

---

# Quelle sécularisation ? L'Église du Québec et la modernité

---

Gilles Routhier  
*Centre interuniversitaire d'études québécoises*  
*Faculté de théologie*  
*Université Laval*

Il est courant, aussi bien dans les discours savants que dans les conversations populaires, d'avoir recours au concept de sécularisation pour rendre compte du recul net et apparent, quoique encore mal mesuré, du catholicisme dans la vie publique et dans la société québécoise et pour penser l'amenuisement de l'impact de l'Église dans la vie des Québécois. Si les choses en sont maintenant ainsi, ce serait en raison de la sécularisation qui accompagne la modernité. Dans un monde sécularisé, les choses ne peuvent pas se présenter autrement : la religion pâlit, le ciel s'effondre et les dieux prennent congé. Tout est dit. La sécularisation, comme jadis la « grande faucheuse », inéluctablement, fait son cortège de victimes. Ici, au Québec, c'est le catholicisme qui a été sa proie.

Le seul fait que les choses se présentent sous une apparente nécessité ne manque pas de soulever des questions. De plus, ce recours si fréquent et si spontané à la sécularisation comme concept général d'interprétation de la situation ne manque pas d'attirer le soupçon. Une lecture, qui ramène à un seul concept l'interprétation d'une situation complexe, risque à tout le moins d'être réductrice. Même si la sécularisation a bon dos, il ne faut pas la charger de tout

expliquer. On le peut d'autant moins que l'explication se révèle porteuse de plusieurs limites. On peut d'abord se demander quelle est la signification exacte du terme sécularisation si souvent utilisé pour expliquer le reflux de la religion dans la société. On s'interrogera ensuite pour savoir si la sécularisation peut être invoquée comme cause du recul de la religion dans la société. Après avoir examiné ces deux premières questions, nous tenterons de reprendre l'analyse sur une autre base méthodologique que nous testerons brièvement en l'appliquant au Québec. En somme, après une double prise de distance par rapport à la sécularisation – comme concept polysémique et générique et comme cadre interprétatif du devenir de la religion dans nos sociétés –, nous tenterons d'amorcer l'analyse du devenir de la religion dans la société moderne, non pas en faisant appel à la thèse de la diffusion du religieux dans le social ou à celle de la survivance du catholicisme sous une forme culturelle, mais en amorçant l'analyse de la restructuration des rapports entre le catholicisme et la société québécoise au cours du XX<sup>e</sup> siècle.

## **LA SÉCULARISATION, CONCEPT POLYSÉMIQUE ET AFFECTIVEMENT CHARGÉ**

Formé par le droit, le concept de sécularisation désigne le passage d'un bien ecclésiastique à un propriétaire laïque (traité de Westphalie – 1468). On parle, par exemple, de la sécularisation des biens du clergé au moment de la Révolution française (proposition de Talleyrand, le 10 octobre 1789 et Acte du 2 novembre 1789). Il est repris par le droit canonique (1567, d'après *Le Robert*), pour désigner le passage d'un religieux au clergé séculier ou à l'état laïque et, dans le même sens, par le Codex juris canonici de 1917 (c. 86) et par celui de 1983 (c. 684, 2). Terme juridique à l'origine, le mot est par la suite largement utilisé par les sociologues. Max Weber en fait usage notamment lorsqu'il parle de « la tendance générale à la « sécularisation » de la vie américaine » (Weber, 1967 : 113). Par la suite, le terme fit florès et il est devenu un mot à la mode, un de ces passe-partout que l'on trouve servi à toutes les sauces. Il est d'ailleurs largement utilisé dans les milieux théolo-

giques et ecclésiaux où il sert souvent d'explication globale aux « malheurs » de l'Église catholique d'Occident en notre siècle<sup>1</sup>.

Toutefois, dans les milieux scientifiques, on est revenu, ces dernières années, à des positions plus raisonnées à propos de l'usage du concept<sup>2</sup>. Plusieurs constatent l'imprécision du terme. On n'en reste toutefois pas là. On le verra plus loin, on en vient à mettre radicalement en cause la pertinence de ce concept comme base interprétative capable de rendre compte de ce qui arrive aujourd'hui à la religion dans les sociétés occidentales.

Trois témoignages suffiront à illustrer ici la critique du flou conceptuel qui entoure le concept de sécularisation dans ses usages multiples et généralisés. François-André Isambert (1972) écrit :

Les vicissitudes du mot « sécularisation » si fréquemment employé de nos jours en matière de religion, sa circulation entre le français, l'anglais et l'allemand, ont réussi à lui donner un sens apparemment récent et emprunté. De plus, ce prétendu néologisme, anglicisme ou germanisme est affligé d'une polysémie, [...], métonymie ou de litote, [...] qui résulte d'oppositions, d'exclusions et de récupération doctrinales.

D'autres auteurs vont plus loin encore. Ainsi, en est-il des remarques de M. Heckel (1980) :

Depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, la notion de « sécularisation » s'est élargie pour devenir un mot à la mode par suite d'une sorte d'explosion sémantique : à force de connotations fallacieusement séduisantes [...]. Le terme de « sécularisation » est devenu un cliché courant dans toute analyse, [...] selon une acception à la fois très large et extraordinairement complexe.

Enfin, Jean Baubérot (1983 : 190) rencontre la même difficulté et préfère, pour sa part, parler « de laïcisation sociale [...] parce que

---

1. Certains théologiens, il est vrai, donnent une appréciation fort positive de la sécularisation. Parmi la littérature théologique sur le sujet, voir Gogarten (1970) qui accrédite la distinction entre la sécularisation et le sécularisme ; Rahner (1967) qui reprend la distinction allemande classique en « *Säkularisation* » et « *Säkularisierung* » ; Cox (1965) mais qui, dans un ouvrage subséquent (1973), revient un peu sur ses positions ; Marlé (1968) ; Troisfontaines (1970).

2. Sur la critique du concept, voir, par exemple, les remarques Dobbelaere (1981) ; Glasner (1977) ; Shiner (1967) ; Hervieu-Léger (1987) spécialement le chap. 5, p. 187-205.

le terme de « sécularisation » a pris en France ces vingt dernières années une connotation théologique qui rend parfois un peu ambiguë son utilisation par des sociologues »<sup>3</sup>. Bref, le terme sécularisation, en devenant un mot passe-partout, est rendu tellement équivoque qu'il ne permet pas d'analyser de manière précise une situation donnée. On peut donc difficilement se servir de ce « prêt-à-porter » de la pensée si l'on veut comprendre l'évolution du catholicisme dans le Québec contemporain. De même qu'il a fallu réviser en profondeur les analyses qui s'appuyaient trop facilement sur la « déchristianisation »<sup>4</sup>, de même devons-nous sans doute réviser nos explications trop courtes qui reposent sur le terme imprécis de « sécularisation ».

