religion dominante*, par exemple l'Italie et l'Angleterre, ont eux aussi connu des phénomènes comparables à ceux du Québec, dans un contexte de remise en question de la place de la religion dans l'ordre civil[2]. Ailleurs au Canada, toutes les confessions ont connu une baisse importante dans la même période, la pratique dominicale passant de 60 % à 27 % chez l'ensemble des protestants, et de 79 % à 49 % chez les catholiques hors Québec[3]. Si la chute a été moins spectaculaire, c'est que d'une façon générale on est parti de moins haut. De plus, la position sociale traditionnelle des diverses confessions, dans le reste du Canada, n'a jamais été analogue à celle du catholicisme québécois d'avant les années soixante.

Ces chiffres sont les indicateurs les plus superficiels d'une évolution qu'ils éclairent finalement assez peu. Ils ne disent rien du sens et de l'effectivité de l'appartenance que suppose la pratique dominicale. Ils laissent dans l'ombre des variables importantes qui se rapportent aux répartitions selon l'âge et le sexe, aux milieux de vie, aux niveaux de scolarité, etc.

Les taux de pratique sont en effet fort différents selon qu'on les observe dans les milieux ruraux, dans les petites villes ou dans les grandes, dans les milieux suburbains ou dans les centres-villes. L'écart va de plus de 60 % à moins de 5 %. Là où les mobilités géographiques, sociales et professionnelles sont très fortes, les taux de pratique sont toujours très bas. La pratique religieuse dominicale, renvoyant à la fonction traditionnelle d'encadrement qu'assuraient autrefois les paroisses, est fortement dépendante du degré d'éclatement du tissu communautaire et de la capacité effective, pour les individus, d'intégrer un milieu de vie autre que purement fonctionnel. Ne pas tenir compte de cette réalité, c'est risquer de confondre l'*appartenance à un milieu* de vie, milieu auquel la paroisse confère une part de son identité traditionnelle, et l'*appartenance à une religion*. Dès lors on s'explique mal comment les Québécois, à l'instar des Français et des Italiens, voire des Anglais (pour l'anglicanisme), continuent de s'avouer «catholiques» à 85 % ou 90 %, alors qu'ils affichent des taux de pratique dominicale si bas.

Des indices précurseurs de ce phénomène de différenciation entre l'appartenance à la paroisse et l'appartenance à la religion étaient pourtant déjà repérables dès les années soixante. De nombreuses monographies paroissiales en ont fait état, notant par exemple comment l'*implication* des paroissiens dans les mouvements paroissiaux différait certes en fonction de l'âge et du niveau de vie, mais aussi et surtout en fonction du caractère récent ou ancien de leur implantation physique dans la paroisse[4]. Toutes les banlieues des villes

---

2. Voir à ce sujet notamment MARTIN, David, «The State, res publica and the Church of England», de même que CIPRIANI, Roberto, «Religious influence on Politics in Italy diffused religion», *Actes de la 17e Conférence internationale de sociologie des religions*, Londres, 1983: *Religion et domaine public*, Paris, Secrétariat C.I.S.R., 356 p.

3. BIBBY, Reginald W., *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 1988, (traduction de *Fragmented Gods*, Toronto, Irwing Publications), p. 35 ss. Chiffres à partir de l'Institut canadien de l'opinion publique (ICOP) et des propres recherches de l'auteur. Celui-ci présente par ailleurs un panorama général des pratiques religieuses canadiennes qui, sans être exhaustif pour ce qui est du Québec, en fait toutefois ressortir la spécificité et amorce plusieurs pistes de recherche.

4. Citons pour exemples les recherches de 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, 1963, 184 p., de Gérard LAPOINTE, *La Côté de Beauport. De la dispersion rurale à la banlieue résidentielle*, Québec,

en expansion ont connu cette difficulté d'intégrer par l'intermédiaire de leurs institutions traditionnelles, c'est-à-dire généralement la paroisse, leurs nouvelles populations. Ce fut là le premier effet repérable de l'urbanisation sur la religion québécoise.

Ces remarques nous indiquent que le catholicisme a quelque chose d'important à voir avec la *socialisation* des Québécois. Si, selon des données recueillies en 1984, 71 % des catholiques canadiens-français de plus de 61 ans pratiquaient régulièrement, alors que dans la catégorie des 18 à 30 ans ce taux s'établissait à 30 %[5], cela ne reflète-t-il pas aussi le fait que les personnes âgées ont été soumises à des processus de socialisation radicalement différents de ceux que connaissent aujourd'hui les plus jeunes?[6].

2. LES RITES DITS DE PASSAGE

La première difficulté rencontrée dans la recherche est inhérente au sens même des mots. Qu'est-ce que la *pratique religieuse*? Qu'est-ce qu'une pratique *régulière*? En quoi la pratique *dominicale* est-elle un indicateur privilégié de l'appartenance catholique? Cette appartenance ne se manifeste-t-elle pas par d'autres pratiques que celle du précepte dominical?

Malgré leur caractère disparate, les données disponibles méritent attention. Les plus importantes concernent les *rites de passage*, c'est-à-dire ces pratiques collectives qui marquent l'accès des sujets à une qualité de vie sociale nouvelle. Le catholicisme, notamment par ses célébrations du baptême, de mariage et de la mort, a toujours joué ce rôle[7]. Explorons-en quelques facettes.

• *Les pratiques autour de la mort.* Malgré la sécularisation évidente des rites familiaux et sociaux qui se déroulent désormais au salon funéraire sous la gérance attentive d'un *entrepreneur* professionnel, la quasi-totalité des Québécois passe par l'église à l'occasion de la mort d'un de leur proche. Les thanatologues rencontrés dans la région de Québec[8] évaluaient à moins de 10 %, en 1980, la proportion de leurs clients qui ne le faisaient pas, et ils planifiaient leurs investissements (chapelles funéraires *ad hoc*, etc.) en vue d'un pourcentage optimal ne devant pas dépasser 15 %. Les usagers de ces services non religieux, nous indiquaient-ils alors, comprenaient surtout des étrangers et des marginaux, ces derniers étant définis comme des personnes décédées en situation d'isolement social et affectif complet. Une lecture systématique des chroniques nécrologiques des quotidiens confirme, en 1989, cette évaluation. Toujours dans la région de Québec, la quasi-totalité des bulletins qui y paraissent mentionnent des funérailles religieuses catholiques ou protestantes. Autrement dit, *les autres n'y sont pas mentionnées.*

Centre de recherches en sociologie religieuse de l'Université Laval, 1964, 146 p., de même que nos propres recherches, notamment dans la région de l'Amiante: LEMIEUX, Raymond, *L'Église de l'Amiante,* Québec, Centre de recherches en sociologie religieuses de l'Université Laval, 1968, 282 p.

5. Voir MOL, Hans, «The Secularization of Canada», *Research in the Social Scientific Study of Religion*, vol. 1, 1989, pp. 197-215. Cet auteur présente un tableau comparatif de la pratique religieuse régulière selon certaines catégories d'âge en 1965, 1974 et 1984, tableau établi à partir d'études menées à l'occasion des élections canadiennes auprès d'échantillons stratifiés de Canadiens aptes à voter. On entend ici par «pratique régulière» le fait d'aller à l'église au moins deux fois par mois.

6. Reginald BIBBY et Donald POTERSKI font une lecture rapide mais originale de la religion des jeunes dans *La jeunesse du Canada, «tout à fait contemporaine». Un sondage exhaustif des 15 à 25 ans,* La fondation canadienne de la jeunesse, Ottawa, 1988, 57 p. Pour une étude qualitative on pourra consulter GERMAIN, Elisabeth, Jean-Paul MONTMINY, Jacques RACINE et Réginald RICHARD, *Des mots sur un silence. Les jeunes et la religion au Québec*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, coll. «Études et documents en sciences de la religion», 1987, 110 p.

7. Déjà en 1969 Colette MOREUX établit la distinction entre ces rites et les autres dans la détermination de la religiosité des Québécois. Voir *Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne-française,* Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 485 p.

8. Recherches menées en 1980-81. Voir LEMIEUX, Raymond, «Pratique de la mort et production sociale», *Anthropologie et société*, vol. 6, n° 3, 1982, 25-44; LEMIEUX, Raymond et Réginald RICHARD (dir.), *Survivre... La religion et la mort*, Montréal, Bellarmin, Les cahiers de recherches en sciences de la religion, volume 6, 1984, 285 p.

Quelles qu'elles soient, les pratiques autour de la mort supposent une communauté humaine qui reconstitue ses liens affectifs fondamentaux. Il semble bien que le catholicisme, même marginalisé, continue de présenter, pour ce faire, des outils symboliques qu'on n'est pas prêt d'abandonner.

L'accompagnement des mourants, par ailleurs, est devenu un acte technique contrôlé par des spécialistes, le plus souvent en milieu médical. Dans les procédures aseptisées que cela suppose, toute intrusion extérieure, fût-elle affective, n'a de place que dans la mesure où elle contribue positivement à la logique thérapeutique ou palliative gérée par la rationalité médicale. La pastorale des malades (qu'on appelle désormais, par un glissement de vocabulaire qui est loin d'être innocent, pastorale *clinique*) et le sacrement des mourants font désormais partie de ces contributions exogènes. Ils ne sont pas exclus, mais les conditions et les modalités de leur pratique sont souvent contrôlées par une rationalité qui n'est pas la leur. Dans les meilleurs cas, à l'hôpital, l'aumônier est considéré comme un adjuvant de l'équipe soignante. Son intervention acquiert une allure fonctionnelle. Il doit apprendre à tenir sa place et faire la preuve de sa compétence. Dans les pires cas, il est marginalisé, sinon tout simplement ignoré ou appelé à la dernière extrémité, quand quelqu'un de la famille y pense.

