

Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy

Respectivement professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme
à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval
et sociologue et doyen de la Faculté des sciences sociales, Université Laval

(1992)

“La vitalité paradoxale du catholicisme québécois”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, “La vitalité paradoxale du catholicisme québécois”. Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de MM. Gérard Daigle et Guy Rocher, *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*. Chapitre 20, pp. 575-606. Montréal : PUM., 1992, 812 pp.

M. Raymond Lemieux est professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. M. Jean-Paul Montminy était, au moment de la publication de cet article, sociologue et doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval.

[Autorisation formelle accordée par M. Raymond Lemieux le 26 février 2004.]

Raymond.Lemieux@fts.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5” x 11”)

Édition numérique réalisée le 9 octobre 2004 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Table des matières

Introduction

1. Qu'est-ce que la vitalité ?
 - a) *Institution et création*
 - b) *Le catholicisme comme culture primordiale des Québécois*
2. Tensions, enjeux, défis : l'universel et le communautaire
3. Indices de vitalité
 - a) *Dans l'histoire récente*
 - b) *Les nouveaux visages de l'Église-institution*

Conclusion

Bibliographie

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Les discours concernant le catholicisme québécois s'articulent communément autour de trois idées : l'affaïssement des pratiques et des appartenances traditionnelles : l'explosion observable *par ailleurs* d'un marché du sens élargi, et la distance, sinon la rupture, entre l'Église-institution et la masse des « croyants », a fortiori entre l'Église-institution et la quête de sens diffuse dans le reste de la société. Dans ce contexte, la critique des institutions ecclésiales n'est plus à faire tant elle est omniprésente à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église. Citons simplement en exemple cet extrait d'un document récent de l'Assemblée des évêques du Québec (1987, p. 451), qui en synthétise la question : « En bref, y lit on, l'Église n'est plus signifiante. Un fossé s'est creusé d'une part entre l'Institution-Église et ses propres membres, et d'autre part, entre l'Église et le monde ».

On pourrait analyser longuement cette perte de signifiante, et sans aucun doute est-il important de le faire : elle nous informe précieusement sur la culture de base des Québécois, cette *culture primordiale* qui a été façonnée, pendant un temps important de leur histoire, par une institution catholique dominante et parfois triomphante. Cette institution, quoiqu'elle reste la

référence de base de 85% des Québécois quand il s'agit de dire leur identité religieuse, ne semble plus être en mesure d'affirmer sa crédibilité dans le monde contemporain. L'image de l'Église véhiculée par les mass media et les conversations courantes, si l'on excepte l'épiphanie ponctuelle qu'a représentée la visite pontificale de 1984, est plus souvent qu'autrement négative. Ce sont les évêques eux-mêmes, encore une fois, qui en font le constat dans le document précité. Les exemples d'une telle mise en cause de la crédibilité ecclésiale ont d'ailleurs été courants au cours de l'année 1990 : de l'exploitation des scandales sexuels terre-neuviens jusqu'à la dénonciation de la position historique des Sulpiciens par rapport aux Amérindiens de Kanasatake. Le mot « religion » lui-même, naturellement associé au catholicisme par les Québécois, est devenu une sorte de repoussoir, évoquant les arguments dits d'autorité et l'imposition plus ou moins subtile d'un mode de pensée impérialiste.

Comment parler, dans ces conditions, d'une *vitalité* du catholicisme ? N'est-ce pas encore une fois forcer les choses ? Manier gratuitement le paradoxe ? Pourtant, pour qui y regarde de près, les indices de vitalité existent. Reste à apprendre à les voir et, surtout, à en saisir la portée. Le catholicisme, comme toute réalité sociale, est un univers complexe qui supporte mal les jugements globaux et définitifs. Là où il semble moribond, il peut susciter des mobilisations remarquables : là où on le dit monolithique, il présente des facettes multiples au regard attentif : là où on le dit sans force politique, il s'avère un adversaire dangereux pour qui s'y frotte : là où on le dit insignifiant, il reste un réservoir de significations *ultimes* pour ceux qui s'y réfèrent spontanément, et pour bien d'autres aussi.

Avant de tenter de tirer au clair ce qu'il en est véritablement, sans doute est-il bon d'explicitier ce que nous entendons par ce terme de « vitalité ». Nous proposerons donc une démarche en trois étapes. D'abord, nous tenterons d'élaborer une problématique d'analyse du catholicisme québécois qui nous permette de sortir des *lieux communs* énoncés au départ et de chercher, pour une fois, non pas les indices de mort mais les indices de vie d'un phénomène qui, si l'on en croit ses critiques, n'en finit pas de mourir. Ensuite, nous tenterons d'analyser succinctement les principales tensions, les enjeux et les défis qui rendent le catholicisme, qu'on le veuille ou non, partie prenante des conjonctures sociales importantes du Québec en cette fin de siècle. Enfin, nous illustrerons ce propos par J'analyse rapide d'un certain nombre d'indices de vitalité de ce catholicisme, indices paradoxaux bien souvent, mais néanmoins significatifs. Toute vie n'est-elle pas faite de paradoxes ?

1. Qu'est-ce que la vitalité ?

[Retour à la table des matières](#)

La question de la vitalité religieuse au Québec intrigue les chercheurs depuis plusieurs années. Alors même que les idéologies dominantes issues de la Révolution tranquille concluaient tranquillement à la mort du religieux, ces chercheurs étaient frappés par des phénomènes de mobilisation paradoxaux, sinon marginaux : la « guerre des catéchismes » de la fin des années soixante, le mouvement « communautaire » du début des années soixante-dix, le mouvement « charismatique » de la fin de cette même décennie, le mouvement néo-catéchuménal, le renouveau conjugal, le télévangélisme des années quatre-vingt... Ce n'est certes pas un effet du hasard si presque toutes les recherches des quinze dernières années ont porté sur ces types de mobilisations religieuses, auxquelles il faut évidemment ajouter celles qui germent carrément en dehors de l'Église, beaucoup plus nombreuses encore : spiritualités alternatives, sectes, mouvements gnostiques, groupes de croissance spirituelle, Nouvel Âge, etc. Ces « nouveaux mouvements religieux », malgré leur marginalité statistique (ils atteignent de 2% à 5% de la population), brisent l'image conventionnelle d'un Québec de conformité qui, après avoir supporté le mythe de l'unanimité religieuse traditionnelle, supporterait désormais celui d'une désaffection générale appelée « sécularisation ».

