

HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois. Volume III : Le XXe siècle. Tome 1 : 1898-1940 ; Jean HAMELIN, Tome 2 : De 1940 à nos jours*. Sous la direction de Nive Voisine. Montréal, Boréal Express, 1984. 504 et 425 p. 22,50 \$ et 19,95 \$.

Louis Rousseau

Volume 39, numéro 1, été 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/304329ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/304329ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Institut d'histoire de l'Amérique française

ISSN

0035-2357 (imprimé)

1492-1383 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Rousseau, L. (1985). HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois. Volume III : Le XXe siècle. Tome 1 : 1898-1940 ; Jean HAMELIN, Tome 2 : De 1940 à nos jours*. Sous la direction de Nive Voisine. Montréal, Boréal Express, 1984. 504 et 425 p. 22,50 \$ et 19,95 \$. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 39(1), 83–89. <https://doi.org/10.7202/304329ar>

HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois*. Volume III: *Le XXe siècle*. Tome 1: 1898-1940; Jean HAMELIN, Tome 2: *De 1940 à nos jours*. Sous la direction de Nive Voisine. Montréal, Boréal Express, 1984. 504 et 425 p. 22,50\$ et 19,95\$

LOUIS ROUSSEAU  
Département de sciences religieuses  
Université du Québec à Montréal

Était-ce bien tout cela le catholicisme au Québec... et rien que cela? Voilà peut-être la première impression globale qui surgit en terminant la neuf-cent-vingt-neuvième page du troisième volume de l'*Histoire du catholicisme québécois*. Malgré toutes ses protestations initiales à la modestie, une synthèse historique donne presque toujours à voir un objet dont la taille réelle échappe à la conscience quotidienne des observateurs. Et lorsque les auteurs, sélectionnant dans une masse de faits ceux qui leur semblent les plus pertinents, nous donnent à voir une figure d'ensemble, celle-ci prend vite l'aspect du réel lui-même, tant le lecteur a besoin d'oublier l'artifice du simulacre que doit utiliser toute construction intellectuelle.

Nous avons grand besoin de cette synthèse d'histoire du catholicisme. Il y a près de vingt ans l'éditeur Ryerson lançait à Toronto *A History of the Christian Church in Canada* en trois volumes, sous la direction de John Webster Grant. Cette synthèse de qualité révélait du coup la situation paradoxale de l'histoire religieuse au Québec. Notre société, si profondément marquée par la religion, ne disposait d'aucune oeuvre équivalente qui proposât une vue d'ensemble de l'évolution de cette dimension capitale de l'existence personnelle et collective. Le projet animé par Nive Voisine depuis quelques années et qui voit enfin le jour par la publication du volume portant sur le 20e siècle doit donc être salué comme un événement majeur de notre historiographie contemporaine.

La perspective retenue par Jean Hamelin et sa collaboratrice Nicole Gagnon nous éloigne heureusement de l'histoire ecclésiastique pour se situer dans le mouvement actuel de l'histoire sociale. Les auteurs se sont donné le défi de proposer une «histoire totale de la société québécoise (...) saisie «par le pied» de l'institution ecclésiastique» (I: 9). Et leur réalisation, malgré les carences graves des sources archivistiques et l'absence non moins inquiétante des études monographiques, suit d'assez près le programme initial, bien servi par un usage intelligent de textes encadrés et de documents iconographiques pour lesquels il faut féliciter l'éditeur.

Le premier tome commence par camper la situation générale du catholicisme québécois à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, permettant ainsi au lecteur qui n'aura pas lu le volume précédent de situer l'Église sur la scène romaine, canadienne et québécoise, au moment où commence à être enregistré le choc du rétrécissement inéluctable de l'Amérique française et où le Québec entre dans l'âge industriel en faisant «un choix de quêteux: investir une Église, dont la principale richesse repose sur le bénévolat de ses clercs et la force, sur la discipline de ses membres, de la mission de jeter les bases d'un pays» (I: 57).

L'effondrement du rêve de la nation canadienne catholique apparaît à l'analyse des archives Bégin dont tire parti le premier chapitre. Pour Rome et le parti de Laurier le catholicisme du 20<sup>e</sup> siècle obéira à la logique canadienne et non à celle de la culture française. La bataille des sièges épiscopaux et la crise des écoles séparées montrent bien que l'ancien domaine est en voie de se rétrécir aux frontières du Québec. Le personnel ecclésiastique se caractérise quant à lui par son augmentation soutenue, une formation minimale et des rôles sociaux de plus en plus étendus qu'il commence à exporter en pays étrangers. Nous ne savons toujours presque rien sur ses motivations profondes et sa quête spirituelle au terme du deuxième chapitre.