• *Le rite du baptême*. À l'autre extrémité de la vie, la pratique du baptême ne connaît pas, elle non plus, de baisse notable dans les populations de souche québécoise, malgré le fait que l'enregistrement des nouveau-nés dans les mairies urbaines se développe. Il n'existe pas de statistiques officielles sur le sujet. Les compilations que nous avons faites à partir des registres municipaux et paroissiaux du territoire suburbain à l'ouest de Québec (Sillery, Sainte-Foy, Cap-Rouge, impliquant quatorze paroisses catholiques), donnent, pour l'année 1988, 740 baptêmes et 348 enregistrements civils. Le total était de 77 en 1978: il a donc quintuplé en 10 ans. Pour connaître le nombre des enfants non baptisés, il faut cependant soustraire des enregistrements civils ceux qui ont fait l'objet d'un double enregistrement, soit environ les deux tiers[9]. Sur un total de 836 nouveau-nés enregistrés sur le territoire, on obtient ainsi 96 non baptisés, soit 11,5 %.

Ces chiffres ne sont bien sûr qu'indicatifs par rapport à ce qui pourrait être une tendance générale. Il faut noter que la population concernée comprend un taux moyen de mobilité résidentielle d'environ 10 % par an et comporte une des plus fortes proportions de citoyens d'origine étrangère dans la région de Québec.

• *Le mariage religieux*. Pour l'ensemble du Québec, on a compté en 1988 24 440 mariages religieux et 9 029 mariages civils[10]. La distribution géographique de ces résultats mérite une attention particulière, quoique les données disponibles ne permettent pas non plus d'aller très loin dans leur interprétation. À Montréal par exemple, on a enregistré 4 620 mariages religieux pour 2 772 civils; à Québec par contre, 804 mariages civils et 506 religieux. Dans ce dernier cas cependant, les territoires civils et religieux ne concordent pas. Les mariés civilement à Québec peuvent aussi bien provenir de Sainte-Foy (160 mariages religieux), de Charlesbourg (208), de Beauport (206) ou de l'une ou l'autre des municipalités suburbaines, que de Québec même.

Pour évaluer la situation du mariage religieux dans la société québécoise, les données qui le concernent doivent être mises en regard non seulement du mariage civil mais de l'ensemble de la situation de la famille. Or, la majorité des foyers au Québec est désormais composée de familles soit monoparentales soit reconstituées. De plus, les unions de fait sont une réalité culturelle normale, pratiquée par 70 % à 75 % des jeunes de 18 à 20 ans.

---

9. Cette estimation ne peut être faite, dans l'état actuel des registres d'état civil, que d'après les notes inscrites par les officiants en marge des enregistrements de baptême ou les photocopies de l'enregistrement civil annexées aux registres des paroisses. Il peut évidemment y avoir eu des oublis.

10. Les données de ce paragraphe et du suivant ont été fournies directement par le Bureau de la statistique du Québec ou proviennent de sa publication, *La situation démographique au Québec*, Québec, Imprimeur officiel, 1989.

En 1988, 33 % des enfants sont nés de parents non mariés légalement, taux qui a triplé en 10 ans. Au moment du mariage catholique ou civil, la majorité des couples connnaisse déjà une vie conjugale active, dans beaucoup de cas depuis plusieurs années. Le mariage religieux, dès lors, entérine une situation de fait devant laquelle les mots d'ordre et les normes catholiques ont peu de poids. D'une façon générale, il s'inscrit dans un contexte tel que sa signification est ambiguë en tant qu'indicatrice de la qualité de l'appartenance à l'Église.

Pourtant, malgré tous les facteurs qui pourraient être considérés comme des obstacles à la célébration religieuse, celle-ci non seulement perdure mais est l'objet d'une *demande* constante. Si l'on considère que le nombre des mariages civils comprend tous les cas qui concernent des personnes divorcées, on doit conclure que la très grande majorité des *premiers mariages* se célèbre à l'église et cela, alors même que les paroisses sont exigeantes: elles procèdent toujours à des rencontres entre les fiancés et un agent de pastorale, donnent des avis qui peuvent aller jusqu'au refus et suggèrent, sinon imposent, des sessions de formation préparatoire.

Au-delà de la sociographie, il faut donc se demander quelle est la signification socio-culturelle de cette célébration. Or, le mariage religieux, à ce niveau, semble consister essentiellement à *inscrire une situation de fait dans une tradition*, alors même que celle-ci n'encadre plus la vie quotidienne. On y affiche et célèbre la stabilité, d'autant plus que le contexte général en est un de précarité affective. On accorde pour cela à la célébration tout le faste et toute la publicité possibles, réactualisant les modes et les symboles les plus traditionnels (chants, vêtements, voitures, etc.) et impliquant les *familles d'origine* de chacun des conjoints, familles avec lesquelles les relations ont pu être, jusque-là, ténues. Pour reprendre le mot de Liliane Voyé, le mariage religieux représente alors une «tentative de maîtrise symbolique des liens précaires»[11] et une quête de légitimité dans une société où les identités sont devenues éphémères[12]. Il conviendrait d'analyser plus à fond sa portée culturelle et affective pour élaborer une sociologie capable de mieux éclairer les problèmes de construction de la personnalité dans la société postindustrielle.

Dans ces rites du mariage, de la naissance et de la mort, ce sont des groupes familiaux et affectifs élargis qui interviennent, c'est-à-dire des groupes *constitués de plusieurs générations* et non seulement du couple, de la famille nucléaire ou d'un groupe d'âge particulier. C'est un des rares lieux, désormais, où cela se produit. L'essai de maîtrise symbolique qu'on y trouve ne concerne donc pas seulement, pour les protagonistes, l'intégration d'une société, mais l'*intégration d'une histoire* personnelle et sociale. Non seulement la légitimité et la fonctionnalité sont au rendez-vous, mais aussi l'affectivité. Dans ce travail de construction de son identité, *l'individu est appelé à intérioriser les attitudes et les valeurs des autres envers lui-même et envers le monde*[13] c'est-à-dire à affirmer symboliquement sa place dans une société qui ne se réduit plus seulement à un *peer group*, mais qui se représente comme une traversée de l'histoire.

La religion est désormais un des rares lieux où cela reste possible. On n'a donc pas à se surprendre que la pratique des rites intégrateurs qui viennent d'être évoqués n'ait pas connu de chute comparable à celle de la pratique dominicale. Se dessine ainsi un catholicisme paradoxal, puisqu'il ne se conjugue plus à une vie religieuse quotidienne bien qu'il reste toujours très enraciné dans la culture.

---

11. VOYÉ, Lilianne, «Approche méthodologique du sacré», *in* Cloet, M. et DAELEMANS, F. (dir.), *Godsdienst, Mentaliteit en Dagelijks Leven/Religion, mentalité et vie quotidienne, Archives et bibliothèques de Belgique/Archief en Bibliotheekwezen in België*, numéro spécial, 35, Bruxelles, Actes du colloque des 23 et 24 septembre 1987, p. 259.

12. *Idem*, p. 261. Voir aussi dans ce sens REMY Jean, Liliane VOYÉ et Émile SERVAIS, *Produire ou reproduire. Une sociologie de la vie quotidienne*, Bruxelles, Éditions Vie ouvrière, 1982.

13. HADDEN Jeffrey K., *The Gathering Storm in the Churches*, New York, Double day, 1969, 211ss. Voir aussi, sur le thème général de la construction de l'identité, MOL, Hans, *Faith and Fragility (Religion and Identity in Canada)*, Burlington (Ont.), Trinity Press, 1985.

3. LES AUTRES PRATIQUES SACRAMENTELLES

On possède encore moins de données sur les autres pratiques sacramentelles. On sait que la pénitence a été la première des pratiques traditionnelles à connaître la crise dans les années soixante. Bien que l'institution catholique ait travaillé sérieusement à en transformer l'image de «tribunal» pour favoriser une approche en termes d'accueil, et quoiqu'elle ait renouvelé sa théologie du pardon, elle n'a pas réussi à rendre populaire l'aveu des fautes, personnelles ou collectives. De plus, cette pratique, selon tous les témoignages recueillis depuis vingt ans, se heurterait à une perte générale du sens de la culpabilité dans une société dont la régulation sociale, s'effectuant sous mode de contrôle des performances, insiste davantage sur les capacités fonctionnelles et le savoir-faire que sur la responsabilité personnelle. La pratique subsiste, sous des formes diverses, pour une partie des chrétiens proches de la vie de l'Église, de même que dans les lieux de pèlerinage et les monastères. Mais aucune donnée ne permet d'en évaluer correctement la réalité concrète.

La confirmation, qu'il faudrait considérer aussi comme un rite d'initiation marquant le passage à la maturité dans la foi, mais associé à l'accès à l'adolescence, a été jusqu'ici strictement liée à l'enseignement religieux scolaire. De nouvelles procédures viennent d'être définies pour réserver davantage de responsabilités aux paroisses dans sa préparation et sa célébration. On peut en attendre un certain renouveau mais il est trop tôt pour en observer les conséquences.

Certes, il ne faut pas réduire le catholicisme à ses seules pratiques sacramentelles. Cependant, si les sacrements sont bien, selon la théologie la plus traditionnelle, des *signes sensibles,* on ne saurait négliger non plus leur portée sémiologique, c'est-à-dire ce en quoi ils sont précisément faits pour *inscrire une réalité dans la vie sociale*. Au-delà des données quantitatives à travers lesquelles nous en observons la pratique, nous sommes donc invités à nous demander quel type de catholicisme est désormais celui du Québec.