Certes, ces mobilisations récursives sont des indices primaires d'une vitalité religieuse paradoxale. Ils indiquent et traduisent *l'exaspération de la quête de sens* propre à une culture dont les régulations sociales dominantes et centralisées ne se font plus du lieu du sens mais du seul lieu de la performance individualisée, comme pourrait le montrer, par exemple, l'analyse du système scolaire. Ce syndrome, d'ailleurs, n'est pas seulement québécois, mais bien occidental. Jamais en Occident, depuis l'Empire romain, n'y a-t-il eu tant d'offres religieuses que depuis cet effondrement des « grands récitatifs » qui, selon Lyotard (1979), marque l'entrée dans la postmodernité.

a) Institution et création

[Retour à la table des matières](#)

Considérant ce contexte, on peut penser que le catholicisme représente une offre religieuse parmi d'autres, une de ces vitrines du sens qui s'ouvrent au badaud déambulant dans le supermarché du sens. Mais ce qui a du sens in vitro, parce qu'une vitrine consiste à présenter un objet dans une logique et un environnement qui le mettent en valeur, n'a pas nécessairement de sens in vivo. Ou du moins ne le fait-il pas de la même façon. L'objet acheté, après avoir été contemplé en vitrine, va trouver une autre fonction dans la vie courante, une valeur nouvelle, probablement moins ostentatoire mais plus utile. Peut-être alors se présentera-t-il dépouillé de son aura de rêve et de mystère. Il sera, en quelque sorte, réinvesti de sens, réassumé et réapproprié en fonction d'un autre contexte qui lui donnera, quoi qu'il en soit, sa valeur « vitale ».

Or, cette valeur vitale est assurément beaucoup plus complexe à mesurer que la valeur de vitrine. Elle n'est jamais réductible à un seul paramètre, ni à une mise en scène particulière, mais sous-entend tout un ensemble de facteurs. Cela est vrai pour la vie religieuse comme pour tout élément de vie sociale. On ne peut en réduire le sens à celui d'une de ses manifestations, et encore moins à une manifestation dont le critère de choix premier est la visibilité. Déjà, Le Bras (1956, p. 561) le remarquait : « la pratique, avance-t-il, est loin de révéler toute la vitalité religieuse d'une nation, d'une paroisse ou d'un individu ». Elle n'est qu'un facteur parmi d'autres d'une vitalité qu'il faut trouver ailleurs, si réellement elle existe.

Pour cerner davantage ce concept de vitalité qui, on le voit, ne se laisse pas saisir facilement, il faut élargir notre réflexion et chercher comment il fonctionne dans d'autres champs institutionnels que le champ religieux. Prenons comme première analogie le langage, puisqu'il existe, cela tombe sous le sens commun, des langues mortes et des langues vivantes, comme il existe des religions mortes et des religions vivantes. La langue, d'ailleurs, est la première institution de toute société : elle fournit les codes fondamentaux, la loi première qui y rend possible la communication. La langue peut être contenue tout entière dans un dictionnaire et une grammaire, mais certes cela n'en fait pas une langue vivante. Qu'est-ce qui fait qu'une langue est vivante ? Le fait, très simple théoriquement mais éminemment complexe dans la

pratique, que *des sujets y prennent appui pour créer*, chaque fois qu'ils parlent, chaque fois qu'ils *interlocutent*, de nouveaux espaces de coexistence.

Personne ne met en cause l'importance de la langue pour la qualité de la vie quotidienne. Celui qui ne respecte pas la langue, on le sait, risque d'être incapable de se faire comprendre. Le non-respect de la langue, ou pire, sa méconnaissance, est un handicap dans tout effort de constitution de relations sociales efficaces. Le respect de l'institution-langue, à l'inverse, est la condition première d'une communication effective. Ce sont les entreprises elles-mêmes, désormais, qui organisent pour leurs cadres des sessions de formation à la maîtrise de la langue, dans nos sociétés libérales avancées... Pourtant, ce n'est pas dans la *conformité* aux lois et aux codes de la langue que réside la vitalité de celle-ci. C'est ailleurs, dans sa *capacité de porter au monde autre chose qu'elle même*, c'est-à-dire le désir des sujets qui parlent, désir qui n'est rien d'autre que celui de communiquer, de créer un espace original de coexistence avec d'autres sujets parlants.

La vitalité d'une langue, ainsi, tient de sa capacité à laisser des sujets parler à travers elle. Or, pour cela, le sujet parlant ne cesse de *transgresser* la langue : constamment, il lui fait dire autre chose que ce dont le dictionnaire rend compte. Il en module les significations pour y inscrire la richesse inédite de ce qui fait sa propre expérience du monde, expérience irréductible à quelqu'autre que ce soit, a fortiori à celles qu'a déjà codifiées l'institution-langue, ce « trésor déposé par l'exercice de la parole » de générations d'être parlants (Saussure, 1925, p. 30). S'il y a un paradoxe dans la langue, c'est bien le suivant : mieux on la connaît, plus on la respecte, mieux on est en mesure de la transgresser efficacement, c'est-à-dire de lui faire dire l'inédit et de lui faire porter l'expérience la plus profonde de la subjectivité. C'est bien là ce que vit le sujet parlant, comme le poète, comme tout créateur : des transactions constantes entre ce qui fait pour lui institution, la langue, et sa position subjectale par rapport au monde, c'est-à-dire son désir. Mais qui dit transaction, qui dit même tension, ne dit pas rupture. Quand il y a rupture entre l'institution et le sujet, c'est qu'on est en présence d'une pathologie, celle d'une institution devenue comateuse, ou celle d'un sujet devenu délirant.

Certes, l'institution-langue contrôle : elle ne permet pas de *tout* dire : elle limite l'expression du monde à une certaine expérience culturelle de ce dernier, tout comme un instrument de musique, dans un autre ordre de création, limite les possibilités du musicien. Ce dernier aura beau être le plus grand virtuose, il ne jouera jamais du piano avec un violon ! Mais *en limitant, elle rend possible l'inédit*. S'il est vraiment musicien, on entendra de son violon du jamais entendu. Et on voudra l'écouter, encore et encore. L'instrument de musique n'a de valeur que parce qu'il est possible d'en jouer, de même qu'on ne peut penser la vitalité d'une langue sans évoquer les paroles qui en émergent. Paroles et jeu se présentent alors comme une dialectique constante,

nécessaire, entre l'institution-langue ou l'institution-instrument et des sujets qui y investissent leur désir de communiquer, c'est-à-dire de créer de nouveaux espaces de coexistence. Une langue vivante est une langue qui sert de support à la création linguistique des sujets. Une langue morte en est une qui ne le fait plus.

N'en serait-il pas ainsi de l'institution religieuse ? Ne peut-on faire la « thanatologie d'un mouvement sacré » (Zylberberg et Montminy, 1984), comme on peut dresser l'acte de décès d'une langue ou de tout autre organisme ? La vitalité d'une religion, ou d'une institution religieuse, ainsi, se mesurerait à sa *capacité de supporter une créativité religieuse réelle, observable et faisant trace dans la société*. Elle nous éloigne d'autant, bien sûr, des pratiques conventionnelles, conformistes ou légalistes qui, par essence, sont trompeuses.