Non seulement il est imprécis, mais le concept de sécularisation est aussi porteur d'une forte charge affective. La sécularisation apparaît comme destructrice de la religion. Les origines du concept et ses premiers usages ont conduit à construire une opposition entre la sécularisation et l'Église. Celle-ci serait la victime de celle-là. Cela peut évidemment arranger l'Église. Le bouc émissaire est vite trouvé. Si le catholicisme se trouve dans la situation fâcheuse qui est la sienne aujourd'hui en Occident, il faut en imputer le fait à l'hydre de la sécularisation. L'Église subit cet état, mais elle n'est jamais elle-même remise en cause, comme si elle n'était pas actrice, mais seulement victime passive. Dans plusieurs cas, cela dispense l'Église de prendre sur elle une partie de la responsabilité de ce qui est arrivé au christianisme dans une société donnée.

La charge affective liée au concept de sécularisation – opposition ou exclusion, aurait dit Isambert – revient également à « diaboliser » le monde contemporain. En effet, par enchaînement, on en vient à associer modernité, sécularisation, matérialisme, science, technique, démocratie, etc. Voilà la constellation des opposants à l'Église, ceux qui contestent son prestige et qui sont à la racine du

---

3. D'autres propositions ont aussi été avancées sur le plan conceptuel. Ainsi, en théologie, Jean-Baptiste Metz (1971) utilise le terme de « mondanisation ».

4. Après l'avoir utilisé abondamment dans ses *Études de sociologie religieuse*, (1955-1956), Gabriel Le Bras critiquera le concept dans un article écrit en 1963.

reflux du religieux dans la société. On finit alors par se rendre incapable de penser ensemble modernité et catholicisme, comme si les deux s'opposaient et étaient en soi antagonistes. En faisant de la sécularisation et de ses affiliés des machines de guerre contre la religion, on s'empêche de réfléchir aux conditions concrètes d'existence du catholicisme dans les milieux scientifiques et techniques, dans les sociétés démocratiques et libérales. L'usage non critique du concept de sécularisation conduit à construire souvent de manière trop immédiate une opposition entre le christianisme et la société moderne et dispense d'imaginer les conditions de leur coexistence. Ainsi, souvent à notre insu, le recours facile au concept de sécularisation conduit à conclure que l'avancée de la science a pour corollaire le recul de la religion ; que la pratique démocratique est une menace pour le catholicisme ; que la science et la technique qui désenchantent l'univers et contestent les superstitions ont pour effet nécessaire la disparition de la foi. Or, il n'y a pas de nécessité ou de fatalité en ce domaine. La loi des trois états d'Auguste Comte n'énonce pas la règle invariable du devenir de l'humanité ou de la religion dans les sociétés.

Concept affectivement chargé, la sécularisation nous empêche donc d'analyser clairement ce qui se passe dans une société donnée. La sécularisation présente un portrait de l'évolution de la religion dans une société selon une figure par trop manichéenne. Il y a, d'une part, la religion qui se fait dépouiller de son patrimoine. Elle est victime d'un complot et se trouve dans la situation de l'agressée. La sécularisation est souvent vécue, dans l'Église, comme une perte ou comme une défaite. Le monde moderne lui fait violence et, dans ce combat, elle est forcément perdante. Elle doit se retirer, abandonner son bien, se laisser dépouiller. D'autre part, dans la figure du vainqueur, on trouve la modernité amalgamée à la sécularisation. Forte, dynamique, elle écrase « l'infâme » et triomphe de la superstition. Elle secoue le joug oppresseur et s'installe à la place de la religion. La sécularisation devient donc associée à un camp, celui du progrès, et elle devient ainsi un concept polémique. Selon qu'on se situe dans l'un ou l'autre parti, on l'apprécie positivement ou négativement.

Utilisé à l'origine comme catégorie juridique, le concept de sécularisation a connu une véritable explosion et un élargissement considérable de sens. En passant au domaine de la sociologie, il allait connaître une carrière impressionnante qui devait conduire à un usage abusif de la notion, aussi bien en sciences humaines et sociales que dans le discours populaire. À terme, il est devenu équivoque et non opérationnel sur le plan scientifique. Il est à cet égard significatif que le projet international « de conceptualisation et de mesurabilité » mis en avant lors du symposium de Rome organisé conjointement par le Secrétariat pour les non-croyants et l'Université de Californie n'ait jamais abouti<sup>5</sup>. En tout cas, le concept nuit aussi bien qu'il aide à analyser concrètement ce qui se passe dans une société donnée.

### **LA SÉCULARISATION CONSIDÉRÉE COMME CAUSE OU COMME EFFET**

Quoi qu'il en soit de l'imprécision du concept et de son caractère difficilement opérationnel pour l'analyse du devenir de la religion dans une société, on ne pourrait en aucun cas faire de la sécularisation la cause du recul du religieux dans une société ou du reflux d'une religion dans l'existence d'une personne. Au mieux, la sécularisation est le résultat de processus sécularisants multiples et souvent indépendants les uns des autres. « La sécularisation » comme réalité subsistante n'existe simplement pas. Il existe des processus concrets et analysables à l'œuvre dans une société et qui ont pour effet de disqualifier le recours au religieux. Toutefois, « la sécularisation » en tant que telle, comme réalité constituée qui mènerait la guerre à la religion dans les sociétés modernes, tient simplement du mythe. De plus, les processus sécularisants que l'on peut définir ne sont pas simplement liés à la modernité, ni à la démocratie, ni à la science, ni à la technique. On est en présence d'un processus sécularisant lorsqu'une religion n'est pas capable d'un nouveau rapport avec une culture en émergence. Cela peut se

---

5. Je tire cette information d'un article d'Hervé Legrand (1991 : 168) qui a inspiré ma recherche.

produire dans diverses situations. On pourrait, par exemple, parler du reflux que connaissent les Églises chrétiennes dans les sociétés amérindiennes en raison de la réémergence des cultures traditionnelles vis-à-vis desquelles ces Églises n'arrivent pas à se situer.

Il n'y a donc pas de lien nécessaire entre la montée d'une culture scientifique et technique et le reflux de la religion. Si, historiquement, les choses se sont apparemment passées ainsi, cela ne veut pas dire qu'il s'agisse là de l'unique cas de figure possible<sup>6</sup>. D'autres scénarios sont envisageables. Il faut donc rompre avec les analyses qui donnent à penser que la sécularisation accompagne forcément la modernité. Il n'y a pas de lien de nécessité entre les deux et il faut briser les logiques qui nous les font associer spontanément. Cela veut dire qu'il faut éviter les amalgames faciles entre sécularisation, modernité, démocratie, science, technique, etc. Cela signifie également qu'il faut revoir les explications faciles et analyser de près comment les choses se sont jouées dans un espace social particulier.