II. L'*INSTITUTION CATHOLIQUE*: RELIGION ETHNIQUE ET MOBILISATIONS PARADOXALES.

Les chiffres dont nous avons fait état n'auront surpris personne. Que les pratiques ne soient plus unanimes, que leur sens ne soit pas évident, c'est là simplement l'état de question initial d'une *crise* dont la problématique habite depuis trente ans tous les discours sur le catholicisme québécois. Quand on compare l'état actuel à la situation antérieure, quelque peu mythique, où il y aurait eu unanimité des pratiques, on ne peut que parler d'effritement, d'éclatement, voire d'effondrement. Or cette crise met en cause, essentiellement, l'*institution catholique*[14], c'est-à-dire non seulement l'Église dans ses cadres et ses structures d'autorité, mais ce *en quoi le catholicisme s'inscrit dans la culture*, au niveau même des mentalités et des attitudes fondamentales des Québécois.

Il est impossible d'aller plus loin dans l'analyse des mentalités sans tenir compte de l'histoire, de la place qu'y tient le catholicisme, et surtout de l'*imaginaire* qu'on produit, aujourd'hui encore, de cette place. Comment, en effet, comprendre l'inscription actuelle du catholicisme dans la culture sans la mettre en regard de son inscription ancienne, c'est-à-dire sans relire et interpréter cette dernière?

1. AU CREUX DE LA CULTURE QUÉBÉCOISE: UN CATHOLICISME ETHNIQUE

«La société, dit Henri Desroche, ne crée une religion que dans la mesure où la religion lui permet de se créer elle-même[15]». Les rapports entre religion et société présentent une

14. Nous entendons par *institution* tout «système d'échange réel, imaginaire et symbolique rendant compte de rapports sociaux en un lieu et un temps donné». Voir LOURAU, René, *L'instituant contre l'institué*, Paris, Anthropos, 1969, p. 172.

15. DESROCHE, Henri, «Sociologie religieuse et sociologie fonctionnelle», *Archives de sociologie des religions*, n° 23, janvier-juin 1967, p. 3-16.

ambivalence incontournable et on ne saurait, selon Durkheim, trouver l'une sans l'autre. Il s'agit cependant moins ici d'expliquer la société québécoise par son catholicisme, que d'expliquer les qualités propres de ce catholicisme lui-même par l'évolution de la société québécoise. Spontanément, on a plutôt l'habitude de faire le contraire: à toutes les époques, on a inventé des mythes pour fonder la vision du monde que cela supposait: des «origines mystiques» et de la «vocation providentielle» du Canada français, clés de voûte du discours triomphaliste et clérico-conservateur[16], jusqu'à la «sécularisation» et la «grande noirceur», thèmes centraux du discours critique de la Révolution tranquille, en passant par la «*priest ridden Province*» de la dérision anglo-canadienne.

Utilisant les travaux de nombreux sociologues[17], l'historien Martin E. Marty a proposé un certain nombre de catégories sociohistoriques susceptibles d'éclairer l'inscription de la religion dans la société américaine. La première d'entre elles est ce qu'il appelle la *religion ethnique*, terme désignant une situation où il y a correspondance entre l'appartenance ethnique et les caractéristiques religieuses des citoyens. Prévalente dès l'époque coloniale[18], cette situation a continué de marquer les vagues migratrices subséquentes aux États-Unis: être Irlandais de New York ou de Chicago au XXe siècle veut dire être catholique, comme le citoyen de Plymouth (Mass.) au XVIIIe siècle était puritain, et le propriétaire terrien de Virginie était anglican. Dans la rupture par rapport au pays d'origine, la religion s'est ainsi constituée garante du désir d'implanter dans le *nouveau monde* des traits de culture originaux. Elle a alors donné profil à une identité nouvelle *nationale-religieuse,* c'est-à-dire une identité nationale exprimée essentiellement par les discours, les rites et les symboles d'une religion instituée.

La situation de la Nouvelle-France, marquée elle aussi de forts courants mystiques, a été certes proche, à bien des égards, de celle des Pèlerins de la Nouvelle-Angleterre. L'histoire a cependant divergé par la suite.

Aux États-Unis, avec les mélanges subséquents des populations, l'urbanisation et surtout la constitution autonome de l'État, on est vite passé à une religion *dénominationnelle* où non seulement les confessions ont représenté des systèmes d'influence en concurrence les uns avec les autres[19] mais où la définition même de l'identité des citoyens a transité de l'ethnicité à l'entreprise confessionnelle. Puis, dans un troisième temps, on est passé à la construction d'une identité nationale prenant support sur une véritable *religion civile*, faite de «valeurs» et parfois de symboles empruntés au substrat (*mainstream religion*) des grandes confessions[20]. Cette religion civile, dont le concept est emprunté à Will Herberg[21]

---

16. Outre les œuvres de Lionel GROULX, dont son *Histoire du Canada français depuis la découverte* (Montréal, Fides, 1960), il faut lire pour s'en faire une idée juste l'essai historique de George GOYAU, *Les origines religieuses du Canada. Une épopée mystique*, Montréal, Fides, 1951, 301 p. et le fameux discours prononcé par Henri BOURASSA lors du Congrès eucharistique international de Montréal en 1910, dont le texte a été redonné par *Le Devoir* le 11 février 1950 (voir TRUDEL, Marcel, Guy FRÉGAULT et Michel BRUNET, *Histoire du Canada par les textes*, Montréal, Fides, 1952, p. 235). Plus loin encore, on consultera l'œuvre du sulpicien FAILLON, *Histoire de la colonie française en Canada*, parue à Paris et à Montréal en 1865-66; voir à ce sujet ROUSSEAU, Louis, «La naissance du récit mythique des origines québécoises», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 3, n° 2, 1973, p. 152-165.

17. *A Nation of Behavers*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1976, 238 p.

18. Il faut se souvenir que dans neuf des treize colonies la religion a été établie par la loi. Voir. MARTY, *Op. cit.*, p. 4.

19. Les Cantons de l'Est ont fourni au Québec un exemple de cette situation. Encore aujourd'hui, on y trouve des villages où trois, parfois quatre églises se font face, tel ce petit bourg de Kinnear's-Mill, dans les environs de Thetford-Mines.

20. Tout d'abord, les grandes confessions protestantes et issues de l'anglicanisme, auxquelles se sont ajoutés les catholiques romains dans la poussée migratrice de la première moitié du siècle, puis les juifs à l'occasion de la Seconde Guerre mondiale.

21. *Protestant-Catholic-Jew : An Essay in Amerian Religious Sociology,* New York, Garden City, 1955.

et à Robert N. Bellah[22], repose sur la sublimation de la nation et a comme enjeu la construction de l'homogénéité sociale[23]. Par la suite seulement, on serait autorisé à parler de *religion séculière*[24], de *religion de l'identité*[25] et enfin, avec Thomas Luckmann, de *religion invisible*[26].

Sauf dans certaines régions comme les Cantons de l'Est et d'autres hors du Québec, le Canada français a peu connu de véritable concurrence dénominationnelle; c'est plutôt un rapport d'étrangeté et de chauvinisme qui s'est installé entre la culture paysanne franco-catholique et la culture bourgeoise anglicane ou anglo-protestante[27]. Sauf certaines velléités révolutionnaires vite réprimées au XIXe siècle comme au XXe, il n'a pas connu non plus de religion civile[28].

Si l'on applique rigoureusement le concept de *religion ethnique* au Canada, on doit convenir que c'est moins sous le Régime français que le catholicisme a joué ce rôle, même si la présence d'une Église réformatrice et tridentine y a laissé des marques profondes, qu'après la Conquête britannique. Le vacuum créé par le départ des élites civiles a alors permis à l'Église, pourtant pauvre pendant tout le siècle qui a suivi[29], de se constituer véritablement en *Église nationale* et de porter au monde la notion même de nationalité canadienne-française. Cette religion ethnique a alors été le fait d'une nationalité minorisée, c'est-à-dire *désappropriée des signifiants politiques de son identité*. L'Église, comme elle le fait encore aujourd'hui dans d'autres sociétés à nationalité minorisée telles l'irlandaise et la polonaise, a fourni le langage, les signifiants et parfois les outils politiques de l'identité nationale.

Cela s'est fait d'abord dans la reconnaissance et la négociation des intérêts communs de la hiérarchie catholique et du gouvernement militaire, qui avaient tous deux besoin d'assurer la paix sociale pour poursuivre leur mission. On a assisté alors à ce paradoxe d'un colonisateur occupant *antipapiste* qui a toléré et parfois favorisé ce qui aurait été impensable dans sa mère patrie: une hiérarchie ultramontaine. Rome devenait ainsi une paradoxale

---

22. «Civil Religion in America», *Daedalus*, vol. 96, n° 1 (hiver 1967); «American Civil Religion in the 1970s», *in* RICHEY, Russell E. and Donald G. JONES (eds), *American Civil Religion*, New York, Harper & Row, 1974.

23. «[Civil Religion] is an organic structure of ideas, values, and beliefs that constitutes a faith common to Americans as Americans, and is genuinely operative in their lives;... Sociologically, anthropologically, it *is the* American religion, underguiding American national life and overarching American society. ...And it is a civil religion in the strictest sense of the term, for in it, national life is apotheosized, national values are religionized, national heroes are divinized, national history is experienced... as a redemptive history» (HERBERG, *Op. cit.*, p. 90).

24. «*Religiocification of Secular Humanism*». Voir MARTY, *op. cit.*, p. 14.

25. «The ways in which belief and social behavior are linked in citizen's expressions of loyalty to various religious clusters or movements» (MARTY, *Op. cit.*, p. 8).

26. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan, 1967. «The continuous dependency of the secondary institutions on consumer preference and, thus, on the «private sphere» makes it very unlikely that the social objectivation of themes originating in the «private sphere» and catering to it will eventually lead to the articulation of a consistent and closed sacred cosmos and the specialization, once again, of religious institutions. ...We are observing the emergence of a new social form of religion characterized neither by diffusion of the sacred cosmos through the social structure nor by institutional specialization of religion» (p. 104-105).

27. SAVARD, Pierre, *Aspects du catholicisme canadien-français au XIXe siècle*, Montréal, Fides, coll. Essais et recherches, section histoire, 1980, 196 p.; «La vie du clergé québécois au XIXe siècle», *Recherches sociographiques*, vol. VIII, n° 3, 1967, p. 259-273.