Or, qu'en est-il de l'institution « catholique » ?

b) Le catholicisme comme culture primordiale des Québécois

[Retour à la table des matières](#)

Tout d'abord, il faut tenir compte d'une distinction élémentaire (et ce sont les évêques eux-mêmes qui, désormais, la proposent), mais dont les termes sont loin d'être évidents, entre *l'Église québécoise* et le *catholicisme québécois*. Or, dans les deux cas, on est en présence de réalités *instituées*.

Dans le premier, il s'agit de l'Église-institution, avec ses dogmes, ses discours autorisés, ses représentants autorisés, ses agents prêtres ou laïcs, ses représentations du monde et ses croyances, ses traditions, ses fidèles, ses transformations historiques et, bien sûr, ses problèmes : qu'est-ce que la *fidélité* ? Comment assurer que ceux qui parlent ou prétendent parler au nom de l'Église le font en respectant l'intégrité (sinon l'intégralité) de sa réalité ? Qui est l'Église, une fois assumée sa dimension théologique ouverte à l'universalité, dans le concret des solidarités humaines ? Quelle commune mesure y a-t-il entre un chrétien engagé dans le noyau d'une équipe pastorale, par exemple, et le chrétien « dormant » qui a été baptisé, a reçu une éducation religieuse de base, s'est peut-être marié à l'église (au moins lors de son premier mariage) mais a arrêté là toute participation ? Ainsi, sur ce plan, les

grandes questions ecclésiologiques se transmutent vite en une question sociologique de base : *qui* est l'Église ?

Quoi qu'il en soit de la recevabilité théologique de cette question (ce dont nous ne débattons Pas ici), le second cas se présente d'une manière encore plus complexe. Le catholicisme, au Québec, est une *question de culture* (Lemieux, 1990), avant même d'être une question proprement ecclésiale. Il est une *institution culturelle*, avant d'être une institution ecclésiastique. Qu'est-ce qu'une *institution*, en effet, sinon l'ensemble des codes, des règles, implicites ou explicites, qui permettent à un groupe de tenir ensemble, de recevoir une identité qui lui est propre, d'être ainsi reconnu par les autres (ceux qui ne lui appartiennent pas) et de se reconnaître lui-même comme inscrit dans un environnement. Bref, que veut-dire le mot « institution » sinon un *ensemble de codes*, socialement construits et socialement établis, *constitutifs de sens* ? (Hiernaux, 1973, p. 176). Qu'est-ce qu'une institution, sinon toute forme d'organisation sociale « qui implique un accord mutuel sur un ensemble de valeurs traditionnelles qui rassemblent les êtres humains » (Malinowski, 1968, p. 38) ?

En quoi le catholicisme québécois est-il une question de culture ? En ce que, précisément, au-delà de la chute des pratiques et de l'inconsistance des solidarités avec l'Église-institution, il représente la *référence identificatoire* de dernière ligne de la très grande majorité des Québécois.

Et en cela, nous le verrons, il reste une institution culturelle primordiale.

On peut faire trois observations majeures pour appuyer cette proposition. Qu'on nous permette d'en faire état ici rapidement.

La quasi-totalité des Québécois continuent d'utiliser les rituels de passage proposés par l'Église pour ponctuer ou souligner les moments forts de leur vie personnelle et collective. Presque tous les enfants qui naissent de souche québécoise sont baptisés, même si, désormais, environ le tiers d'entre eux naissent hors du cadre légal (a fortiori ecclésial) du mariage (Cauchon, 1989) : presque tous, également, passent par l'église à l'occasion de la mort (on évalue à moins de 10%, dans la région de Québec, ceux qui ne le font pas). Entre les deux, la très grande majorité continuent également d'utiliser les rites de passages ecclésiaux. En 1988, on a compté pour l'ensemble du Québec 24 440 mariages religieux pour 9020 mariages civils. Dans le même temps, pour une population parentale dont les taux de pratique dominicale se situent autour de 20%, 85% de ceux qui inscrivent des enfants au primaire demandent l'enseignement religieux.

Certes, on conviendra facilement que ces chiffres ne signifient pas grand-chose. Pourtant, il ne faut pas non plus les dédaigner. En ce qui concerne les

rites de passage, le mariage surtout, il s'agit bien d'une inscription sociale qui n'est pas subie comme un vestige folklorique mais qui est demandée avec insistance par beaucoup de ceux qui y ont recours, alors même qu'ils ne présentent pas d'autres garanties de solidarité ecclésiale et qu'ils pratiquent, phénomène désormais généralisé, la cohabitation souvent depuis plusieurs années. À l'évidence, il s'agit moins pour eux de participer à la vie de l'Église que *d'inscrire un état de fait dans une tradition*, même si cette dernière n'encadre plus la vie quotidienne. Sans doute pourrait-on parler, selon Voyé (1987, p. 259) qui a repéré de semblables phénomènes en Belgique, de « tentative de maîtrise symbolique des liens précaires », dans un acte où non seulement le couple, mais toute une parenté ascendante et collatérale, un réseau complexe d'amis et de proches sont appelés à venir légitimer, selon un mode plus ou moins grandiose, ce qui s'affirme comme une volonté de pérennité et une inscription sociale effective.

En ce qui concerne l'enseignement religieux - dont on doit reconnaître par ailleurs le statut ambigu au Québec - les explications sont plus complexes. Encore ici, on est en présence non seulement d'un comportement conformiste mais d'une véritable *demande*. Quel est le sens de cette *pratique religieuse scolaire* qui représente, pour bien des parents, la seule pratique religieuse effective ? Pour répondre à cette question il faut chercher, comme l'a fait Milot (1989), dans les motivations de ces derniers. Les parents tiennent à l'enseignement religieux catholique. Ils y tiennent parce que la religion est pour eux un *héritage familial*.

Ils veulent *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* à leur tour. Devant la fragilité de la vie, la religion représente ainsi un ensemble d'« états fondamentaux de l'existence » qu'il serait risqué d'oublier, encore plus de renier, parce qu'on ne sait jamais quand le besoin d'y recourir pourra se faire sentir.

En bref, dans les deux cas, il s'agit bien d'une quête de légitimité dans une société où les identités sont devenues éphémères (Rémy, Voyé et Servais, 1982). Le catholicisme est bien, encore aujourd'hui, un outil privilégié d'appropriation symbolique de la culture. Il est un élément de la *personnalité modale* québécoise, tel que Moreux le décrivait en 1969 et en 1982, La famille, malgré son éclatement, reste elle aussi l'agent de socialisation majeur de cette culture religieuse. Dans la référence catholique cependant, ce ne sont pas les mots d'ordre et les orientations concrètes qui sont recherchés. Au contraire, plusieurs des témoignages recueillis indiquent que de remettre 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, dont celle du « bourrage de crâne », attribuées à la religion d'autrefois.