On le voit, ce n'est donc pas « en raison de la sécularisation » qu'une religion – en l'occurrence le catholicisme – perd de sa pertinence pour des individus ou de son rayonnement dans une société. La sécularisation, si on la constate, ne peut pas simplement être promue au rang des causes ou des explications. Dans le meilleur des cas, la sécularisation constitue un effet ou le résultat de multiples processus sécularisants complexes et multiples. Elle arrive au terme d'une évolution au cours de laquelle les religions constituées et les Églises ne sont pas simplement les victimes, mais sont également les actrices. En effet, ces processus sécularisants se mettent en place dans la mesure où les Églises sont incapables de réagir avec pertinence à l'émergence de nouvelles cultures.

---

6. Le retour du religieux dans nos sociétés remet en question le discours sur la sécularisation.

## UNE AUTRE BASE POUR INTERPRÉTER LE DEVENIR DE LA RELIGION DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES

Si le concept de sécularisation s'avère une base interprétative déficiente pour analyser concrètement le devenir de la religion dans les sociétés modernes, il nous faut avancer, au moins à titre d'hypothèse, une autre proposition. Je la trouve dans les *Actes de la XVI<sup>e</sup> Conférence internationale de sociologie religieuse*. L'introduction générale a un sous-titre évocateur : « Sécularisation ou restructuration des rapports religion-société ». Cette perspective suggestive est développée de la façon suivante :

À ce stade déjà, les concepts peuvent être contestés. Et d'abord celui de *sécularisation*. [...] on peut penser plutôt avec G. Guizzardi à une réponse des religions au changement social et à une « restructuration » des rapports entre religion et société. Dans cette perspective, il faudrait détecter les nouveaux moyens d'action des religions [...] (Campiche, Isambert et Lalive d'Épinay, 1981 : 14).

Si l'on tire un peu plus sur ce fil, il nous semble possible d'arriver à une base interprétative qui soit davantage opératoire que ne l'est le concept élastique de sécularisation. En effet, on peut mieux arriver à observer l'évolution de la restructuration des rapports entre le catholicisme et la société qu'on ne peut mesurer la sécularisation d'une société. On peut observer la rupture des équilibres anciens et déterminer les éléments qui viennent briser les synthèses antérieures entre le catholicisme et une société donnée. On peut déterminer les facteurs qui conduisent à l'élargissement de l'écart entre religion et société ou qui, au contraire, permettent une alliance, fondée sur de nouvelles bases, entre religion et société. On assiste alors, dans ce dernier cas, à une restructuration des rapports entre le catholicisme et une société particulière. On aboutit à une nouvelle synthèse, après la désintégration des équilibres anciens. À l'opposé, lorsque l'apparition d'éléments nouveaux ne conduit pas à une nouvelle alliance, la religion entre en conflit avec la nouvelle culture qui s'affirme. On observe alors des processus sécularisants qui ont pour résultat la sécularisation d'une société donnée ou d'un domaine particulier de cette société.

On a donc là un cadre de recherche plus approprié pour conduire des analyses sur ce qui s'est passé concrètement au Québec.



On n'est plus en présence d'un cadre conceptuel binaire qui nous conduit à interpréter le devenir du catholicisme au Québec comme un combat entre la tradition catholique et la modernité. Les choses se sont jouées sur plusieurs terrains à la fois et de manière concrète. Ce cadre conceptuel nous éloigne d'une manière de voir qui ferait qu'il y a un phénomène global de sécularisation qui investit une société. En fait, il existe plutôt « une foule de processus sécularisants hétérogènes et divergents, et pour une part antagonistes. Ils ont dans chaque cas leur propre fin, leur propre fonction et surtout leurs limites qu'on a rarement l'habitude de préciser et de définir avec clarté » (Heckel, 1980 : 4-5). Ce sont ces différents processus qu'il faut repérer et analyser afin d'observer quels sont les facteurs qui sont en cause. Ce n'est que par la suite que l'on peut recomposer une synthèse.

De plus, l'usage de ce cadre conceptuel ne place pas l'Église dans la situation de victime passive. Elle est actrice<sup>7</sup>. Si des processus sécularisants se sont mis en place, dans certains cas, c'est qu'elle n'a pas fourni une réponse adéquate à l'introduction de nouveaux éléments qui venaient défaire les équilibres traditionnels régissant ses rapports avec la société québécoise ou l'une de ses constituantes. Il y a toujours au moins deux protagonistes et tous sont des sujets actifs. Si l'équilibre antérieur est rompu par l'apparition d'une nouvelle donne, l'Église, en retour, réagit à cette situation nouvelle. Lorsque son action est proportionnée à un état antérieur de la culture, elle contribue à la sécularisation, c'est-à-dire à creuser l'écart entre le catholicisme et la culture. Dans ce cas, la restructuration des rapports entre la religion et la société prend la forme de la sécularisation. Au contraire, si l'Église est sensible à la nouveauté introduite dans la culture et si son action intègre cette nouveauté, cela conduit à la restructuration des rapports entre l'Église et la société et, éventuellement, à une nouvelle synthèse harmonieuse entre les deux.

---

7. Nous n'avons pas simplement en vue ici le fait que la sécularisation serait le produit de la foi chrétienne comme le soutiennent plusieurs théologiens de la sécularisation (Gogarten, Metz, Cox).

## LA RESTRUCTURATION DES RAPPORTS ENTRE L'ÉGLISE ET LA SOCIÉTÉ AU QUÉBEC

Après la Conquête, c'est autour de 1840 qu'on arrive à une nouvelle synthèse dans les rapports entre l'Église catholique, la société québécoise et l'État. Cette synthèse présente une structuration particulière de relations entre les différents protagonistes et répartit les sphères d'activités et d'influence entre les différentes élites. Il ne faut pas croire que cette synthèse n'intègre pas un certain nombre d'oppositions ou de tensions. Toutefois, elle définit les rapports entre chacune des parties. Or, cette première synthèse accompagne la montée du village<sup>8</sup> et repose sur l'établissement de certains réseaux de communication et d'échange. De plus, elle correspond à un état particulier de l'organisation du travail et des modes de production. Sur le plan politique, cette synthèse a conduit à terme à la Confédération. L'image de la nation est alors formée<sup>9</sup>. Cette configuration particulière qui se met en place dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle sera éphémère et remise en question dès le tournant du siècle. Il est hasardeux de fixer une date qui marquerait le début de la période, mais on peut affirmer, globalement, que les choses se jouent entre 1900 et 1930<sup>10</sup>. C'est au cours de ces trois décennies que la population du Québec passe de l'espace « rural » à l'espace « urbain »<sup>11</sup> – urbanisée à 36,1 % en 1901, elle l'est à 59,5 % au recensement de 1931 –, que les modes de production se modifient en profondeur. Dès le début du siècle, on a vu apparaître les prodromes d'une rupture qui est nettement affirmée au début des

---

8. Sur le sujet, voir Courville (1988 et 1990) ; Gagnon et Hardy (1979).

9. Voir Dumont (1993).

10. David B. Marshall (1992) remonte au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle dans son étude du phénomène de la sécularisation dans les milieux protestants du Canada anglais.