28. MARTY note lui-même que le Canada n'a jamais connu de vraie religion civile. Sur les rapports entre le nationalisme et l'Église au Québec, on lira notamment le livre de Jacques GRAND'MAISON, *Nationalisme et religion*, tome 1, *Nationalisme et révolution culturelle*, Montréal, Beauchemin, 1970, 221 p., et le postface de Guy BOURGEAULT, «L'Église et les nationalismes québécois», au livre de Pierre CHARRITON, *Le droit des peuples à leur identité*, Montréal, Fides, coll. «Héritage et projet» 23, 1979, p. 193-214.

29. SAVARD, Pierre, *Op. cit.*; voir aussi du même auteur, *Aspects du catholicisme canadien-français au XIXe siècle*, Montréal, Fides, coll. Essais et recherches, section histoire, 1980, 196 p. Sur le plan quantitatif, la référence est toujours celle de Louis-Edmond HAMELIN, «L'évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec», *Recherches sociographiques*, Vol. II, n° 2, avril-juin 1961, p. 189-241.

garantie contre la France aristocrate, révolutionnaire ou bonapartiste[30]. Cela s'est fait ensuite à travers les répressions successives de toute velléité d'affirmation d'une bourgeoisie libérale nationale, dans la première moitié du XIXe siècle. Puis, à partir de 1867, le pacte confédératif l'a entériné en disposant des compétences provinciales et fédérales de telle façon qu'aux provinces ont été dévolus des champs où l'Église, devenue institution d'encadrement du peuple[31], a pu développer librement son influence et retarder d'autant sa confrontation à la modernité[32]. Ces champs, d'importance politique mineure à l'époque, sont les ressources naturelles, l'éducation et les affaires sociales.

Le catholicisme québécois est ainsi tributaire d'une sociohistoire politique qui l'a profondément marqué, jusqu'à lui donner son caractère triomphaliste de la première moitié du XXe siècle. Le clérico-conservatisme, cette idéologie qui a fait du pouvoir des clercs la condition de survie de la nation, en a été l'expression sinon la plus fine, du moins la plus autorisée.

2. LA CRISE D'IDENTITÉ

Nul besoin d'insister ici sur les effets de l'urbanisation et de l'industrialisation sur ce catholicisme national[33]. Les premiers signes en ont été tangibles dès l'entre-deux-guerres, dans la naissance des mouvements ouvriers, puis surtout lors de la grève de l'amiante en 1949[34] et à travers l'évolution du syndicalisme catholique lui-même[35]. Gérard Pelletier a pu annoncer pour s'en attrister, dès 1960, «*feu l'unanimité*»[36]. L'effritement du cléricalisme par la suite a été l'effet et le produit de deux événements indissociables pour le catholicisme québécois: le concile Vatican II et la Révolution tranquille.

La première conséquence de l'urbanisation a été la lente éclosion, puis la montée politique de catégories sociales nouvelles. Les styles de vie de ces dernières ne sont pas réductibles à ceux de la bourgeoisie du XIXe siècle, lettrée et anticléricale. Le XXe siècle a plutôt produit une petite et moyenne bourgeoisie d'affaires en lutte constante pour son progrès social, moins anticléricale qu'indifférente aux débats des clercs qui ne la touchaient guère. Les intellectuels n'y ont pourtant pas été au dernier rang: ils en ont porté, en quelque sorte, la conscience. S'ils se sont permis, comme leurs pères, d'être anticléricaux, cela aura été cependant moins par crainte des clercs que pour légitimer leur propre place de nouveaux *définisseurs* de situation en accusant d'obscurantisme ceux qui les ont précédés.

Quand cette bourgeoisie nouvelle fut en mesure, avec la Révolution tranquille, de se donner les leviers politiques nécessaires à la réalisation de ses aspirations, le nationalisme a cessé de transiter par les symboles et les pouvoirs religieux pour s'inscrire directement

---

30. Mgr BRIAND lui-même pouvait écrire en 1775: «Le gouverneur m'aime et m'estime; les anglois m'honorent. ...La piété règne parmi le peuple plus que du tems des françois...» (sic). «De concert avec le gouverneur» Carleton, il tentera de garder secrète la bulle d'abolition des jésuites...: «Les conquérants demandent le bien de ces religieux je veux le conserver à l'Église et notre aimable gouverneur me soutient en cela». Lettre de Mgr BRIAND, évêque de Québec, le 10 mars 1775, extrait reproduit dans TRUDEL, Marcel, Guy FRÉGAULT et Michel BRUNET, *Histoire du Canada par les textes*, Montréal, Fides, 1952, p. 124.

31. LINTEAU, P.A., R. DUROCHER, et J.-C. ROBERT, «Deux institutions d'encadrement», ch. 12, extrait de *Histoire du Québec contemporain*, Québec, Boréal Express, 1979, p. 229-250.

32. TURCOTTE, Paul-André, *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs (1920-1970). Utopie et modernité*, Montréal, Bellarmin, 1988, 220 p.

33. Voir le premier chapitre intitulé «Arriver en ville, 1939-1950», de Jean HAMELIN, *Op. cit.*, 1984, p. 12-108.

34. DAVID, Hélène, «La grève et le Bon Dieu: la grève de l'amiante au Québec», *Sociologie et sociétés*, vol. 1, n° 2, novembre 1969, p. 249-276.

35. ROUILLARD, Jacques, «Mutations de la Confédération des travailleurs catholiques du Canada, 1940-1960», *in* BOISMENU, MAILHOT et ROUILLARD, *Le Québec en textes*, 1940-1980, Montréal, Boréal-Express, 1980, ch. 27.

36. «Le temps n'est pas loin, je crois, où l'unanimité canadienne-française sur des questions comme le divorce aura cessé d'exister; où, même publiquement, des positions chrétiennes fondamentales, des vérités de foi seront contestées; ... où l'âme de notre peuple apparaîtra divisée». PELLETIER, Gérard, «Feu l'unanimité», *Cité Libre* (nouvelle série) XIe année, n° 30, octobre 1960, p. 8-11.

sur la scène politique. Le Québec (qu'il faut désormais distinguer du Canada français) est alors passé directement de la religion ethnique, sauvegarde de son identité nationale minorisée, à la religion séculière, moteur de son dynamisme nouveau, remplaçant ses cadres de référence catholiques par les dogmes de la technique, la gnose du progrès[37] et la mystique de la sécularisation[38]. L'Église a dû se départir du contrôle des secteurs principaux où son influence s'exerçait directement sur la société : l'éducation (création du ministère de l'Éducation en 1964), les affaires sociales (1966), la colonisation (abolition de l'office diocésain de colonisation en 1965). Pour l'institution catholique, dès lors, la Révolution tranquille a signifié la désappropriation de son discours socio-politique et la nécessité d'apprendre, quelquefois malgré elle, des rôles nouveaux renvoyant les fidèles eux-mêmes à leur autonomie. Ce catholicisme discret[39] cachera alors une profonde crise d'identité.

Les vingt-cinq dernières années d'histoire du catholicisme québécois sont celles d'une Église en quête d'une mission qui lui soit propre. Cela s'est fait d'abord par les réformes de la liturgie, de l'enseignement et des communautés religieuses, dans une idéologie de l'*adaptation* : comment transmettre le message dans une culture qui lui est devenue étrangère ? Cela s'est traduit ensuite par la recherche de nouveaux terrains d'action. Mais cela s'est surtout manifesté de façon symptomatique par la chute radicale des vocations et le départ de nombreux membres du clergé séculier et des communautés religieuses entre 1967 et 1977. Dépourvue de ses fonctions d'encadrement, l'institution catholique voit ses cadres eux-mêmes la déserter, puis ceux qui restent vieillir sans être remplacés.

3. UN NOUVEAU TYPE DE MOBILISATION

Dans la même période pourtant, la crise s'est conjuguée à une créativité remarquable.

• Le *mouvement catéchétique*, dès les années soixante, en a représenté une sorte de prototype. Là où l'enseignement religieux s'était toujours fait sous mode de *transmission* d'un savoir légitimé par une autorité et formulé dans des propositions fermes, il a le premier inscrit *dans l'école* une *pédagogie expérientielle*, supposant que l'enfant *découvre* les réalités du christianisme non plus à partir de définitions dogmatiques (par questions/réponses comme dans le petit catéchisme) mais à travers l'expérience vécue. Dieu est ainsi proposé comme *amour* à partir de l'expérience de l'amour, comme *Père* à partir de l'expérience du père, etc.

En proposant cette méthode, on entendait bien, en 1964, ne pas toucher au *contenu* de l'enseignement : il s'agissait de trouver un *nouveau langage*, de *s'adapter* à des sensibilités dites nouvelles. Évidemment — et cela se fera à mesure qu'on introduira les nouveaux manuels dans le système scolaire au cours des dix années subséquentes — on découvrira assez vite le caractère utopique de l'entreprise. D'abord, l'expérience proposée à l'enfant n'est pas nécessairement celle qu'il trouve dans son milieu familial non plus que dans son milieu paroissial. Il est vite évident que la catéchèse scolaire est en porte-à-faux par rapport aux parents et au clergé *qui n'y trouvent plus ce qu'ils ont eux-mêmes appris* et expérimentent en conséquence une nouvelle rupture de tradition. Les maîtres, nouveaux détenteurs du savoir, sont mis en position de *catéchiser* les parents et... le clergé[40]. Leur compétence n'est pourtant pas toujours vérifiée : il arrive qu'ils n'aient ni la compréhension de la méthode, ni les convictions personnelles adéquates pour en mener à bien les objectifs. Ils auront alors tendance à réduire le contenu de leur enseignement à leur propre expérience religieuse, positive ou négative. À côté de ses contenus «objectifs» tels que définis par les autorités ecclé-

---

37. MÉNARD, Guy et Christian MIQUEL, *Les ruses de la technique*, Montréal, Boréal, 1988, 298 p.

38. DION, Gérard, «La sécularisation dans la société québécoise», *Perspectives sociales*, volume 22, n° 1, janvier-février 1967, p. 1-13.