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 du 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 » (Milot, 1989, p. 174).

La deuxième observation, c'est que dans ce catholicisme culturel, il n'y a plus d'unanimité des représentations du monde. On s'entend facilement, désormais, pour reconnaître l'éclatement des univers religieux contemporains. Au Québec, le récent livre de Bibby (1988) en a répandu la conviction en reprenant dans son titre l'expression *religion à la carte*, déjà bien connue aux États-Unis. Cet éclatement des univers religieux n'est pas seulement celui des groupes et des institutions. C'est aussi la dispersion des représentations et des croyances. Dans la recherche menée par le Groupe de recherche en sciences de la religion de l'Université Laval, depuis cinq ans, cette dispersion apparaît clairement. Même chez les catholiques pratiquants, le champ des croyances est désormais colonisé par une foule de représentations des plus diverses provenances.

Ainsi, à côté des croyances *traditionnelles*, qui continuent d'avoir leur place (Dieu, Marie, les saints, la grâce, la Providence, les sacrements, l'Église, etc.), on trouvera des croyances de type *cosmique*, faisant intervenir un ordre du monde immanent, nécessaire et totalisant, ordre pouvant incorporer tout autant l'existence d'extraterrestres que celle de *forces* régénératrices inscrites dans la matière et, surtout, le fait que le *destin* de chacun, comme celui de l'univers, est inscrit quelque part, soit dans une volonté extérieure, soit dans un ordre des choses. On trouvera aussi, dans le prolongement de cet ordre cosmique, des croyances renvoyant à la *force intime du « moi »*, un moi sublimé et parfois réifié, capable de s'élever au-dessus des contingences de l'histoire, voire parcelle de divinité cosmique. Enfin on trouvera, moins populaires il est vrai, des croyances de type *social*, proposant comme solutions aux problèmes du monde des valeurs incontournables qui peuvent prendre nom l'amour, la paix, la justice, ou inversement la force du mal, la lutte sociale, mais quelquefois aussi la raison, le progrès, l'intelligence, toutes réalités susceptibles de « sauver » un monde humain trop fragile.

Ce qui nous intéresse ici est moins la structure de cet univers éclaté que son influence sur la culture catholique elle-même. Prenons un exemple : pour bien des Québécois, actuellement, l'idée de réincarnation, importée de traditions orientales et classable parmi les croyances cosmiques (mais acceptée, si l'on en croit des enquêtes encore partielles, par environ 25% de la population), *fait partie du patrimoine catholique*. Qu'est-ce à dire ? Simplement que pour ces « croyants », parce que cette idée de réincarnation fait partie de ces idées vraisemblables qui circulent et qui sont véhiculées par des voies autorisées, tels les mass media, elle devient intégrable au corpus du vraisemblable qui leur permet de rajuster leur existence et qui a nom, pour eux, catholicisme, corpus également reçu, traditionnellement, par voie d'autorité.

Certains - et c'est là une position toute naturelle des représentants de l'Église-institution qui voient bien s'y profiler la désintégration des cohérences anciennes - jugeront incohérentes ces appropriations de croyances diverses par les mêmes individus. Certes, sans doute ont-ils raison : d'un point de vue rationnel et intellectuel, il est difficile de ne pas voir les contradictions entre la réincarnation et la résurrection. Mais pour l'« usager », il n'en va pas ainsi. Chaque élément du système de croyances personnelles qu'il adopte du marché général où il circule quotidiennement prend une place logique et fonctionnelle. Cette logique, bien sûr, est *affective* et non pas rationnelle. Elle est fondée sur son *expérience*, terme devenu désormais une référence clé de la vie individuelle.

Enfin, de la même façon que le catholicisme en tant que culture importe des croyances et des représentations du monde, il incorpore aussi des *valeurs*, tels la paix, la compassion, la tolérance, la liberté, le respect de soi et des autres, le respect de l'environnement, la réalisation de soi, le progrès, etc. Ces valeurs, en soi, ne sont pas propres à l'Église-institution. Dans certains cas, elles peuvent même être assez éloignées de sa tradition. Quoi qu'il en soit, elles forment, dans les sociétés contemporaines, le substrat d'un humanisme de bon aloi partageable, sinon partagé, universellement. Elles se présentent comme des voies de salut naturelles pour l'être humain de bonne volonté. Le catholicisme, comme culture primordiale, les intègre spontanément et pratiquement sans critique. Elles sont ainsi appelées à en soutenir les assises grâce à leur propre crédibilité.

En intégrant les valeurs jugées fondamentales pour l'avenir du monde, ce catholicisme ne se présente plus seulement comme une religion parmi d'autres : il devient le référent axial de l'appropriation de la culture. Il représente *l'entente nécessaire sur l'ensemble des valeurs capables de rassembler les êtres humains*. Aussi cesse-t-il de s'adresser aux seuls pratiquants et croyants pour interpeller tous et toutes, voire surtout les « distants ». Dans la même semaine, à l'automne 1989, nous avons pu entendre le responsable de pastorale d'un collège privé et le directeur 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 fondamentales qu'il véhicule « depuis toujours » sont celles de la tolérance, du service, de la discipline, de l'amour du travail, du respect de soi et des autres...

Il n'est pas question de juger ici de la vérité historique ni de la pertinence ecclésiologique de tels discours. Il s'agit plutôt de saisir leur fonction sociale. Ils permettent, en effet, l'établissement de ponts entre l'Église-institution et la culture séculière. Ce catholicisme, forme de *religion séculière* dans la mesure où l'on entend par cette expression une « *religiosification* de l'humanisme séculier » (Marty, 1976), est cependant ambigu. Il est créateur de culture, appelant la conscience humaine à dépasser ses enracinements locaux, l'esprit de clocher, pour chercher une appropriation élargie de la condition humaine. Mais en même temps, il ramène cette appropriation à une logique religieuse qui s'identifie sinon à un groupe particulier, du moins à un système de croyances. Il se veut aussi un mode important de diffusion de messages ecclésiaux dans le monde : mais en même temps, il fait de l'Église une réalité diffuse sans solidarité spécifique. Sans doute est-ce encore l'enseignement religieux scolaire qui manifeste le mieux cette ambiguïté. D'une part, la plupart de ses usagers ont beaucoup de peine à saisir la différence entre l'enseignement « moral et religieux catholique » et l'enseignement « moral », puisque les mêmes valeurs sont diffusées par l'un et par l'autre. D'autre part, il est constamment *en manque de communauté chrétienne*, puisque l'école, vitrine du monde elle aussi, ne peut, même avec la meilleure volonté, remplacer une telle communauté.

Le catholicisme culturel, à *la limite*, peut être un catholicisme sans Église, ou du moins celui d'une Église complètement diffuse dans la société, sans identité qui lui soit propre. Il est fait, alors, de pratiques et de croyances sans solidarités communautaires.