Aux défis nouveaux posés par son contrôle de l'acculturation (*Instaurare omnia in Christo*) l'Église répond par une stratégie officielle de rejet de la modernité dénoncée par Rome, de conquête de l'élite grâce à la création de cercles d'étude et de récupération des masses par l'action sociale, de nouvelles campagnes de tempérance, le déploiement d'une presse catholique, la confessionnalisation lente du syndicalisme et le mouvement des retraites fermées. On aimerait savoir si cet accroissement de la stimulation religieuse et du contrôle idéologique reposait sur une effervescence nouvelle des croyants.

L'épiscopat trace une frontière étroite au domaine d'intervention des États et engage toutes ses forces dans la reproduction des institutions: éducation, assistance sociale et réseau paroissial. Pour soutenir le développement de ces institutions il se méfie des timides tentatives d'aide de l'État provincial et compte sur un extraordinaire réseau d'échanges économiques qu'il contrôle et qui obéit aux anciennes règles de la solidarité charitable. «On fonde quand on a du personnel pour fonder», sans égard aux finances (I: 268). Jusqu'aux années trente le modèle directeur dominant reste celui d'une société agricole plus morale, plus autochtone, avec des accommodements concrets pour l'industrialisation locale.

Restée à l'écart du nouveau nationalisme politique qui émerge au début du siècle, l'Église embarque à l'occasion de la question des écoles séparées de l'Ontario, mais son souci de ne pas déplaire aux politiciens

fédéraux et de ne pas voir conscrire ses jeunes religieux lors du premier conflit mondial l'amène à se compromettre pour l'Angleterre, ce qui provoque une baisse de prestige pour les chefs d'Église. Dans l'après-guerre le nationalisme se fait culturel et on assiste, avec Groulx, à une véritable invention symbolique de la Nation canadienne-française dont le caractère foncièrement confessionnel («la foi, sauvegarde de la culture») fonde la position centrale de l'Église, âme de la Nation. Mais pourtant ce Grand Corps culturel connaît des lézardes dans ses moeurs, ses modes de vie traditionnels et son institution familiale que l'on s'efforce maintenant de colmater par la création d'organisations de résistance telles que la Ligue des bonnes moeurs, la Ligue du dimanche et celle du cinéma, la Ligue féminine. A défaut d'études empiriques, le lecteur ne peut apprécier ni la gravité réelle des transformations ni l'impact de la riposte défensive.

Il fallait bien consacrer quelques pages à l'essentiel, c'est-à-dire à l'activité sacrale sur laquelle repose tout l'édifice religieux. Hamelin ne fait ici qu'ouvrir des pistes de recherche sur les débuts du renouveau liturgique qui introduira le «vrai» chant d'Église, le grégorien, et la communion fréquente à partir de sept ans. La pastorale paroissiale aurait peu changé, mais celle des masses connaît l'organisation de grands rassemblements publics: congrès eucharistiques et mariaux, culte du Sacré-Coeur populaire auprès des hommes, grands et petits pèlerinages, attraction continue vers les lieux de miracles. Si l'absence d'études sur la religiosité populaire urbaine explique le silence sur l'expérience religieuse vécue dans le nouveau cadre de la ville, on comprend mal, par contre, le silence à propos de l'univers mythique et rituel traditionnel qui demeure vivant, à la campagne, durant la période étudiée.

Les indicateurs économiques et sociaux ont suggéré de conclure le premier tome par une section consacrée aux années trente. La lutte à la misère a créé un état d'urgence qui soumet le réseau d'assistance publique géré par l'Église à des pressions insoutenables qui introduisent déjà les conditions objectives de l'action systématique de l'État un peu plus tard. Cette misère sert également de terreau pour la critique révolutionnaire. Cela provoque une guerre contre le communisme dont les Jésuites assument la direction en collaboration avec la police. Le renouveau religieux allant souvent de pair avec les crises de société, prend la forme de la spiritualité austère du Père Lacouture que rejettera l'épiscopat. Il fallait pourtant transformer la communication et les années trente marquent le début de l'utilisation de la radio par l'Église et les premières tentatives de sortir d'une catéchèse de la «mémorisation». Par ailleurs la stratégie voulant reconverter les anciens mouvements de piété en mouvements d'action catholique connaît l'échec, de même qu'apparaît déjà l'impasse du syndicalisme catholique sous la tutelle des aumôniers. L'armée jésuite est omniprésente, mais l'espoir est ail-

leurs, dans un modèle reconnaissant plus d'autonomie au profane. Les héros dominicains se préparent déjà en coulisse.