39. DENAULT, Bernard, «Un catholicisme discret», *in* Yvon DESROSIERS (dir.), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fide, 1986, p. 153-168.

40. LEMIEUX, Raymond, *L'enseignement catéchétique à l'élémentaire dans le Diocèse de Québec*, Québec, Centre de recherches en sociologie religieuse, 1970, 330 p..

siales, la catéchèse comportera désormais des contenus «culturels», ceux d'une culture religieuse en voie d'éclatement, et des contenus «enseignés», ceux que véhiculent les enseignants, souvent à mi-chemin de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie[41]. En introduisant la réalité de l'*expérience* dans l'enseignement religieux, on y fait entrer des dimensions qui échappent au contrôle de l'institution qui prône pourtant ce changement[42].

• Le *mouvement communautaire* a répondu à un autre impératif. Il a pris son essor là où la vie sociale a été le plus profondément marquée par la dispersion des communautés naturelles et là où le catholicisme est devenu le plus perméable à la rationalité technique d'une société modernisée, c'est-à-dire dans les milieux urbains intellectualisés. Il y a traduit essentiellement l'insatisfaction devant les réponses que l'institution catholique était en mesure de proposer aux aspirations de fidèles devenus distants, et le vide ressenti par ces mêmes personnes dans une société qui mène à l'absurde. La critique ecclésiale s'est alliée ici à une critique sociale.

Les quelques centaines de communautés de base qu'a comptées le Québec au début des années soixante-dix, inspirées à la fois du catholicisme latino-américain et des mouvements contestataires de la société américaine, se sont définies comme des groupes affectifs et sélectifs proposant une appropriation nouvelle des traditions chrétiennes, appropriation susceptible de redonner un sens à la vie et parfois même d'articuler un engagement sociopolitique.

Ces communautés ont pris toutes les formes possibles: certaines ont accepté le leadership d'agents ecclésiaux autorisés, d'autres ont été complètement coupées de tout lien institutionnel. Certaines ont insisté sur l'approfondissement doctrinal, d'autres sur la célébration, d'autres enfin sur l'insertion dans des milieux de vie. Certaines ont proposé des formules aussi simples et peu directives qu'une réunion d'étude hebdomadaire, d'autres la mise en commun des ressources matérielles, de l'habitat, des responsabilités éducatives de leurs membres, etc. Mais dans tous les cas, leur utopie, *réinventer l'Église, réinventer la société*[43], a contribué à inscrire dans l'institution catholique au moins un vocabulaire nouveau, celui de la *communauté*, désignant le partage d'une *expérience pourvue d'une identité sociale spécifique*, et cela au point que les paroisses traditionnelles elles-mêmes, prises de court, se sont mises à s'appeler, par extension, *communautés chrétiennes*[44].

• *Le mouvement charismatique*, dans un troisième temps, a mis en scène un autre type d'expérience. Né lui aussi en dehors des traditions catholiques d'ici, dans les milieux pentecôtistes américains de l'entre-deux-guerres, il est apparu au Québec sous l'influence de clercs qui en ont fait la prédication itinérante. Malgré la défiance initiale de la hiérarchie, son succès a été fulgurant: le nombre de «groupes de prière» est passé de 45 à 301 entre 1973 et 1975[45], dans une expansion d'autant plus spectaculaire que l'*effervescence symbolique* qu'ils mettaient en scène présentait des potentialités médiatiques intéressantes. Dans l'utopie qui lui est propre: recours à l'Esprit, glossolalie, reconstitution des liens affectifs,

---

41. LEMIEUX, Raymond, «Catéchèse objective, catéchèse culturelle et catéchèse enseignée», *Social Compass*, XVII, 1970/3, p. 403-423.

42. Sous la pression des débats qui ont pris l'allure d'une «guerre des catéchismes» dans les mass media, les évêques du Canada mettront sur pied en 1974 une commission d'étude composée de théologiens, de pédagogues et de sociologues, pour évaluer cette «nouvelle catéchèse» dont on se demande encore, après dix ans, si elle est vraiment catholique.

43. LÉGER, Danièle, «Les communautés chrétiennes de base», *Études*, février 1976, p. 283-294.

44. Il ne s'agit évidemment pas seulement d'un glissement de vocabulaire, mais de la nécessité de formuler une ecclésiologie de la paroisse qui tienne compte des réalités sociales qui en forment le substrat. Les premières propositions dans ce sens ont été faites par Fernand DUMONT dès la naissance de la revue *Communauté chrétienne* en 1962, revue qui a soutenu intellectuellement pendant vingt-cinq ans les efforts de renouveau du catholicisme québécois. Voir DUMONT, Fernand, «La paroisse, une communauté», *Communauté chrétienne*, vol. 1, n° 1, janvier-février 1962, p. 21-30.

45. ZYLBERBERG, Jacques et Jean-Paul MONTMINY, «Reproduction socio-politique et production symbolique: engagement et désengagement des charismatiques catholiques québecois», *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, Vol. 4, 1980, p. 138.

le mouvement charismatique s'est pourtant exprimé dans un langage apolitique, au moins superficiellement[46]. Cependant, par la nature même de sa *clientèle* composée de femmes âgées, de clercs minorisés et de jeunes, il a pris une signification sociopolitique qui, pour être paradoxale, n'en est par moins réelle, offrant à des catégories sociales dépourvues de pouvoir et désappropriées de leurs capacités symboliques traditionnelles une identité nouvelle et un lieu de parole original[47].

À partir de 1975, même si ses congrès annuels pouvaient attirer plusieurs dizaines de milliers de personnes, le mouvement charismatique s'est peu à peu intégré aux structures ecclésiales officielles sous forme de groupes de prière contrôlés par des agents ecclésiaux reconnus. Cette *routinisation* a alors restreint ses capacités mobilisatrices, tout en lui conférant un caractère institutionnel organique[48].

Ces mouvements, malgré leur visage hétéroclite, ont plusieurs traits communs. Ils proposent tous, au cœur de la crise, une utopie: *réinventer la qualité de la vie religieuse et l'inscrire dans le vécu*. Ils *mobilisent* les consciences dans une stratégie de reconnaissance, en première ligne, de l'*expérience*. Ils se donnent tous comme but de cultiver cette expérience, de la rendre explicite, et surtout de l'approfondir. L'institution catholique telle que traditionnellement inscrite dans le paysage québécois est dès lors confrontée à une réalité nouvelle, une réalité qui lui échappe: l'*expérience* faite par des fidèles autonomes qui, individuellement, sont appelés à s'approprier une religion qui ne saurait plus s'imposer mais prétend d'abord être vécue.

Si leurs méthodes diffèrent, dans tous les cas ils font cependant éclater les frontières de l'institution catholique et son imaginaire. Ils y incorporent des éléments jusque-là inconnus ou marginaux: lectures bibliques, partages affectifs, appropriation du corps, émotion, voire extase. Ils s'inspirent tout autant de traditions exogènes qu'endogènes. Quoique fidèles à l'Église dont ils représentent parfois un idéal quelque peu romantique, ils échappent aux clercs. Quand ces derniers les rejoignent, ils le font aussi au nom d'une *expérience* rendue possible et dont ils se sentent eux-mêmes désappropriés. Autrement dit, au moment historique où s'instaure une problématique de *sortie* du catholicisme institutionnel, émergent de nouvelles appropriations de ce dernier. Ces appropriations, rendant obsolète la distinction clerc/laïc et poreuses les frontières instituées, ouvrent des brèches dans le mur des identités et instaurent des transactions nouvelles entre l'intérieur et l'extérieur. C'est par elles, désormais, que le catholicisme s'inscrira dans la culture.

III. *RELIGION:* «CATHOLIQUE»

On ne peut sans doute pas réduire à ces trois mouvements les mobilisations qui ont marqué le catholicisme québécois après la Révolution tranquille et ce, à l'époque même où l'on a été frappé par un certain silence officiel. Il faudrait évoquer, pour être juste, l'acceptation de nombreuses responsabilités pastorales par des laïcs[49], la sensibilisation des communautés religieuses à des champs d'action nouveaux, tels ceux du vieillissement, des minorités ethniques, du chômage, de la pauvreté, de la violence urbaine, les engagements ecclésiaux dans les quart-mondes, voire l'apprentissage par les autorités ecclésiales d'une

46. CHAGNON, Roland, *Les Charismatiques au Québec*, Montréal, Québec/Amérique, 1979, 211 p.

47. ZYLBERBERG, Jacques et Jean-Paul MONTMINY, «L'Esprit, le pouvoir et les femmes. Polygraphie d'un mouvement culturel québécois», *Recherches sociographiques*, XXII, 1, janvier-avril 1981, p. 49-103.

48. MONTMINY, Jean-Paul et Jacques ZYLBERBERG, «Soumission charismatique: thanatologie d'un mouvemeent sacral», *in* ROULEAU, Jean-Paul et Jacques ZYLBERBERG (dir.), *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, Montréal, Bellarmin, Cahiers de recherches en sciences de la religion, volume 5, 1984, p. 283-297.

49. LEMIEUX, Raymond, «Clercs et laïcs: un défi institutionnel de l'Église», *in* PETIT, Jean-Claude et Jean-Claude BRETON (éd.), *Le laïcat: les limites d'un système*, Montréal, Fides, coll. «Héritage et projet», n° 36, 1987, p. 13-53.

langage pastoral axé sur la critique sociale et les réalités économiques, au risque même d'être contestées.