2. Tensions, enjeux, défis : l'universel et le communautaire

[Retour à la table des matières](#)

Si la vitalité d'une institution se mesure par les transactions qu'elle effectue avec son environnement, le catholicisme culturel, on le voit, représente déjà un ensemble de transactions de ce type. Celles-ci sont mal contrôlées, cependant. Quelque chose, en elles, échappe à l'Église-institution : elle y voit fondre ses frontières, son identité, son tissu humain spécifique. *Diffuse* dans la société, elle est présente partout, mais rarement voulue comme telle. Elle s'en trouve profondément remise en question, à quelque niveau qu'on tente d'en repérer la réalité ou qu'elle tente de se penser elle-même. Encore une fois, le document épiscopal cité au début de ce texte (Assemblée des Évêques du Québec, 1987, p. 452) l'explique, après avoir déploré l'anonymat, la massification et la faiblesse d'impact des institutions chrétiennes : « Autour du pôle institutionnel, l'enjeu à privilégier est de refaire le tissu ecclésial en multipliant les petits groupes ou petites communautés ».

C'est là le premier défi, le défi fondamental, qui s'adresse désormais à l'institution catholique : vivre et gérer cette *tension* entre l'universel et le communautaire, entre le diffus et le concentré, entre la *pluralité* de ses enracinements et son *identité* spécifique. Or cette tension, que traduit à sa façon le catholicisme culturel, il faut la voir comme une tension non seulement conjoncturelle - un problème d'adaptation au monde moderne, pour reprendre le vocabulaire qui est celui des gens d'Église depuis bientôt trente ans - mais une tension structurelle : elle est ce par quoi se définit la vie religieuse, où qu'on la trouve. En conséquence, il serait illusoire de penser que l'Église-institution puisse y échapper.

Le premier pôle, *l'universel*, représente le lieu d'une quête de sens fondamentale où les individus, renvoyés par ailleurs au chacun pour soi de la vie quotidienne, sont confrontés à *l'ultimate concern* de leur existence. La religion diffuse du catholicisme culturel, ainsi, n'est pas une religion de l'indifférence, comme on a tendance à le prétendre dans des jugements trop rapides. C'est une religion qui s'inscrit dans la dramatique de la vie humaine, aux moments cruciaux de l'existence, ces moments de passage où l'individu comme son *peer group* doivent redéfinir leurs solidarités, par exemple, à la suite de l'expérience de la mort, dans le vieillissement, dans la maladie, voire dans les

blocages de la vie économique ou affective. Elle n'est pas non plus une religion de la banalité : sans valeurs universelles auxquelles se raccrocher, aucune vie ne pourrait trouver de sens quand elle est confrontée à ses limites. On ne pourrait non plus la taxer de conformisme : chaque individu, au contraire, y est renvoyé à son aventure personnelle. Pas plus qu'on ne saurait la qualifier d'incohérence : il n'y a pas de quêtes folles, mais toute quête est un risque pris avec les rationalités dominantes, une traversée du monde révélant les contraintes d'une histoire particulière.

Dans le concret de l'existence, la religion séculière du catholicisme culturel est là pour répondre aux besoins vitaux : étayer une existence par ailleurs fragile, toujours menacée dans son équilibre, garantir la crédibilité des choix qu'on est appelé à faire. C'est pourquoi d'ailleurs on y tient tant, malgré le fait, qui peut sembler paradoxal mais ne l'est qu'en surface, qu'on n'a pas d'attachement particulier pour l'institution à laquelle on la rattache, qu'on manifeste même parfois de la méfiance vis-à-vis des entreprises ecclésiales de conversion, comme d'ailleurs envers tous les producteurs religieux quelque peu entreprenants. Encore ici, il s'agit de *maîtriser symboliquement le précaire*, et la meilleure façon de le faire n'est-elle pas *d'inscrire ses valeurs personnelles et ses choix dans une tradition*, c'est-à-dire dans un ordre symbolique qui a fait ses preuves, même si l'on en critique l'institutionnalisation actuelle, même si l'on en aménage les règles selon ses convenances personnelles ?

Dans le chacun pour soi, la vitrine catholique en est une parmi d'autres. Elle capte l'attention dans la mesure où elle semble répondre à des besoins. Pour cela, elle aura elle aussi la tentation de se faire clinquante. Mais quoi qu'il en soit, l'individu renvoyé à lui-même n'y prendra que ce qui semble lui convenir. Il en respectera certes la traditionnelle sagesse mais sera également sensible au discrédit ou aux fluctuations de l'opinion publique. Il n'hésitera que très peu, en tout cas, à s'attarder à d'autres vitrines si d'autres producteurs de sens lui semblent mieux répondre à ses préoccupations actuelles. C'est là le syndrome de la *religion à la carte*.

L'universel, notons-le, renvoie à *l'individuel*. Il s'agit bien, pour l'individu de se situer, de faire sa place, non pas dans un groupe, mais dans une *culture globale*. En conséquence, l'universel est aussi *pluriel*. À travers la référence qu'il y fait, chaque individu est renvoyé à son expérience propre et à son histoire particulière. Ce pluralisme des consciences - pluralisme des représentations du monde - n'est donc pas d'abord une question d'appartenance à des groupes différenciés, mais une question de modes d'accès différenciés à l'universel.

Cette dernière remarque a son importance. On a l'habitude, quand on considère l'éclatement des cultures religieuses au Québec, comme ailleurs en

Occident, de faire de cet éclatement une conséquence naturelle du multi-ethnisme. Pourtant, le phénomène du pluralisme, tel que nous venons de l'aborder, est beaucoup plus important que ce qui résulte des rencontres entre cultures ethniques. Au contraire, là où coexistent de véritables pluralités ethniques ou religieuses, par exemple entre les catholiques eux-mêmes quand ils proviennent de différentes souches (italiennes, canadiennes-françaises, irlandaises, etc.), les leaders des communautés sont les premiers à reconnaître, et souvent à déplorer, qu'il n'y ait que très peu de communications entre elles. S'il y a œcuménisme dans nos sociétés, celui-ci est beaucoup plus souvent le fait des représentants officiels des communautés établies que de la masse de ceux qui se réfèrent aux institutions religieuses. Ces représentants (par exemple les membres des clergés, les religieux, de même que les laïcs engagés dans l'action), se reconnaissent plus facilement entre eux des affinités de préoccupations, ce qui leur permet de surmonter les différences de leurs traditions, qu'ils ne s'en reconnaissent face à leurs coreligionnaires distants. Ne recevant que peu de solidarité de la part de ces derniers, ils ont tout naturellement tendance à faire front commun face à ce qui est pour eux danger commun : l'indifférence, la sécularisation, voire la violence d'un monde en manque de sens.