Le deuxième tome s'ouvre sur l'image d'une accélération brutale de la dislocation sociale provoquée par la guerre. Au sommet de la hiérarchie l'appel aux armes lancé par le cardinal Villeneuve met en cause son leadership parmi les autres évêques et antagonise le réflexe anti-britannique de la population. A Montréal arrive un évêque ni nationaliste ni ultramontain, Mgr Charbonneau, qui se retrouvera isolé au sein de l'épiscopat quelques années plus tard et perdra au surplus l'appui de Rome qui espérait en faire l'acteur central de sa politique de canadianisation de l'Église québécoise. Dans l'après-guerre on ne peut que constater l'avortement du projet libéral de réforme et l'épuisement de l'ancienne unité sociale. L'institution catholique poursuit la formalisation de son propre appareil par la mise en place de l'organisme de concertation qu'est la Conférence catholique canadienne et la naissance graduelle des commissions de l'Assemblée des évêques du Québec.

Mais la pratique religieuse donne des raisons d'alarmes qui suscitent les premières remises en question de la pastorale traditionnelle mal adaptée à la culture urbaine. Les agents de changement se sont renouvelés au sein de l'Église et disposent maintenant d'une meilleure connaissance des processus sociaux qui va de pair avec une attitude plus pragmatique. Les syndiqués commencent à trouver dans la Commission sacerdotale d'études sociales un appui à leurs revendications économiques et juridiques, ce qui inquiète tout autant les milieux patronaux que gouvernementaux. Se constitue alors un nouveau milieu formé de clercs et de laïcs qui vont graduellement définir une position progressiste qui s'écarte du conservatisme dominant l'épiscopat et constituer la tête chercheuse de la société qui légitimera toutes les étapes du long processus des réformes jusqu'au milieu des années soixante.

La droite s'impose pourtant encore dans les années cinquante. Asbestos n'avait été qu'un désaccord stratégique accidentel entre le gouvernement et la hiérarchie (contre l'interprétation de David et Maheu). Celle-ci entend tout faire pour ne rien relâcher du contrôle clérical de la socialisation et de l'acculturation. Les mass média se posent en rival dangereux, de même d'ailleurs que l'étatisation graduelle de l'assistance sociale. Contre l'émancipation des masses urbaines on lance de nouvelles croisades: tempérance, pureté, chapelet en famille, sainteté du mariage. Mais les efforts de censure ne réussissent pas à arrêter le changement. Le clergé qui devait animer les fidèles agit comme «une fonction publique gestionnaire du sacré, hiérarchisée et salariée [dont] 60% des effectifs oeuvrent en dehors» des paroisses (II: 165). Du côté des communautés religieuses dont les effectifs iront croissants jusqu'en 1961, on se retrouve de plus en plus coincé entre les clercs et les laïcs qui aspirent à la reconnaissance de leur présence dans le monde

de l'éducation et celui de l'assistance sociale. Les «Pères» réagissent plus vite au changement et l'élan vient tout particulièrement des Dominicains moins liés aux institutions confessionnelles. Durant cette période la poussée missionnaire québécoise à l'étranger continue et se réoriente vers l'Amérique latine, sans pourtant mettre encore en cause son modèle ethnocentriste.

La vraie rupture dans l'histoire du catholicisme québécois se produit au début des années soixante. L'appel au Concile lancé par Jean XXIII (1959) va à la fois légitimer toutes les esquisses de réformes entreprises, provoquer la conversion du cardinal Léger qui imposera un leadership trouvant des échos favorables dans la nouvelle intelligentsia, et stimuler l'élaboration de modèles pastoraux plus communautaires, une transformation radicale du message religieux véhiculé par la prédication, la liturgie, la catéchèse des enfants et des adultes. Toute occupée par la réforme interne de ses manières de penser et de faire, la hiérarchie s'absente des dossiers de réforme nationale qui s'organisent autour de l'État québécois. Dans la montée de la laïcisation des institutions publiques les évêques ne réussirent à préserver de l'ancien modèle centenaire que la domination de l'école catholique dans le nouveau système scolaire public. Pour ce faire elle piégera l'État en adoptant la nouvelle idéologie libérale: ce n'est plus sur la base ultramontaine des droits de l'Église sur l'éducation, mais sur celle du droit des personnes à une éducation religieuse que se signe le grand compromis historique de janvier 1964. «Au moment où s'achève le Concile et s'essoufle la Révolution tranquille, la religiosité demeure, bien sûr, vivace. Mais l'Église n'est plus un agent totalisateur de l'organisation sociale. La société baigne désormais dans une atmosphère désacralisée» (II: 267).