11. Ces deux réalités ne se distinguent pas de manière absolue. D'une part, toute la population rurale ne vit pas sur une ferme. Au recensement de 1931, seulement 73 % de la population rurale s'y trouve. Quant aux nouveaux urbains, ils ne sont pas complètement acculturés à la ville dès la première génération. On a pu ainsi parler de « ruralité urbaine ».

années 1930<sup>12</sup>. On a d'ailleurs qualifié cette période de « première révolution tranquille » (Dumont, 1978 : 1).

Cette déstructuration de l'ancienne synthèse n'allait pas sans contrecoup dans le champ ecclésial. En effet, ces changements dans l'occupation de l'espace et ces modifications dans les modes de production ne sont pas sans produire un choc dans le domaine religieux. Lorsque des éléments nouveaux sont introduits dans un système, c'est tout l'équilibre relatif assuré au moment de la synthèse qui est rompu. Dès lors qu'un élément se déplace, c'est l'économie de l'ensemble qui est menacée. La synthèse des années 1840 qui définissait la gestion des rapports entre les différents acteurs sociaux vole en éclats. Cette déstructuration des équilibres anciens commande la « restructuration des rapports entre l'Église et la société ».

Dans cet effort de restructuration de ses rapports avec la société, l'Église n'est pas passive. Elle a ses objectifs et ses stratégies. C'est au tournant du siècle que s'articulent et se dessinent les réponses que l'Église allait donner à la situation nouvelle. Cette réponse allait être en apparence contradictoire. En simplifiant, on pourrait l'illustrer à l'aide de deux figures, celles de deux archevêques de Québec : le cardinal Taschereau et le cardinal Bégin. Leur attitude envers les travailleurs présente un contraste notable. Apparemment, les deux avancent dans des directions opposées. Taschereau s'attaque de front à la modernité qui s'affirme en obtenant une condamnation des Chevaliers du travail en 1884. Bégin, quant à lui, prend la modernité à revers. Son arbitrage du conflit de la chaussure à Québec, en 1901, témoigne d'une autre approche et pose les principes du syndicalisme catholique<sup>13</sup>. Sur cette lancée, il institue le 31 mars 1907, l'Action sociale catholique sous la direction de Paul-Eugène Roy (*Mandements ...*, 1906-1911, 45 : 57-69)<sup>14</sup>.

---

12. Nous avons étudié plus en profondeur cette décennie. Voir Routhier (1981).

13. Mgr Bégin oblige le syndicat à intégrer un aumônier. Nous laissons ici de côté les expériences d'Eugène Lapointe, pionnier en ce domaine, à Chicoutimi.

14. Le même mandement établissait l'Œuvre de la presse catholique. Rappelons pour mémoire que P.-E. Roy posait les premiers jalons du syndicalisme catholique à Québec le 13 avril 1905 en établissant la Société d'économie sociale et politique. Le premier véritable syndicat catholique dans le diocèse de Québec a été fondé le 7 novembre 1915 à Thetford-Mines, à la suite d'une intervention de Mgr P.-E. Roy.

Alors que, sur cette question, Taschereau adopte une position défensive et de tranchée, Bégin préfère l'offensive et le mouvement. Schématiquement, on peut dire qu'une stratégie de mouvement remplace un catholicisme de position. Toutefois, derrière ces positions contrastées, les deux poursuivent la même visée : la « restauration de l'ordre social »<sup>15</sup> ou la reconquête du monde. En somme, il ne s'agit pas de deux figures qui s'opposent, mais de deux figures qui s'emboîtent. La nouvelle stratégie mise en place par Bégin poursuit en fait la même ambition et n'implique pas, au point de départ, l'acceptation de la modernité. Le paradigme de l'imaginaire catholique est alors de revenir aux rapports négociés au XIX<sup>e</sup> siècle et qui définissaient la place et le rôle de l'Église, de la famille et de l'État. Ce paradigme demeure la référence idéologique dominante jusqu'à la fin des années 1950 et on ne s'en écarte que lentement par la suite, sans jamais s'en affranchir complètement.

Ce désir de restauration a cependant comporté différentes modalités. Pour restaurer l'ordre ancien, on fait d'abord barrage à la modernité montante en s'y opposant par tous les moyens. C'est le refus pur et simple : la condamnation. Par ailleurs, on tente de le recréer dans des espaces vierges (les domaines de colonisation) ou on s'exerce encore à le faire exister dans un contexte différent, celui de la modernité : la ville, l'industrie, les loisirs, etc. Il s'agit de conquérir de nouveaux espaces. La gamme des tactiques est ici complète. Ces diverses attitudes sont d'ailleurs souvent entremêlées. On commence par essayer d'endiguer la montée de la modernité au moyen de dénonciations, de croisades, etc. On essaie de la réduire en pièces en s'y opposant vigoureusement. De manière subsidiaire, en accompagnant les colons dans des espaces nouveaux, l'Église tente de préserver dans ces territoires vierges le modèle ancien de la paroisse. Cette stratégie purement défensive est épuisée au sortir du deuxième conflit mondial. L'Église a beau vouer la ville aux gémonies, ces imprécations restent sans effet. Les gens finissent par se retrouver majoritairement en ville. L'Église ajuste alors sa stratégie,

---

15. Il est d'ailleurs significatif qu'on ait traduit habituellement par « restaurer » ce passage de l'Écriture si souvent invoqué à cette époque : « *Instaurare omnia in Christo* ».

même si elle conserve le même objectif : sacraliser tout le territoire et l'ensemble de la vie des gens. C'est en se projetant dans l'avenir plutôt qu'en se repliant sur le passé qu'elle pense pouvoir emporter la bataille. Cette réorientation de l'action qui s'investit dans la construction d'une société nouvelle n'implique pas au départ une ouverture au monde moderne ou un changement sur le plan idéologique.