Les «nouveaux mouvements religieux», groupes, sectes, spiritualités, etc., dépassent par ailleurs de beaucoup les mobilisations proprement catholiques. On les compte désormais par centaines, au Québec comme dans les autres sociétés occidentales où ils offrent des alternatives aux socialisations religieuses traditionnelles. Il ne faudrait toutefois pas en surestimer la portée. Toutes ces mobilisations n'atteignent qu'une infime minorité de la population: pas plus de 5 %. Qu'en est-il des 85 % qui continuent, eux, de se dire catholiques, affirmant une appartenance dont les contours sont devenus flous et les exigences, de leur point de vue, aléatoires?

L'observation des mobilisations auxquelles a été confrontée l'institution catholique au cours de la décennie précédente introduit à une problématique d'*analyse culturelle* du phénomène catholique. Par culture, nous entendons ici, à la suite de Clifford Geertz, «des structures de signification socialement établies»[50] mettant en lumière la dialectique constante de l'*expérience* et de l'*institution*, ou si l'on préfère, du *sujet* et de la *loi*. L'analyse culturelle du catholicisme est un chantier ouvert. Il serait certes risqué d'en tirer des conclusions trop hâtives. Elle présente cependant des hypothèses de travail qu'il serait malheureux de laisser sous silence.

1. UN CATHOLICISME POPULAIRE

La première de ces hypothèses amène à poser le fait que le catholicisme au Québec *n'est plus une religion cléricale*. Il se caractérise davantage, d'une part, par des solidarités à la base, et, d'autre part, par différents modes de religiosité populaire. Certes, il existe encore des clercs. Toute institution, l'Église comme l'État ou l'Université, a besoin de clercs, c'est-à-dire d'agents qui parlent et agissent en son nom. Ces derniers ont cependant dû renoncer à une trop grande visibilité et ont pris l'habitude de la discrétion, ce que certains considèrent comme une socialisation réussie, ce que d'autres, bien sûr, leur reprochent. La culture catholique déborde de tous côtés l'encadrement clérical qui cherche à la définir. Mettant en dialectique constante l'expérience et l'institution, elle se présente comme un *système de transactions continues entre un modèle fusionnel et un modèle associatif*[51] pour rendre possible la quête spirituelle des individus et assurer l'identité religieuse de la population. Elle est essentiellement, en ce sens, une forme de *religion populaire*.

Les manifestations de cette dialectique et les formes qu'elle prend sont diverses.

a. *Quête spirituelle et engagements humanitaires*. En relation avec les institutions ecclésiales travaillent et gravitent un certain nombre de croyants formant des noyaux relativement mobiles, mais convaincus et engagés. Ces chrétiens *nodaux*[52] peuvent aussi bien constituer le centre actif d'une paroisse, jusqu'à prendre en charge sa vie quotidienne et sa pastorale[53], que représenter des pôles de référence pour des équipes de travail hétérogènes aux engagements sociaux les plus diversifiés. Leur statut est souvent ambigu. Les autorités ecclésiales ont tendance à les considérer comme des *agents*, porteurs de dossiers spécifiques dans une pastorale planifiée. Ils se considèrent souvent, eux, comme des *rassembleurs* et des animateurs. Dans un cas comme dans l'autre, ils inscrivent dans l'institution ecclésiale, ou en référence avec elle, des *solidarités multiples*, solidarités de terrain plutôt qu'organisationnelles. Ces solidarités supposent généralement que la séparation entre prêtres, religieux et laïcs soit abolie, ou au moins dénoncée. Parfois même, les étiquettes

---

50. GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 9.

51. DENAULT, Bernard, *Op. cit.*, p. 161 ss.

52. FICHTER, Joseph, «Conceptualizations of the Urban Parish», *Cities and Churches*, Philadelphia, Westminster Press, 1973.

53. Au sujet de la montée, dans l'Église québécoise, des *agents de pastorale laïcs*, le sommaire des résultats de la recherche menée en 1990 dans les diocèses de Québec et Chicoutimi a été publié par le périodique *Pastorale Québec*, volume 102, n° 12 et 13, 20 août 1990.

confessionnelles sont mises en veilleuse au nom d'une éthique de l'action qui engage dans un même projet des partenaires différents.

Dans cette problématique, le catholicisme se présente essentiellement comme le référent efficace d'une *quête spirituelle* capable de donner sens à des engagements. Certes, cette quête ne lui est pas spécifique. Elle le déborde, le traverse et en ébranle l'institution. Cette dernière, cependant, est appelée à lui donner des lieux d'inscription historique, des traditions, des balises et parfois même des normes pour la sauvegarde de son équilibre. Étayons cette affirmation par le simple rappel du fait que les communautés religieuses contemplatives n'ont pas connu, au creux même de la crise qui marquait les autres institutions d'Églises, de chute d'effectifs significative. Bien au contraire, on peut aujourd'hui faire l'hypothèse d'un certain renouveau spirituel dans le catholicisme québécois comme dans celui des autres pays occidentaux; ce renouveau est marqué notamment par des fondations originales qui développent de nouvelles formes de vie religieuse et connaissent du succès[54].

La créativité spirituelle est évidemment difficile à évaluer. Quand elle s'accompagne d'une production intellectuelle, cela devient un peu plus facile. La théologie québécoise a certainement progressé depuis trente ans, tant dans son enseignement que dans sa production d'œuvres originales. Certes, la clientèle étudiante des facultés et départements a changé, de même que leur corps professoral et parfois leur statut: on y trouve désormais autant de femmes que d'hommes, beaucoup d'adultes, une grande majorité de laïcs et une petite minorité de séminaristes. Si l'on considère qu'il y a plus de trois mille étudiants en théologie dans l'ensemble des établissements universitaires francophones du Québec, et cela, sans compter les départements dits de «sciences religieuses»[55], il est évident qu'on a débordé depuis longtemps les cadres traditionnels de la *fides quaerens intellectum*. L'aventure théologique se présente plutôt, désormais, comme le travail de construction d'une conscience historique de la foi, mettant en dialectique tradition, expérience personnelle et constitution d'un savoir profondément marqué par son exposition aux pratiques scientifiques contemporaines[56].

b. *Effervescence et communion émotionnelle*. Nous avons vu comment les mouvements charismatiques des années soixante-dix ont pu canaliser une énergie sociale et spirituelle autrement perdue. Le catholicisme comme culture présente encore bien d'autres possibilités dans ce sens.

Les centres de pèlerinage — le Québec en connaît au moins trois grands, sans compter ceux de moindre envergure — sont toujours aussi populaires malgré la sécularisation de la société. Ils proposent des pratiques qui, tout en étant traditionnelles, sont délestées du poids de contrôle social que comportait leur encadrement traditionnel. Ils structurent un catholicisme de foule où l'individu, sans quitter l'anonymat de la cité, trouve un *lieu de passage* lui permettant de faire le point de son itinéraire personnel. Il réintègre ainsi des symboliques chargées de sens, même quand elles sont oubliées dans les contraintes de la vie quotidienne. À l'occasion des fêtes et des célébrations, le pèlerinage offre aussi non seulement un climat d'effervescence religieuse, mais une communion émotionnelle qui, ouverte dans son accueil et éphémère dans sa durée, est efficace: actualisatrice du sacré dans une société fragile et anomique, elle se donne comme alternative des communautés autrement impossibles, permet un redressement de l'identité individuelle et devient même

54. Nous n'avons pas les moyens d'établir le recensement exact de ces fondations, par ailleurs diversifiées. Citons simplement, pour exemples, la *Communauté du désert* (cinq implantations depuis les années soixante-dix), *Myriam Bethléem* (onze implantations).

55. Pour obtenir le bilan de la situation des sciences religieuses au Québec, voir ROUSSEAU Louis et Michel DESPLAND, *Les sciences religieuses au Québec depuis 1972*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, coll. Sciences religieuses au Canada, vol. 2, 1988, 158 p.

56. DUMONT, Fernand, *L'institution de la théologie*, Montréal, Fides, coll. «Héritage et projet» 38, 1987, 286 p.

parfois thérapeutique[57]. Le catholicisme, remarquons-le, n'a jamais boudé, au Québec ni ailleurs, ces formes populaires capables de traverser les crises qui ébranlent les structures cléricales. Là où les régulations performatives et rationnelles-techniques produisent la détresse émotionnelle, il se propose comme alternative communionnelle et souvent même comme la seule institution capable d'une gestion symbolique du tragique[58].

La maîtrise des techniques d'animation et des communications massmédiatiques donne à cette religion d'effervescence des dimensions et une efficacité nouvelles. On en aura connu une manifestation éclatante lors de la visite de Jean-Paul II en 1984. Nous en avons fait l'analyse ailleurs et ne la reprendrons donc pas ici[59]. Associant dans un même événement le personnage sacré et la foule bigarrée, la production médiatique du charisme pontifical a court-circuité les symboles du sublime et ceux de la quotidienneté, créant pour un temps certes éphémère lui aussi et possiblement sans lendemain pratique, la communion émotionnelle à laquelle tous, croyants et incroyants, ont pu participer dans l'intimité même des foyers. Elle a fait du voyage pontifical en terre canadienne une véritable *célébration de la communication*, mettant en scène l'utopie d'un monde devenu *vivable*. Le résultat en a été, pour le moins, une insolite homogénéité des discours, au point que toute critique, voire toute analyse de l'événement en ont été évacuées. Pendant dix jours, le Québec est redevenu une société unanime sublimant sa diversité dans la célébration d'un symbole unique.

c. *Une religion diffuse*. Une troisième dimension de ce catholicisme populaire renvoie à cette qualité de la religiosité qui s'exprime à travers l'affirmation de valeurs pérennes et universelles telles la compassion, la charité (entendre: le respect des autres), la tolérance, la liberté, la paix, etc. Ces valeurs qui constituent un humanisme de bon aloi tout en étant partagées, ou en tout cas partageables par tous, sont spontanément référées à l'institution catholique, cette dernière les prêchant sans relâche dans ses déclarations officielles comme dans ses discours internes[60].