Les deux derniers chapitres qui conduisent de 1965 à aujourd'hui trahissent une évidente difficulté à maintenir la distance entre l'historien et son objet. La dynamique de la réforme catholique si radicale continue à se développer jusqu'au début des années soixante-dix et à provoquer une crise générale des institutions et des mentalités. Jamais sans doute dans toute l'histoire du christianisme une transformation d'une pareille importance n'aura été tentée à un pareil rythme: redéfinition du message religieux d'où l'on veut expurger tout magisme sacramentel, tout dogmatisme; redéfinition des rôles pastoraux et cléricaux qui sèment le désarroi tant dans le clergé séculier que régulier, effondrement de la pratique religieuse coutumière, saignée des éléments réformateurs déçus par l'impuissance à implanter le nouveau modèle de communauté chrétienne rêvée par le rapport Dumont (1971), mais rejeté de fait par un épiscopat épuisé et une masse croyante qu'on a bousculée trop vite. C'est ainsi que l'historien passe la main au croyant pour esquisser l'image finale d'un petit peuple installé en plein désert. Le catholicisme québécois, comme forme historique totalisante, a vécu.

L'évaluation critique d'une pareille oeuvre de synthèse historique n'est pas chose aisée. Ce n'est pas le lieu ici de soulever une foule de détails discutables précisément parce que l'oeuvre fourmille d'interprétations à propos de faits dont on n'a qu'une connaissance très partielle dans l'état actuel de la recherche et que personne d'autre très souvent ne s'est attaqué aux mêmes questions. Les auteurs nous présentent une synthèse exploratoire qui ouvre un chantier. Il faudra attendre quelques décennies afin d'en vérifier la valeur. Mais on peut d'ores et déjà tenter d'en apprécier le point de vue.

Il ne fait pas de doute qu'il présente une sociologie de l'organisation religieuse et de sa position dans l'ensemble sociétal québécois. L'essentiel tient dans une description des transformations de l'appareil et du fonctionnement de ses sous-ensembles au sein de la société globale du 20<sup>e</sup> siècle. Le texte est donc en consonance avec le discours actuel des sciences humaines et trahit l'esprit pragmatique des historiens qui ne s'embarrassent guère des soucis théoriques de leurs collègues et fuient les guerres d'écoles. Il permet donc une première appropriation du catholicisme par le discours universitaire dominant, ce qui est un acquis essentiel.

Mais on ne peut s'empêcher de reconnaître dans cette architecture quelque chose comme le décalque «sociologisé» de l'ancienne ecclésiologie catholique qui décrivait l'Église précisément comme une organisation. Devons-nous être troublés par cette laïcisation d'un héritage théologique, qui transforme un discours normatif en catégories d'analyse? Certains le seront pour de mauvaises raisons: le travail scientifique devrait être coupé de la théologie. Ceux-là ignorent l'histoire des sciences humaines et de ses continuelles transpositions de registres conceptuels assez éloignés de la pureté des «coupures». D'autres y verront un problème de découpage d'objet. Le projet d'étudier une société religieuse en tant que société permet de mettre à jour une extraordinaire ossature organisationnelle qui préside à l'allocation de places au sein de rapports sociaux où se jouent une suite d'événements. L'effet est saisissant. Quel lecteur pourra terminer la lecture de ces neuf cents pages sans rester étourdi par la taille, la complexité et l'omniprésence du catholicisme québécois du 20<sup>e</sup> siècle?

Pourtant l'analyse de l'essentiel a été à peine esquissée. Les auteurs ont cherché, trouvé et décrit un immense Corps régi et régissant par ses codes et procédures beaucoup plus et beaucoup plus profondément que les autres centres de pouvoir. Mais, de leur propre aveu, ils ne se sont pas intéressés au système symbolique spécifique dotant cet organisme d'énergie, l'ensemble des mythes et des rituels fondant la complicité croyante et permettant l'expérience du sacré. Ce système symbolique au sein duquel prend forme le rapport au monde des acteurs historiques a été très complexe, soumis à des transformations mesurables dans la

moyenne et la longue durée par les diverses approches inventées par les historiens des mentalités. Il est évident qu'Hamelin et Gagnon ne pouvaient à eux seuls, en sept ans, produire un type d'historiographie quasi inexistant ici, surtout à propos du 20<sup>e</sup> siècle. Mais n'y avait-il rien à tirer, par exemple, de toute la documentation sur les histoires de vies ou sur la culture populaire déposée à l'Université Laval?

La lecture, rendue agréable par une qualité remarquable de la langue, se referme donc sur un paradoxe. Il semble possible de faire une histoire du catholicisme sans examiner à fond ce qui en fait une religion. Et pourtant la vie de ce grand organisme reposait finalement sur telle chose que le geste furtif de dévotion qu'ensemble et loin l'un de l'autre un prêtre refermant son bréviaire et sa paroissienne ouvrant son missel faisaient dans la plus parfaite complicité: embrasser, en fermant les yeux, la petite image de Thérèse de Lisieux; l'endroit du pouvoir dont il faudra bien un jour écrire l'histoire pour nous comprendre. Ce ne sera plus, peut-être, l'histoire du catholicisme. Il s'agira d'étudier la religion. Un autre regard, un autre simulacre.