Toutefois, l'équipement idéologique n'est qu'une chose. Les initiatives que l'Église est amenée à prendre pour suivre ses fidèles sur de nouveaux terrains et sa capacité d'adaptation aux situations nouvelles la conduisent à des évolutions importantes de ses positions sur la modernité, même si leur thématisation demeure balbutiante. Ces révisions sont surtout le fait des aumôniers, et ils étaient nombreux, c'est-à-dire ceux qui sont les plus sensibles et les mieux adaptés à la société en émergence. Le déplacement de l'Église sur des terrains nouveaux provoquent des évolutions qui ne sont pas d'abord d'ordre idéologique, mais que l'on mesure seulement à l'observation de son action pastorale.

Au cours de la période qui va globalement de 1900 à 1960, l'Église du Québec ouvre deux nouveaux fronts : le renouvellement et le redéploiement de son réseau paroissial et la multiplication des initiatives nouvelles dans le domaine social. Nous nous limiterons ici à l'examen du mouvement sur le premier front : la paroisse. Lucia Ferretti (1992) a analysé la transformation du milieu paroissial urbain dans la deuxième partie du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup><sup>16</sup>. Nous examinerons rapidement les évolutions à partir des années 1930. Il faudrait analyser ici plus en détail l'évolution du quadrillage paroissial de l'espace québécois au cours de cette période. Un examen de son évolution, dans le diocèse de Québec, au cours de la période d'après-guerre, donne une première indication.

Au point d'arrivée, en 1961, le diocèse est largement urbanisé, davantage même que la majorité des diocèses du Québec. Par ailleurs, la moitié de la population de l'agglomération urbaine de Québec se trouve dans la banlieue de Québec dont certaines municipalités ont connu un accroissement décennal considérable depuis

---

16. Sur l'évolution de la paroisse dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, voir également Hughes (1939) ; Miner (1985).

les années 1940<sup>17</sup>. C'est dire que le diocèse a connu un important mouvement migratoire aux conséquences religieuses et pastorales importantes. Le tableau suivant offre un aperçu de cette évolution.

**Évolution de la population de la zone urbaine  
de Québec entre 1941 et 1961<sup>18</sup>**

	1941	1951	1956	1961
Zone métropolitaine	200 814	274 827	309 959	357 568
Québec	150 757	164 016	170 703	171 979
Beauport	725	5 390	6 735	9 192
Charlesbourg	2 789	5 734	8 202	14 308
Giffard	4 909	8 097	9 964	10 129
Loretteville	2 564	4 382	4 957	6 522
Sainte-Foy	2 682	5 236	14 615	29 716
Sillery	4 214	10 376	13 154	14 109
Lauzon	7 877	9 643	10 255	11 533
Lévis	11 991	13 162	13 644	15 112

Pour encadrer cette population mouvante, l'Église de Québec s'empresse de créer de nouvelles paroisses. On compte sur le fait que le clocher constitue le centre de ces nouvelles collectivités et que la paroisse demeure la cellule de base de ces nouveaux quartiers. De 1941 à 1962, 45 nouvelles paroisses sont ainsi créées dans le diocèse de Québec, dont 10 seulement en zone rurale. C'est

17. Accroissement de 494 % entre 1941-1961 pour le secteur Duberger, de 377,6 % pour Sainte-Foy et de 180 % à Sillery au cours de la même période. Pour sa part, la population de la ville de Québec ne s'accroissait que de 13,6 %, et connaissait un certain dépeuplement, spécialement dans quelques quartiers de la basse-ville.

18. Seules les villes les plus importantes de la zone métropolitaine de Québec figurent dans le présent tableau. Reproduction partielle et modifiée de celui fourni dans Linteau, Durocher, Robert et Ricard (1986 : 262).

surtout dans la banlieue de Québec que l'on multiplie les paroisses : six nouvelles paroisses à Sainte-Foy, une à Sillery, cinq dans le secteur de Lorette, cinq dans Charlesbourg, cinq dans le quartier Limoilou, deux dans Beauport et une à Lauzon. Par ailleurs, on divise des paroisses urbaines dans des secteurs qui ne montrent pas d'augmentation sensible de population. Ainsi, on crée deux nouvelles paroisses en basse-ville et une autre en haute-ville. Enfin, au cours de la même période, le nombre de paroisses du petit centre urbain de Thetford-Mines passe de deux à cinq. On constate donc que les mailles du filet paroissial deviennent de plus en plus serrées.

À la création de nouvelles paroisses et à la subdivision des anciennes, un second correctif semble s'imposer pour maintenir un lien entre l'Église et la nouvelle génération : il s'agit d'un investissement massif dans le domaine des loisirs. L'Église ne révisé pas radicalement son mode de présence au monde et d'insertion dans la cité, mais elle en modifie le lieu, en tenant compte des nouveaux champs d'intérêt de la population. Elle ouvre donc des cinémas, des salles de quilles, des gymnases et des terrains de jeux. Après avoir investi le monde du travail à partir du tournant du siècle, l'Église veut maintenant occuper le monde des loisirs. La création de nouvelles paroisses ne suffisant pas à sacraliser l'ensemble de l'existence des fidèles, elle doit désormais modifier le contenu même de la vie paroissiale. Cette modification est profonde, même si on l'a souvent qualifié de simple modernisation. Il faut maintenant ajouter des annexes aux développements qu'a connu la vie paroissiale depuis le début du siècle : essor des groupes d'action catholique générale (*Mandements ...*, 1906-1911 : 1907) et Ligues du Sacré-Cœur fortement préoccupées d'action sociale. L'argumentaire qui vient justifier cette nouvelle intervention demeure cependant enraciné dans une idéologie de « restauration de l'ordre social ». Dans un contexte de modernité, on veut que les rapports Église-État-famille demeurent les mêmes que ceux que l'on envisageait au XIX<sup>e</sup> siècle et qui étaient mis en avant par le catholicisme intransigeant. Toutefois, des déplacements importants s'opèrent.

Dorénavant, chaque paroisse urbaine un peu peuplée affecte un jeune vicaire à l'organisation des loisirs paroissiaux. Fondée dans le diocèse de Québec (parc Victoria) en 1929 par l'abbé Arthur

Ferland, l'Œuvre des terrains de jeux (OTJ) y prospère surtout à partir de 1940 en raison de la nouvelle impulsion donnée au mouvement d'urbanisation. En 1942, Québec compte dix terrains de jeux qui rejoignent 17 000 enfants. Ce nombre s'accroît tout au long de la période envisagée<sup>19</sup>. Ces OTJ sont affiliées, en 1945, à la Confédération provinciale des fédérations « otéjisttes » diocésaines (COP)<sup>20</sup>.