Le catholicisme, en les intégrant ainsi, n'est pas seulement une religion: il devient le référent axial de l'appropriation de la culture. On pourrait certes recommencer à parler ici de *religion civile*, à la condition que le terme désigne non pas la sublimation de l'État ou de l'ethnicité, mais plutôt celle du *citoyen*, et se traduise dans l'éthique d'une certaine qualité de coexistence sociale. Aussi, ce catholicisme cesse-t-il de s'adresser aux seuls pratiquants et croyants pour interpeler tous et toutes, voire surtout les «distants». Dans la même semaine, nous avons entendu à l'automne 1989 le directeur d'un collège privé secondaire catholique et celui d'une maîtrise de «petits chanteurs» (à vocation liturgique) défendre publiquement leur projet pédagogique en affirmant qu'il s'adresse aussi «aux élèves non pratiquants et même non catholiques», sans discrimination, parce que les valeurs

---

57. Voir BOGLIONI, Pierre et Benoît LACROIX (dir.), *Les pèlerinages au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1981, 160 p.; BERNARD, Henri, *Le pèlerinage : une réponse à l'aliénation des malades et infirmes*, Montréal, Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal, 1975, 247 p.: DORAN-JACQUES, Anne, «Sainte-Anne de Beaupré et ses pèlerins: vivre en lien avec une personne de l'au-delà», *Social Compass*, vol. 36, n° 2, 1989, pp. 219-227, de même que la thèse de doctorat de cet auteur, *Le pèlerinage à Sainte-Anne de Beaupré de 1858 à 1975*, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1979.

58. Cette gestion symbolique de tragique, à distinguer des gestions techniques (policières, juridiques et psychologiques) est celle que nous avons encore pu observer à l'occasion du drame de l'École polytechnique de Montréal, en décembre 1989.

59. LEMIEUX, Raymond, «Charisme, massmedia et religion populaire. Le voyage du Pape au Canada», *Social Compass*, XXXIV/1, 1987, 11-31; LEMIEUX, Raymond et Jean-Paul MONTMINY. «Message et médium: le voyage de Jean-Paul II au Canada», *in* LADRIÈRE, Paul et René LUNEAU (dir.), *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Centurion, 1987, 88-102. Voir aussi le collectif présenté par Yvon DESROSIERS (dir), *Le pape au Canada*, communications présentées lors du colloque tenu à l'UQAM le 7 décembre 1984, *Cahiers de recherche du R.I.E.R.*, n° 3, printemps 1985, 151 p.

60. CIPRIANI, Roberto, «Religious influence on Politics in Italy diffused religion», *Actes de la 17e Conférence internationale de sociologie religieuse*, Londres, 1983, pp. 75-96.

fondamentales qu'il véhicule «depuis toujours» sont celles de la tolérance, du service, de la discipline, du respect de soi et des autres...

Mais ceci nous amène à une autre dimension de la culture catholique: celle de la religion scolaire.

2. UN CATHOLICISME SANS ÉGLISE

Nous avons évoqué plus haut certaines questions posées par la persistance de pratiques sacramentelles, tel le mariage, dans une population pourtant éloignée — du moins normativement — de l'Église. Il est une autre pratique qui ne cesse elle aussi d'être paradoxale: celle de l'enseignement religieux scolaire. En dehors des débats à caractère polémique concernant davantage les structures scolaires que la culture religieuse qui s'y diffuse, peu d'analyses de cette situation existent actuellement[61].

Depuis 1984, l'école publique *confessionnelle* offre aux parents, dès le primaire, un choix effectif entre deux profils: l'«enseignement religieux et moral catholique», et l'«enseignement moral». Le respect de ce choix est en général assez bien assuré de la part des autorités scolaires qui veulent éviter l'accusation, courante malgré tout, de «marginaliser» les enfants dont les parents ne partageraient pas la religion commune. Certaines commissions scolaires ont préparé des formulaires d'inscription où les deux options sont présentées dans une écriture rigoureusement parallèle et équivalente. Malgré ces efforts, l'inscription des élèves en enseignement moral reste très minoritaire.

En 1986, pour une population *parentale* dont le taux de pratique dominicale se situait entre 20 % et 30 % (compte tenu du fait que les 35 % du taux général comprennent les personnes âgées et les enfants scolarisés eux-mêmes), 92 % de ceux qui ont inscrit des enfants à l'école primaire ont demandé l'enseignement religieux[62]. Ici encore, ces taux se distribuent inégalement: dans les milieux où la scolarisation parentale et les niveaux de vie sont supérieurs à la moyenne, la demande pour l'enseignement moral peut aller jusqu'à 50 %. Dans les autres, c'est-à-dire dans les milieux urbains populaires et bien sûr, les milieux moins urbanisés, les inscriptions en enseignement moral restent des exceptions et sont plutôt le fait ou bien de familles néo-québécoises dont l'origine n'est pas catholique, ou bien de familles pratiquant d'autres religions.

Quel est le sens de cette *pratique religieuse scolaire* qui représente, pour bien des parents, la seule pratique religieuse effective? Notre collègue Micheline Milot, pour répondre à cette question, a précisément interrogé les parents à propos de leurs motivations[63]. Leurs réponses démontrent non pas une paresse ou une crainte qui empêcherait d'abandonner une pratique qui n'a plus de sens, mais une véritable *demande*. Les parents tiennent à l'enseignement religieux catholique. Ils y tiennent parce que la religion est pour eux un *héritage familial*. Ils veulend *donner à leurs enfants ce qu'ils ont reçu*, même s'ils en ont abandonné les normes, et leur *laisser le choix d'abandonner* ou non ces normes à leur tour. Devant la fragilité de la vie, la religion représente ainsi un ensemble d'«étais fondamentaux de l'existence»[64], qu'il serait risqué d'oublier, encore plus de renier, parce qu'on ne sait jamais quand le besoin pourra s'en faire sentir.

---

61. Citons cependant, pour une esquisse de problématique et la présentation des principaux éléments de la situation, le collectif préparé par Marcel AUBERT, Micheline MILOT et Réginald RICHARD, *Le défi de l'enseignement religieux. Problématiques et perspectives*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, Volume 9, 1988, 242 p.

62. Les données dont nous faisons état ici ne sont valables que pour le primaire. Au secondaire, à partir du moment où les élèves font ce choix eux-mêmes, la problématique est évidemment différente. Un sondage partiel auprès de collèges privés de la région de Québec rapporte un taux d'environ 35 % d'inscriptions en enseignement moral, en secondaire I.

63. *De la transmission de la religion. Rapports famille — école,* thèse de doctorat en psychopédagogie, Université Laval, juin 1989, 215 p.

64. MILOT, Micheline, *Op. cit.*, ch. 5.2.

Ce catholicisme est bien, ici encore, un outil privilégié d'appropriation symbolique de la culture. Il reste un élément de la *personnalité modale* québécoise, tel que Colette Moreux le trouvait en 1969, et le retrouvait en 1982 dans d'autres recherches[65]. La famille, malgré son éclatement, reste elle aussi l'agent de socialisation majeur de cette culture religieuse. Dans la référence catholique, ce ne sont pas les mots d'ordre et les orientations concrètes qui sont recherchés. Au contraire, plusieurs des témoignages rapportés indiquent que le passage de l'éducation religieuse à la seule responsabilité de l'Église serait mal vu de bien des parents. Ceux-ci craignent plus qu'ils ne désirent une *religion d'église* à laquelle ils attribuent un militantisme indu et sur laquelle ils projettent les images négatives attribuées à la religion d'autrefois, dont celle du «bourrage de crâne».

Le catholicisme *culturel* se structure ainsi comme une *organisation scolaire* des croyances et des valeurs. Cette pratique religieuse scolaire représente elle aussi une tentative de maîtrise symbolique; en tant que telle, elle concerne non plus seulement les liens précaires rencontrés à l'occasion du mariage, mais la *fragilité de l'appropriation générale de la culture*. Transférée de l'Église à l'école, la crédibilité de ses contenus repose sur leur stabilité *supposée*, renvoyant au *savoir* et à la maîtrise des *technologies de transmission* attribués à ceux qui les véhiculent, sans vérification de leur conviction et surtout sans solidarité communautaire, mais dans la connivence imaginaire entre la société et l'école, «lieu de diffusion de schèmes culturels fondamentaux présumés partagés par le groupe social»[66].

3. UN IMAGINAIRE ÉCLATÉ

Le catholicisme comme prégnance culturelle, c'est aussi sa capacité de structurer l'imaginaire. Le champ des croyances des Québécois, considéré indépendamment de leurs appartenances confessionnelles, est désormais un chantier de recherche ouvert et profondément travaillé par toutes sortes d'influences exogènes. Sans préjuger des résultats des recherches menées à ce propos par l'équipe constituée à l'Université Laval[67], mentionnons quelques-unes des avancées du projet en cours.

Tout d'abord, il importe de dire que les *signifiants* les plus souvent utilisés pour énoncer les croyances restent ceux qui ont été mis en scène traditionnellement par l'institution catholique: Dieu, Jésus-Christ, Marie, les saints, la résurrection des corps, etc. Mais ces signifiants sont désormais pondérés par d'autres qui relèvent soit d'un imaginaire *cosmique* (l'énergie fondatrice, le destin inscrit dans la matière, les extra-terrestres, la réincarnation), soit de la sublimation du *moi* dans la force intime de l'être psychique, ou encore qui représentent des *valeurs réifiées* comme l'amour, la liberté, la paix, etc. À travers cet univers complexe, se dessinent des trajectoires de salut dont les critères de crédibilité ne renvoient plus à l'orthodoxie des institutions, ni à l'hétérodoxie de leur contestation. Ils prennent plutôt forme de *paradoxes*, intégrant dans un rapport de cohérence *ad hoc* des éléments pris à des systèmes étrangers les uns aux autres et possiblement antinomiques. Chacun organise son propre univers de croyances en y coordonnant des éléments chrétiens et cosmiques, psychospirituels et moraux. On trouve alors, dans une production imaginaire intégrée, tant la Providence que la force cosmique universelle[68], la résurrection que la réincarnation, la

---

65. MOREUX, Colette, Op. cit.; *Douceville en Québec. La modernisation d'une tradition*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1982, ch. 1.