Comme le remarquaient déjà Berger et Luckmann (1967, p. 118), la force historique globale qui produit le pluralisme est moins l'obligation de la coexistence et la pratique de l'échange entre des groupes différenciés que « l'autonomisation progressive de secteurs sociaux qui échappent à la domination des significations et des institutions religieuses ». Cette sécularisation, en effet,

[...] comprend le pluralisme d'entrée de jeu, même s'il n'y avait pas jusqu'alors pluralité dans les attitudes religieuses institutionnellement organisées, dès qu'apparaît un choix minimal entre ceux qui disent oui ou non à la tradition religieuse antérieurement dominante.

Ainsi compris, le pluralisme est une réalité de la vie quotidienne. Mais il est aussi, pour reprendre une expression du Conseil supérieur de l'éducation (1987, p. 3), « une réalité elle-même multiforme ». Il touche chaque individu dans sa vie de travail, dans sa vie familiale, sa consommation, ses loisirs, bref partout où, désormais, on est appelé à faire des choix quotidiens. Il amène chaque individu, dans ses choix personnels, à se définir comme un producteur autorisé de sens et à fonder ses choix en les rattachant plus ou moins clairement à une tradition. Dans cette pratique quotidienne, l'individu aura dès lors tendance à voir l'autre -celui dont la référence est différente - beaucoup plus comme un concurrent qui risque de le remettre en question s'il s'en approche trop, que comme un partenaire de dialogue.

Le multiculturalisme religieux, en Amérique, se traduit le plus souvent par la juxtaposition d'identités indifférentes les unes aux autres, formant des

groupes ou réseaux dont les institutions sont vouées au service de clientèles constamment renouvelées, soit par de nouvelles générations de migrants (ce qui est le cas, en général, du catholicisme américain), soit parce qu'elles apportent à ces institutions de nouvelles demandes d'une génération à l'autre.

Sans nier l'importance du phénomène des rencontres entre les sous-cultures religieuses là où elles existent, notamment encore une fois dans le monde scolaire où elles sont en quelque sorte forcées par l'enjeu éducatif de former le *citoyen*, quels que soient ses choix personnels, il faut considérer le pluralisme d'abord comme un phénomène endogène, et non pas exogène à la culture québécoise, phénomène qui se traduit en premier lieu par la distinction que nous avons établie entre le catholicisme de l'Église-institution et le catholicisme culturel, largement séculier. Ce phénomène est provoqué par l'accès des individus, quelle que soit leur origine ethnique, à des modèles et à des représentations du monde de plus en plus diversifiés. Les principaux diffuseurs de ce pluralisme ne sont pas les Églises ni les groupes religieux, même si ces derniers connaissent une efflorescence réelle, mais les mass media. Il atteint d'ailleurs tout autant les régions éloignées que les centres métropolitains. L'offre religieuse, ainsi, n'est pas une offre d'abord portée par des groupes particuliers, mais une offre adressée à chaque individu dès lors qu'il accède au village global structuré médiatiquement.

Le second pôle, le *communautaire*, représente le lieu de l'engagement et des solidarités effectives. Alors que le premier diffuse des valeurs universelles, celui-ci rend possible l'appropriation d'une identité institutionnelle. Paradoxalement, les lectures qu'on peut en faire sont beaucoup plus complexes qu'elles ne paraissent à première vue.

Certes, il faut le noter, l'Église-institution use et abuse du mot « communauté » depuis vingt ans. Toutes les paroisses, on le sait, sont devenues par la magie des mots des « communautés chrétiennes ». On y connaît constamment des flambées de mobilisation « communautaire » et l'Église universelle elle-même, dans sa réalité historique, a tendance à se proposer comme un modèle de communauté. En cela d'ailleurs sa propension langagière n'est pas très différente de celle du reste du monde. Ne parle-t-on pas désormais de communautés ethniques, de communautés urbaines, de communauté européenne, voire de communauté des nations ? À force d'être galvaudé, évidemment, le mot finit par perdre son sens. Mais cela n'est-il pas précisément un premier indice de difficulté ? Ne sublime-t-on pas, justement, ce qu'on est incapable de vivre ? N'en parle-t-on pas d'autant plus qu'il semble inaccessible ? L'emphase verbale n'est-elle pas le premier signe d'une réalité qui se présente comme une utopie ?

N'y a-t-il pas aussi dans cette recherche une certaine nostalgie ? Au Québec, le catholicisme s'est traditionnellement identifié à des structures de

communautés naturelles. La paroisse d'autrefois, par exemple, dans ses contours territoriaux, se donnait la fonction d'encadrer une telle communauté naturelle. Des hommes et des femmes, habitant un même territoire restreint, entretenant entre eux des relations personnalisées et quasi exclusives du fait de leur isolement relatif, bénéficiant de conditions de vie à peu près similaires, disposaient d'une *même expérience du monde*. Leur solidarité se définissait alors du lieu même de ces conditions de vie. Transgresser la loi commune, fondée sur le modèle familial représentant la première communauté naturelle, supposait la remise en cause radicale de cette solidarité. Dans la force même des contrôles sociaux à travers lesquels elle s'exerçait, celle-ci assurait en même temps la sécurité de tous et la stabilité de la culture. La religion, incarnée dans les institutions d'Église, venait alors donner une forme précise, de même qu'une légitimité élargie, à cette vie communautaire.

Nous ne voulons certes pas nous étendre ici sur l'analyse des structures communautaires traditionnelles du Canada français. Nous ne les évoquons que pour marquer le fait que la nostalgie du communautaire est bien vraisemblable. Mais une communauté, notons-le même si cela semble aller de soi, suppose le partage d'une réalité *commune*. Dans le modèle traditionnel que nous venons d'évoquer, cette réalité est *donnée*. Elle vient du sang, du rapport à l'environnement physique, du partage d'une même expérience de vie, d'une vision commune du monde, bref de la famille, de la terre, de la langue, de la religion, réalités que les discours cléricaux, quand ils dominaient, ont volontiers présentées comme les piliers de l'identité nationale. Or, dans une société urbanisée, dès lors que la ville suppose l'éclatement de ces solidarités primordiales pour l'apprentissage de relations fonctionnelles élargies, on ne peut évidemment plus parler ainsi. Les communautés sont remplacées par des réseaux multiples d'influence, de clientèle, d'amitié, de soutien, voire de partage. Ces réseaux, générateurs de solidarités partielles et éphémères, constituent une autre façon de faire société, non plus en diffusant des valeurs et des modèles de haut en bas mais en les explicitant « par ramification de proche en proche, sur le terrain » (Lemieux, 1986, p. 144). On ne peut donc parler désormais que de communautés *construites*, voire sélectives.

Or, c'est bien là le problème de la communauté qu'appellent de leurs vœux les leaders catholiques, celle à laquelle l'Église-institution cherche à s'identifier. Quelles fondations lui donner ? Comment en définir l'assise *commune* ?