En fait, cette affiliation devient pressante : « les évêques craignent avec raison « de se faire damer le pion par le nouveau ministère de la Jeunesse » » comme l'affirme Jean Hamelin (1984 : 71), à partir des procès-verbaux de l'Assemblée des évêques de la province civile de Québec<sup>21</sup>. De fait, l'Église ne réussira jamais à confessionaliser le milieu des loisirs. Graduellement, les municipalités lui disputent ce champ d'activité et ne se contentent plus de n'être que des pourvoyeuses de facilités ou de fonds (terrain, équipement, budget), laissant à l'Église un rôle d'organisation et de gestion. De plus en plus, les municipalités sortent de leur rôle strictement logistique pour intervenir plus directement dans l'organisation des loisirs, acceptant de laisser à l'Église un rôle de conseiller moral. La refonte de la Loi des fabriques, en 1965, vient mettre un terme au processus d'érosion de l'emprise de l'Église dans le domaine des loisirs, processus déjà en marche en 1946 avec la création du ministère de la Jeunesse.

C'est à la même époque que l'Église s'intéresse au cinéma. Ici encore, elle donne à la fois du frein et du moteur. Après avoir craint

---

19. Il est impossible de faire ici l'histoire générale des OTJ dans le diocèse de Québec. La consultation de quelques monographies consacrées à l'histoire de paroisses permet toutefois de constater les caractères généraux du mouvement. Pour une étude d'ensemble, voir Levasseur (1982 : chap. 5) ; Bellefleur (1986) surtout les p. 54-69 ; Dion (1943).

20. L'incorporation civile date de 1946. On trouve déjà une préoccupation des loisirs dans les publications de l'École sociale populaire entre 1930-1936. On traite du scoutisme, entre autres. Raoul Cloutier réalise même un numéro complet de *l'Œuvre des Tracts* (n° 200) sur « L'œuvre des terrains de jeux », en 1936. Ce n'est toutefois qu'après 1940 que la préoccupation devient importante.

21. La création du ministère du Bien-être social et de la Jeunesse a lieu en 1946, l'année même de l'incorporation de la COP.



et dénoncé les salles obscures, elle prend l'initiative d'en devenir tenancière. Non seulement les salles paroissiales et les maisons religieuses abritent désormais les projections, mais l'épiscopat se mêle, à partir de 1951, d'intervenir dans la distribution des films, par la mise sur pied de la société Rex Film Inc., dont les objectifs, en plus de la distribution, sont d'éduquer la population et de former les responsables des établissements à l'organisation d'une bonne programmation<sup>22</sup>. Dans son communiqué du 11 novembre 1952, Mgr Roy rappelle au clergé et aux communautés religieuses qu'ils doivent « s'adresser uniquement à la centrale catholique Rex Film pour tous leurs contrats et locations de films cinématographiques » (*Mandements ...*, 1943-1954 : 586-587). La même prescription est rappelée le 30 août 1954 (p. 696). Une telle politique d'exclusivité confère à la société de la Place Jean-Talon une situation de quasi-monopole, de telle sorte que, « en centralisant les demandes de toutes les institutions catholiques francophones, elle constitue une force catholique que les producteurs ne peuvent ignorer » (Hamelin, 1984 : 155). La Centrale catholique remplit si bien son rôle qu'elle devient la distributrice exclusive des versions françaises des films produits par quelques sociétés états-uniennes. Elle joue ainsi un rôle régulateur de ce qui est vu dans les salles, même celles qui échappent à son contrôle direct. En mai 1952, Rex Film dessert 278 salles dans 19 diocèses canadiens. Mais en plus de son activité de distribution, l'organisme s'occupe de formation, répandant la formule des ciné-clubs qui vise à développer le sens critique des adeptes du cinéma.

Ce monopole tient jusqu'en 1956. L'épiscopat canadien met alors sur pied le Centre catholique national du cinéma, de la radio et de la télévision qui vise surtout la formation du sens critique des amateurs de cinéma en renseignant sur la moralité des films. Cela n'empêche toutefois pas Rex Film de poursuivre son travail, à titre de compagnie privée cependant, mais qui « mérite encore d'être encouragée » (*Mandements ...*, 1955-1966 : 85). Malheureusement

---

22. Procès-verbal de la réunion des archevêques et évêques de la province civile de Québec, mars 1952, consulté par Jean Hamelin. Selon les mandements, la société aurait été approuvée le 13 décembre 1951 (*Mandements ...*, 1955-1956 : 85).

pour l'épiscopat, son intervention dans le domaine du cinéma arrive au moment même où le film en salle, supplanté par le petit écran, amorce son déclin<sup>23</sup>.

C'est ainsi qu'après avoir, au début du siècle, investi les milieux de travail par les syndicats catholiques, l'Église tentait d'occuper un nouveau domaine de la vie sociale : les loisirs. C'est cependant toujours la même mentalité qui est à l'œuvre, celle qui interdit toute séparation entre le social et le religieux et qui nie l'autonomie du social en le subordonnant au religieux. Le principe de confessionnalité est toujours de rigueur : écoles catholiques, hôpitaux et services sociaux catholiques, coopératives et syndicats catholiques et maintenant, loisirs catholiques. En somme, le réflexe est toujours le même, celui de sacraliser la société. On continue à considérer que toute affaire politique, sociale ou culturelle est également une affaire religieuse. L'autonomie du monde n'est pas envisagée et on ne trouve pas de véritable affirmation de la différenciation des domaines. Il n'y a que de nouveaux espaces qui doivent être occupés par le catholicisme.

Apparemment, seules les sphères d'intervention changent, alors que les méthodes de travail évoluent. Toutefois, plus fondamentalement, un glissement important est en train de s'opérer. Non seulement l'Église réussit à s'accommoder de la ville, allant jusqu'à s'y adapter, mais elle finit par accepter d'en faire son lieu et d'utiliser ses ressources. L'idéologie agriculturiste est, dans les faits, bien dépassée. La « restauration », dans le cas qui nous occupe, ne se traduit plus simplement par la tentative de retourner à la case départ ou par l'essai de contrer la ville et la modernité en les condamnant. Il y a bien un effort sérieux qui tend à édifier l'Église dans le milieu urbain et sur le terrain de la modernité. Ce premier passage est accompli. Reste à savoir si le catholicisme peut s'affirmer, dans ce contexte, au moyen de la sacralisation du social. C'est cette dernière question qui n'est pas encore tout à fait résolue.

Dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, l'Église désire confessionnaliser l'ensemble des activités nouvelles. Si l'on désigne par

---

23. Pour une appréciation statistique, voir Lamonde et Hébert (1981).

sécularisation les processus concrets qui se sont opposés à cette ambition qu'entretenait l'Église du Québec, jusqu'à en consacrer l'échec, on peut alors dire qu'il y a eu effectivement sécularisation. Si l'on entend plutôt par sécularisation l'« autonomisation » du domaine séculier par rapport au champ religieux, on peut là aussi attester de la sécularisation. Par ailleurs, si, par sécularisation, on désigne un mouvement social hostile à la religion, notre jugement doit être plus nuancé<sup>24</sup>, car nous ne sommes pas à même de le constater. Ici comme ailleurs, ce qui est en cause ce sont des facteurs qui ne sont pas par eux-mêmes antireligieux. Ils sont neutres ou ambigus par rapport au catholicisme. En effet, l'ensemble de ces phénomènes est lié à la modification des modes de production et à la mécanisation (qui a pour conséquence l'augmentation du temps libéré), à l'urbanisation qui permet la concentration des populations et l'émergence d'une culture de masse, ou à l'apparition de nouvelles technologies audiovisuelles, etc. Il n'y a pas, de façon générale, une machine de guerre lancée contre la religion : il y a simplement une modification de la structure des éléments qui composent la synthèse à laquelle on était parvenu au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. À cette modification des rapports anciens, l'Église a réagi, comme nous l'avons vu, en tentant de sacrifier les nouveaux espaces et les nouveaux domaines d'activités humaines. Cette stratégie n'a pas été heureuse à long terme. Cela ne dépend pas simplement de la modernité qui serait, par nature, « dévoreuse » de religion. À la nouvelle donne créée par l'apparition des technologies nouvelles correspond une réponse de l'Église. Si sa réaction n'a pas été appropriée au nouvel état de la culture, il s'ensuit que la distance ou l'écart qui s'est construit entre le catholicisme québécois et la modernité dépend tout autant de la réaction de l'Église au monde moderne que de l'attitude du monde moderne à l'égard de l'Église. En ce sens, l'Église est actrice et peut devenir elle-même productrice de sécularisation.

\* \* \*

---

24. Je n'adopte pas la distinction souvent avancée entre sécularisation et sécularisme puisqu'elle n'apporte pas beaucoup de clarté au débat.

Ce qui apparaît avec plus de netteté, à la suite de l'examen rapide de cette période, c'est la déficience de la conception d'ensemble que se donnait l'Église de ses rapports avec la société à cette époque. Cette conception, qui organisait le monde comme le faisait sa doctrine héritée des siècles passés, a inspiré ses initiatives dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, on ne peut pas conclure que l'Église allait simplement à rebours de l'histoire. Même dans le monde rural, domaine qu'on n'a pas pu évoquer ici<sup>25</sup>, on n'a pas voulu simplement reproduire le passé. Les initiatives sont souvent novatrices et appartiennent à la modernité : éducation agricole, diffusion des nouvelles techniques de production, etc. Il ne faut donc pas mésestimer les capacités d'adaptation de l'Église au cours de cette période ni son aptitude à réagir. De fait, la condamnation pure et simple du monde moderne diminue au fur et à mesure qu'on avance au cours de cette période. L'Église, de gré ou de force, arrive en ville.

Il est également intéressant de noter que des initiatives commandées par une idéologie qui avait vieilli sont elles-mêmes à l'origine de son renouvellement. Lorsque l'Église se déplace sur des terrains nouveaux, sa vision des choses est mise en question. On observe une tension de plus en plus nette entre l'argumentaire traditionnel et les nouvelles situations dans lesquelles l'Église s'engage, ce qui n'est pas sans augmenter les contradictions à l'intérieur même de l'Église. Toutefois, on n'avait pas les instruments théoriques nécessaires et l'appareillage conceptuel adéquat pour repenser les choses d'une manière complètement nouvelle. Au mieux, on s'abreuvait aux écrits de Mounier et à la revue *Esprit*. Bien plus, dans le cadre du catholicisme romain de l'époque, on n'avait simplement pas les coudées assez franches pour s'autoriser à renouveler complètement des pans de l'idéologie « classique ». C'est donc à travers l'action en prise sur les réalités sociales que les révisions s'accomplissent. On remarque que les personnes placées en première ligne sont celles qui avancent les premières révisions idéologiques en déplaçant certaines certitudes qui font partie de l'arsenal idéolo-

---

25. J'ai analysé de manière plus fouillée les évolutions au diocèse de Québec dans la période d'après-guerre. Voir Routhier (1991 : 591-794).

gique du discours autorisé : la remise en question de la confessionnalité des syndicats et des coopératives, la fin de la promotion de la colonisation, la reconnaissance du Québec urbain, etc. Derrière l'ensemble de ces prises de position de la décennie 1950-1960, on trouve un groupe d'aumôniers et d'intellectuels. S'ils ne proposent pas une nouvelle synthèse idéologique complète, ils introduisent des brèches importantes dans le discours ancien qui avait déjà été entamé par l'École sociale populaire dans les années 1930. Cela préparait les grandes révisions des années 1960.

L'Église du Québec ne fonctionne donc pas simplement, au cours de cette période, avec un discours de restauration. Si celui-ci occupe encore une place importante et s'il inspire bon nombre d'initiatives nouvelles, il entre en tension avec une nouvelle mentalité qui se forge au contact de nouvelles réalités sociales et du fait que l'Église se déplace sur des terrains nouveaux. Il serait à cet égard intéressant d'analyser en profondeur les réponses à l'enquête réalisée auprès des prêtres du diocèse de Québec en 1959. À la veille de Vatican II, l'archevêque consulte ses prêtres avant de répondre au questionnaire de la Secrétairerie d'État (juin 1959) qui demande à l'épiscopat de lui exprimer ses *vota* quant aux questions qui devraient être abordées à Vatican II. Une lecture rapide de ce matériel permet de constater des écarts importants entre les répondants. Nous faisons l'hypothèse que l'on pourrait localiser sociologiquement (les professeurs de l'Université Laval et ceux des collèges, les aumôniers) et géographiquement (milieu urbain) le courant réformiste qui s'affirme dans l'Église. La lecture des rapports fournis par les vicaires forains du diocèse de Québec au cours des années 1950 laisse entrevoir les mêmes courants et les mêmes tendances. On est donc loin, ici, d'un paysage sans contraste.

Cette lecture nous permet de mieux établir les ruptures et les continuités tout au long de cette période. Les révisions ne s'opèrent pas toutes au même moment et la restructuration des rapports entre l'Église et la société s'effectue progressivement. La décision de composer avec la ville et de prendre acte des nouveaux moyens de production est la plus vite acquise. On met plus de temps à réviser la conception d'ensemble de la présence de l'Église à la société (confessionnalisation et sacralisation) et la doctrine qui définit les

rapports entre l'Église, l'État et la famille. Cependant, déjà dans les années 1950, les tensions deviennent si fortes entre les engagements de l'Église sur le terrain et ces repères idéologiques que les représentations anciennes volent en éclats. Cela ouvre lentement la voie au nouveau « contrat social » des années 1960 qui n'est pas simplement l'enfant de la « Révolution tranquille » et de Vatican II.