66. MILOT, Micheline, *Op. cit.*, p. 174.

67. *Structuration des croyances et construction de l'identité individuelle et collective.* Une quinzaine de communications ont déjà été présentées à partir de ces travaux, à la section des sciences religieuses de l'A.C.F.A.S. (Montréal, mai 1989; Québec, mai 1990), à la Société canadienne pour l'étude de la religion (Québec, juin 1989), à la XXe Conférence internationale de sociologie des religions (Helsinki, août 1989). Un premier collectif reprenant le matériel présenté doit paraître en 1990 sous la direction de Raymond LEMIEUX et Micheline MILOT: *Les croyances des Québécois*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, volume 10.

68. Voir là-dessus BOUTIN, Maurice, «Les conditionnements socioculturels de l'activité théologique», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol 7. n° 2, printemps 1978, p. 207-222.

croissance personnelle illimitée, l'amour et la non-violence comme jalons d'une quête personnelle de salut.

Ayant désormais accès à un marché de l'imaginaire extrêmement ouvert, chacun y prend effectivement ce qui semble présenter le meilleur rapport qualité/prix selon ses connaissances, ses besoins et les situations vécues dans son existence. C'est à ce niveau sans doute qu'on trouve la pertinence la plus évidente du concept de «religion à la carte»[69]. Du point de vue d'une orthodoxie, les menus constitués peuvent sembler incohérents; du point de vue des utilisateurs, ils sont toujours des productions de cohérence, fût-elle utilitaire et provisoire. Il en est des croyances un peu comme d'une maison qu'on habite: chaque objet qu'on y apporte prend une place particulière. Elles peuvent permettre d'expliquer un événement particulier; elles sont alors directement utiles. Elles peuvent donner un sens général au monde; elles intègrent alors un mode de vie. Elles font partie de la dimension *privée* de l'existence, dimension où les cohérences se font et se défont non pas par l'effet d'une logique rationnelle ni par la force d'une autorité, mais dans une *logique affective*. Elles prennent de la valeur, pour un individu, dans la mesure où elles l'affectent.

Les cohérences dogmatiques sont le fait d'institutions sociales: elles renvoient à une histoire collective. Les cohérences affectives représentent l'inscription d'une subjectivité dans une histoire personnelle, Il n'y a pas d'automatisme pour régler les rapports d'un niveau à l'autre. On peut très bien afficher des croyances chrétiennes pour certains aspects de sa vie, d'autres types de croyances pour d'autres aspects. La même personne expliquera sa guérison d'une maladie par l'aide de la Providence, ses succès en affaires par la force de son «moi», son divorce par la faute du destin. On peut très bien aussi croire au salut et en la résurrection des corps mais, conscient de ses limites actuelles et possiblement de son échec, vouloir se donner une autre chance, par la réincarnation.

Qu'est-ce qu'une croyance catholique? À un premier niveau, normatif, c'est une croyance définie par l'Église, dans un souci de légitimité, d'authenticité et de cohérence théologique. À un autre niveau, celui d'un catholicisme culturel, c'est une croyance *référée* à l'institution catholique, mais définie d'un point de vue *affectif*. Les transactions d'un niveau à l'autre sont nombreuses. Elles sont faites autant d'emprunts que de ruptures. L'institution normative de la croyance n'est plus en mesure d'en contrôler l'expérience affective. Elle représente, pour cette dernière une vitrine parmi d'autres vitrines. Ses cohérences peuvent paraître admirables, désirables même. Mais ce sont les besoins concrets et les situations vécues qui dictent les choix qu'on y fait. Dans le vif de l'existence, les croyances s'affirment alors comme les formulations provisoires mais nécessaires d'un sens et d'un possible salut du monde. Même chez les catholiques pratiquants, *a fortiori* chez les autres, elles renvoient à l'éclatement de l'imaginaire occidental. À un monde religieux *in vitro* fait de dogmes et de normes institutionnelles, de traditions et de savoirs, se conjugue ainsi un monde religieux *in vivo*, essentiellement fait d'intégrations affectives, individuelles et provisoires.

CONCLUSION

Essentiellement religion populaire, la culture catholique des Québécois se manifeste comme quête spirituelle, expérience émotionnelle et affirmation de valeurs pérennes. Elle se pratique souvent comme une religion indifférente aux normes ecclésiales, sans référence communautaire concrète, voire sans Église. Son intégration affective est un complexe de ruptures et d'emprunts par rapport aux traditions et aux cohérences institutionnelles par ailleurs existantes.

Cette culture catholique ne peut cependant pas être réduite à un épiphénomène social. Elle représente un axe d'appropriation structurelle de la culture québécoise en inscrivant dans cette dernière un ensemble de transactions vitales entre la construction d'identité per-

69. BIBBY, Reginald, *Op. cit.*

sonnelle et l'histoire. Elle ouvre l'espace d'une vision transhistorique du monde là où l'expérience éclatée de la culture est en manque de sens et en rupture par rapport à l'histoire. Elle continue d'intégrer la personnalité québécoise dans une sorte de référent commun qui, bien qu'éloigné des normes et des contraintes de la vie quotidienne, reste disponible en cas de besoin.

Plusieurs modèles d'explication des phénomènes religieux contemporains peuvent s'appliquer au catholicisme québécois, mais aucun d'entre eux n'en rend compte adéquatement: ni la *religion à la carte* dont nous avons vu le fonctionnement dans le système des croyances, ni la *religion diffuse* observable dans la persistance de «valeurs» propres à une institution autrefois dominante, ni la *religion invisible* qui tient compte à la fois de la crise des institutions et du travail de construction de l'identité personnelle qui caractérisent les sociétés postindustrielles. Quoique nous retrouvions des éléments de tous ces modèles sur le terrain, la réalité concrète, par ses facettes multiples, les dépasse tous.

La culture catholique — ce en quoi les sujets s'approprient la foi, les traditions, les lois — n'est plus celle d'une fidélité mais d'une mobilité. Elle ne rejette pas l'institution; elle la renvoie à l'ordre du relatif et de l'aléatoire. Elle est un constant *passage des frontières*[70] où l'expérience, refusant les contrôles institutionnels, s'alimente de l'institution et de ses traditions pour les réinterpréter[71] et où l'institution, craintive devant des expériences qui lui sont étrangères, ne peut cependant s'empêcher d'en assumer la quête de sens. On pourrait la représenter comme un de ces points de passages ou *check-points* qui, tels ceux du mur de Berlin figurant la rupture entre l'Est et l'Ouest tout en rendant possible le commerce entre les deux mondes, symbolisaient à la fois la rupture historique et l'interdépendance des univers qui en résultaient: celui de la rationalité institutionnelle d'une part, de la cohérence affective d'autre part, celui de la pérennité d'un discours institué d'une part, de l'inlassable quête de sens d'autre part.

Raymond Lemieux
Groupe de recherche en sciences de la religion
Université Laval
Québec (Québec)
Canada G1K 7P4

RÉSUMÉ

Le catholicisme québécois est devenu discret. Quoiqu'il connaisse des taux de pratique de plus en plus bas, il représente une réalité culturelle incontournable. Tout en faisant état des données empiriques disponibles à son égard, tant qualitatives que quantitatives, l'auteur tente d'en réinterpréter l'histoire contemporaine. Il découvre alors un catholicisme populaire aux multiples facettes: engagements à la base, effervescence religieuse, communion émotionnelle, affirmation de valeurs universelles, éclatement de l'imaginaire. Ce catholicisme transgresse souvent l'institution qui l'a porté au monde. Celle-ci pourtant, quoiqu'aux prises avec sa propre quête d'identité, reste le référent naturel de la quête de sens de la très grande majorité des citoyens.

SUMMARY

Quebec Catholicism has become discrete. Although the level of practice has become lower and lower, Catholicism represents an undeniable cultural reality. The author, while presenting the empirical data available in this regard, both qualitative and quantitative, attempts a reinterpretation of contemporary history. He discovers a many-faceted popular Catholicism: involvement at the base, religious effervescence, emotional communion, affirmation of universal values, explosion of the imaginary. This Catholicism often transgresses the institution which gave birth

70. GRAND'MAISON, Jacques, «Le sacré. Du système étanche au passeur de frontières», *in* ROULEAU, Jean-Paul et Jacques ZYLBERBERG, *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, Montréal, Bellarmin, Cahiers de recherches en sciences de la religion, volume 5, 1984, p. 55-64.

71. La production artistique contemporaine reflète également cette problématique d'une façon explicite. Le film de Denys Arcand, *Jésus de Montréal*, en est sans doute, parmi d'autres, un des exemples les plus clairs. Voir ROCHAIS, Gérard, «Dire Jésus au présent», *Relations*, septembre 1989, p. 209-212.

to it. The latter, however, although grappling with its own quest for identity, remains the natural referent in the quest for meaning of the very great majority of citizens.

RESUMEN

El catolicismo quebequence se ha vuelto discreto. A pesar de presentar tasas de práctica cada vez más bajas, representa una realidad cultural ineludible. Al mismo tiempo que presenta los datos empíricos disponibles en relación a él, tanto cualitativos como cuantitativos, el autor trata de re-interpretar la historia contemporánea. El descubre un catolicismo popular a múltiples facetas: compromiso de la base, efervecencia religiosa, comunión emocional, afirmación de valores universales, explosión del imaginario. Este catolicismo transgrede continuamente la institución que lo trajo al mundo. Esta última, a pesar de estar frente a frente a su propia búsqueda de identidad, continúa siendo el referente natural de la búsqueda de un sentido para la gran mayoría de los ciudadanos.