La réponse la plus élémentaire à cette question, bien sûr, est que l'Église est une communauté *de foi*. Mais dès lors, qu'est-ce que la foi ? Se réduit-elle à *l'imaginaire chrétien*, tel que les cultures l'ont porté et transformé au cours de l'histoire, ou tel qu'il se propose dans une culture locale comme celle du Québec ? Quel type de solidarité suppose-t-elle ? Jusqu'à quel point peut-elle s'accommoder du pluralisme ? Bref, comment reconnaître la foi de l'autre,

dans la mesure où ses expressions, désormais, risquent d'être différentes des siennes propres ?

Cette tension, dans l'Église-institution, se traduit par la crainte viscérale de la *secte*. On sait en effet que cette dernière, si l'on reprend la typologie classique de Troelsch (1912), représente le type pur à l'opposé de la première. Alors que l'Église, visant l'universalité de son message et la rédemption de tous les êtres humains en Jésus-Christ exige, au sens strict, de ses adhérents des conditions juridiques minimales : être baptisé et ne pas apostasier officiellement, la seconde, cultivant *l'approfondissement d'expériences religieuses particulières*, réduit d'autant ses véritables fidèles à un nombre restreint d'élus. Le modèle sectaire, ainsi compris, sied très peu à une Église qui, précisément, se veut présente au monde. Pour elle, en effet, le salut en Jésus-Christ a été donné à tous les êtres humains, tous sont rachetés. Leurs erreurs, surtout qu'elles sont la plupart du temps aveugles, ne sauraient justifier un rejet hors de l'économie du salut. Au contraire, l'Église est faite pour accueillir l'errant et dispose même d'un sacrement spécifique à cet effet. Eue est société *de pécheurs et*, historiquement, elle a d'ailleurs toujours craint les sociétés de purs.

La problématique communautaire devient ainsi extrêmement complexe. Si la communauté chrétienne se veut sélective, cela veut dire qu'elle doit s'articuler sur une certaine expérience religieuse. Or cela n'en fait-il pas, littéralement, une secte ? Si, par ailleurs, elle choisit d'accueillir toute forme d'expérience et d'histoire humaine, que devient son identité propre ?

Depuis vingt ans, c'est-à-dire depuis l'apogée du mouvement des communautés de base au début des années soixante-dix, beaucoup d'expériences communautaires ont été faites et ont tenté d'élucider cette tension, devenue un véritable défi. Quand le regroupement de base des croyants, soit la paroisse, était territorial, le problème était clair : l'enjeu de la paroisse était de savoir accueillir en son sein la différence, c'est-à-dire essentiellement une question de hiérarchie sociale. Comment reconnaître au démuné, au pauvre, une place équivalente à celle du notable ? Cela est encore vrai, d'ailleurs, pour toutes les paroisses territoriales. Les communautés de base des années soixante-dix ont insisté sur la qualité de la vie religieuse, face à l'ensemble des pratiques conventionnelles des Québécois. Elles ont attiré en ce sens des personnes sensibles à la revitalisation de la parole, de l'échange, de l'esthétique liturgique, voire de l'engagement social. Ici comme ailleurs, elles ont été taxées d'élitisme, à tort ou à raison, dans leur volonté de « réinventer l'Église, réinventer la société » (Léger, 1976). Un autre type d'expérience communautaire est né de la flambée charismatique de la fin des années soixante-dix. Dans ce cas, il s'agissait d'accueillir, métaphore sublimée de l'autre, l'Esprit, dans une expérience parfois paroxystique de la solidarité communionnelle. Ce type de communauté n'avait plus rien d'élitiste. Au contraire, il a été souvent

taxé de populisme et, pour autant, d'occulter la conscience politique de ses participants (Monière et Gosselin, 1978). Dans beaucoup de milieux, au sein de l'Église comme à l'extérieur, on s'est ainsi gaussé de son caractère peu savant et de sa recherche de *communion émotionnelle*.

Dit trivialement, le problème fondamental de la communauté, c'est *d'en sortir*, c'est-à-dire de s'ouvrir à l'altérité. Autrement, quels que soient ses fondements, elle n'est qu'esprit de clocher, *Volksgeist*, renfermement dans la sublimation des traits communs. Cette question, encore une fois, n'est pas exclusive au catholicisme. N'est-elle pas au contraire un des traits dramatiques des civilisations contemporaines, là où « l'humanité se décline au pluriel », pour reprendre les termes de Finkielkraut (1987), quand « la chaleur maternelle du préjugé » continue de disputer son libre espace à la « pédagogie de la relativité » ?

Pour l'Église-institution, ce défi est constant. Si les groupes qu'elle encadre sont fondés sur *l'objectivité* d'un territoire, telle la paroisse par exemple, leur enjeu est de prendre distance par rapport aux caractéristiques socioculturelles dominantes de ce territoire pour accueillir l'autre dans sa *subjectivité*. Il s'agit alors de devenir capable d'intégrer le chômeur, le paumé, l'errant, le solitaire, le monoparental, le jeune ou le vieillard, non seulement en tant que catégories sociales résiduelles d'un ordre aléatoire, mais en tant que sujets humains porteurs d'une histoire qui leur est propre et dont le désarroi ne s'exprime pas seulement par la visibilité de la pauvreté matérielle ou de la déchéance socio-économique, mais bien plus profondément par l'impossible inscription dans l'ordre social valorisé des groupes dominants (Gauthier, 1988). Bref, ces hommes et ces femmes qui donnent visage fuyant à la caractéristique première des styles de vie urbains, la *mobilité*, et qui font toujours partie, notons le, de ceux qu'on ne voit jamais à la messe le dimanche...

Mais si les groupes intégrés à l'Église-institution se fondent sur la subjectivité partagée d'une quête de qualité, dans la liturgie, la parole, ou la culture d'expériences religieuses particulières, le défi est encore de se rendre capable d'accueillir l'autre, de se rendre sensible à l'objectivité des conditions sociales discriminantes du monde contemporain et de s'engager *dans le monde*.

Tel est, nous semble-t-il, le défi qui se présente au catholicisme contemporain, au Québec ¹, défi qui consiste essentiellement à tenir *en tension* les deux pôles de l'universel et du communautaire, comme l'exprime à son tour Dumont (1990, p. 88) :

¹ On lira sur ces propos les témoignages présentés par la revue *Communauté chrétienne* à l'occasion de son 251^e anniversaire (1987) de même que le numéro plus récent de cette revue, devenue magazine, intitulé *De la dé-mission à la mission* (1990).