Restait toutefois encore relativement inentamée le domaine de l'expression symbolique de la foi et les pratiques en matière de gouvernement ecclésial. L'innovation et la créativité dans le champ social ne s'accompagnaient pas d'un profond renouveau de l'horizon de signification offert par le catholicisme, ni d'une évolution notable des procédures et des pratiques institutionnelles qui apparaissaient de plus en plus en décalage avec les pratiques sociales. Les significations mises en avant par le catholicisme semblaient correspondre à un état antérieur de la culture et les modalités de production de sens ne semblaient plus convenir à des sujets autonomes. Cela aussi devait faire l'objet de réflexion au Concile annoncé au tournant des années 1960.



## Bibliographie

Baubérot, Jean (1983), « Autonomie, concordisme ou privatisation », *Actes de la XVII<sup>e</sup> Conférence internationale de sociologie religieuse*, Londres, CISR.

Bellefleur, Michel (1986), *L'Église et le loisir au Québec avant la Révolution tranquille*, Sillery, PUQ.

Campiche, Roland, François-André Isambert et Christian Lalive d'Épinay (1981), « Religion, valeurs et vie quotidienne », *Actes de la XVI<sup>e</sup> Conférence internationale de sociologie religieuse*, Paris, Secrétariat du CISR.

Courville, Serge (dir.) (1988), *Paroisses et municipalités de la région de Montréal au*

*XIX<sup>e</sup> siècle (1825-1861). Répertoire documentaire et cartographique*, Québec, PUL.

Courville, Serge (1990), *Entre ville et campagne. L'essor du village dans les seigneureries du Bas-Canada*, Québec, PUL.

Cox, Harvey (1965), *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspectives*, New York, Macmillan (traduction française : *La cité séculière*, Paris, Casterman, 1968).

Cox, Harvey (1973), *The Seduction of the Spirit*, New York, Simon and Schuster (traduction française : *La séduction de l'Esprit*, Paris, Seuil, 1976).

- Cox, Harvey (1977), *Turning East : The Promise and Peril of the New Orientalism*, New York, Simon and Schuster (traduction française : *L'appel de l'Orient*, Paris, Seuil, 1979).
- Dion, Gérard (1943), *L'œuvre des terrains de jeux de Québec*, Québec, Les Éditions du Cap Diamant.
- Dobbelaere, Karl (1981), « Secularization : a multi-dimensional concept », *Current Sociology*, 29/2, Londres, Sage.
- Dumont, Fernand (1978), *Idéologies au Canada français 1930-1939*, Québec, PUL.
- Dumont, Fernand (1993), *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal.
- Ferretti, Lucia (1992), *Entre voisins. La société paroissiale en milieu urbain: Saint-Pierre-Apôtre de Montréal, 1848-1930*, Montréal, Boréal.
- Gagnon, Serge, et René Hardy (dir.) (1979), *L'Église et le village au Québec, 1850-1930*, Montréal, Leméac.
- Glasner, Peter E. (1977), *The Sociology of Secularization : A Critique of a Concept*, Londres, Routledge.
- Gogarten, Friedrich (1970), *Destin et espoir du monde moderne. La sécularisation comme problème théologique*, Tournai, Casterman (coll. L'Actualité religieuse, 30), (original allemand : *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953)
- Hamelin, Jean (1984), *Histoire du catholicisme québécois*, vol. 3 : *Le XX<sup>e</sup> siècle*, t. 2, de 1940 à nos jours, Montréal, Boréal Express.
- Heckel, M. (1980), « Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Kategorie », dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 97, p. 4-13.
- Hervieu-Léger, Danielle (1987), *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf (coll. Sciences humaines et religion).
- Hughes, Everett Cherrington (1939), *French Canada in Transition*, Chicago, University of Chicago Press.
- Isambert, François-André (1972), « Religion : 5. La sécularisation », *Encyclopædia Universalis*, 14, Paris, p. 36-37.
- Lamonde, Yvan, et Pierre-François Hébert (1981), *Le cinéma au Québec : essai de statistique historique*, Québec, IQRC.
- Le Bras, Gabriel (1955-1956), *Études de sociologie religieuse*, Paris, PUF.
- Le Bras, Gabriel (1963), « Déchristianisation, un mot fallacieux », *Social Compass*, 10, p. 445-452.
- Legrand, Hervé (1991), « Sécularisation : imprécisions et polysémie d'un terme ; nécessité d'analyses », dans Hervé Legrand (dir.), Conseil des conférences épiscopales d'Europe, *Les évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation*, Paris Cerf.
- Levasseur, Roger (1982), *Loisir et culture au Québec*, Montréal, Boréal Express.
- Linteau, Paul-André, René Durocher, Jean-Claude Robert et Jean-François Ricard (1986), *Histoire du Québec contemporain*, vol. 2 : *Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal.
- Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec* (1906-1911), t. X, Québec, Chancellerie de l'archevêché.
- Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec* (1943-1954), t. XVII, Québec, Chancellerie de l'archevêché.

*Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec* (1955-1966), t. XVIII, Québec, Chancellerie de l'archevêché.

Marlé, René (1968), « Le christianisme à l'épreuve de la sécularisation », *Études*, (janvier), p. 62-80.

Marshall, David B. (1992), *Secularizing the Faith. Canadian Protestant Clergy and the Crisis of Belief, 1850-1940*, Toronto, University of Toronto Press.

Metz, Jean-Baptiste (1971), *Pour une théologie du monde*, Paris, Cerf (coll. Cogitatio fidei, 57) (original allemand : *Zur Theologie der Welt*, München, 1968).

Miner, Horace (1985), *Saint-Denis : un village québécois*, Ville Lasalle, Hurtubise HMH.

Rahner, Karl (1967), « Theologische Reflexionen zur Säkularisation », *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln, Benziger, p. 637-667, (traduction française : « Le problème de la sécularisation », *Écrits théologiques*, t. 10, Paris, DDB/Mame, 1970, p. 15-46.

Routhier, Gilles (1981), « L'ordre du monde. Capitalisme et communisme dans la doctrine de l'École sociale populaire, 1930-1936 », *Recherches sociographiques*, XXII/1, p. 7-48.

Routhier, Gilles (1991), « La réception de Vatican II dans une Église locale : l'exemple de la pratique synodale dans l'Église de Québec, 1982-1987 », Thèse de doctorat en histoire et anthropologie religieuse, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV).

Shiner, Larry E. (1967), « The Concept of Secularization in Empirical Research », *Journal for the Scientific Study of Religion*, VI/2, p. 207-220.

Troisfontaines, Claude (1970), *La sécularisation, fin ou chance du christianisme ?*, Gembloux, Duculot.

Weber, Max (1967), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.