En définitive, le destin de l'Église-institution dans la société québécoise actuelle, comme dans la civilisation contemporaine tout entière, n'est pas uniquement le souci du croyant : ce devrait être aussi celui de tout citoyen, croyant ou non, qui se veut participant d'une société ouverte, c'est-à-dire authentiquement humaine. Mais, pour cela, et à l'inverse, il faut que l'Église elle-même se réenracine profondément en notre sol, qu'elle ne soit pas qu'un simple écho du Vatican, qu'elle recouvre la singularité de la présence dans les enjeux de ce pays.

3. Indices de vitalité

[Retour à la table des matières](#)

Dans ce contexte, nous pouvons donc, sans apologie, parler d'indices de vitalité du catholicisme, cette réalité complexe qui est à la fois la référence à une institution précise, l'Église, et une dimension diffuse de la culture. Nous trouverons de ces indices chaque fois que de l'une à l'autre de ces instances s'exercent des influences et des appropriations, chaque fois par exemple que l'Église-institution est appelée à se redéfinir en intégrant de nouvelles dimensions de la culture, comme chaque fois que cette dernière véhicule, fût-ce en les altérant, des messages ecclésiaux. Bref, chaque fois que la tension décrite ci-haut se traduit en *créativité*.

Quel terrain pour la recherche empirique! Il nous est bien sûr impossible ici d'en rendre compte, même sommairement. Nous ne pourrions donc procéder que par des exemples.

a) Dans l'histoire récente

Le Canada français d'autrefois a connu un *catholicisme ethnique*, c'est-à-dire une situation d'identité entre l'appartenance religieuse et l'appartenance nationale des citoyens. Cette conjoncture, certes, a aussi été le fait d'une nationalité minorisée, *désappropriée des signifiants politiques de son identité*. La disparition des élites civiles à la Conquête a permis à l'Église-institution de se constituer véritablement en *Église nationale*, dans un regard constamment

tourné vers Rome, source de sa légitimité, et de porter au monde la notion même de nationalité canadienne-française. L'Église-institution, comme elle l'a fait ailleurs récemment ou le fait encore aujourd'hui dans d'autres sociétés à nationalité minorisée, telles la Pologne et l'Irlande, a fourni le langage, les signifiants et parfois les outils de l'identité nationale.

Or le Québec contemporain, comme chacun le sait, *s'est réapproprié les signifiants politiques de son identité*. Le catholicisme culturel qui prend aujourd'hui la place du catholicisme ethnique ne présente, à ce titre, aucune congruence nationale. Il diffuse plutôt des valeurs pérennes et universelles. Sa légitimité n'est plus Rome, mais bien le caractère universel, voire rationnellement évident (quoique toujours supra-étatique), de ses produits. Il inscrit le citoyen non plus dans une nation, mais dans le village global. L'Église-institution, on en conviendra, s'y trouve déplacée assez inconfortablement. Elle partage bien des idéaux de cette nouvelle culture, certes, mais ceux-ci, en même temps, lui échappent.

Au creux même de la crise que cette révolution culturelle a provoquée, on a pourtant pu observer une créativité paradoxale et par bien des côtés remarquable. Citons-en ici trois manifestations, trois *mobilisations* qui ont laissé des traces, malgré leur caractère éphémère, instituant dans l'Église des transactions directes avec la culture en voie d'éclatement : le mouvement catéchétique, le mouvement communautaire et le mouvement charismatique. Les deux derniers de ces « mouvements » ont déjà été évoqués dans ce texte. Nous n'en parlerons donc ici que très brièvement, en allant du plus récent au plus ancien.

Le mouvement charismatique, le dernier chronologiquement, dont la fin des années soixante-dix a marqué l'apogée, est né du pentecôtisme américain dont ses premiers leaders québécois ont importé l'inspiration. Il a introduit dans l'Église d'ici le goût de l'émotion religieuse, de l'intensité d'expérience accessible à tous et principalement aux laissés-pour-compte des réformes officielles, notamment liturgiques : les personnes âgées, les clercs minorisés, les religieux et religieuses désappropriés de leurs missions sociales traditionnelles (Zylberberg et Montminy, 1980). La nature même de cette « clientèle » révèle sa fonction sociocritique paradoxale : redonner une « parole », fût-elle glossolalique, à des catégories sociales qui en ont été dépourvues par l'évolution sociale et cela, dans une *effervescence symbolique* complètement inédite, allant jusqu'à la réappropriation du corps là où celui-ci, traditionnellement, avait été dénié, sinon dédaigné (Zylberberg et Montminy, 1981).

Le mouvement communautaire, de son côté, a connu ses moments les plus forts au début des années soixante-dix. Il est né dans la foulée des mobilisations contre-culturelles qui ont marqué l'Occident dans les années antérieures, hippies américains et communards de toute orientation, et s'est inspiré

également, source non négligeable, des expériences de *communautés de base* vécues par les Églises latino-américaines. Il a pris son essor là où la vie sociale était le plus profondément marquée par la dispersion des communautés naturelles, là où le catholicisme était devenu le plus perméable à la rationalité technique, c'est-à-dire dans les milieux urbains intellectualisés. Il y a traduit à sa façon, et parfois canalisé, l'insatisfaction ressentie par beaucoup devant les réponses de l'institution catholique aux aspirations de fidèles devenus distants, et le vide éprouvé par ces mêmes personnes dans une société jugée absurde. La critique ecclésiale s'y est alliée à la critique sociale. Le mouvement s'est certes essoufflé après une dizaine d'années. Mais il a indubitablement laissé à l'Église-institution un héritage important : tout d'abord la *préoccupation* communautaire, la conscience que la communauté ne va pas de soi, qu'il faut la construire, et que la célébration, le partage, l'éducation et l'engagement sont des réalités interdépendantes, toutes nécessaires à la vitalité de l'institution (Robillard, 1990).

Constitué dans la foulée des nouveaux manuels de catéchèse (dont le lancement a commencé en 1964), le mouvement catéchétique a connu son apogée à la fin des années soixante (c'est-à-dire avec la couverture de l'ensemble de l'enseignement primaire). Il a représenté, à partir de là, une sorte de prototype des transactions de l'Église-institution avec la culture, telles qu'elles se sont structurées au cours des trente dernières années. Là où l'enseignement religieux se faisait sous mode de transmission d'un savoir, savoir légitimé par une autorité et formulé dans des propositions fermes, il a proposé une *pédagogie expérientielle*, supposant que l'enfant *découvre* les réalités du christianisme à travers son vécu et qu'il *formule* celui-ci à sa façon. Bref, il a inscrit dans la pratique catholique officielle, médiatisée par l'école, une dialectique originale de *l'institution* et de *l'expérience*.

Les responsables de cette évolution entendaient bien ne pas toucher au contenu de l'enseignement : il s'agissait pour eux de trouver un nouveau langage, d'adapter l'enseignement aux conditions nouvelles de la culture, comme on l'avait d'ailleurs fait, jusque-là, bien des fois. Le *Catéchisme catholique* ne datait que de 1951. N'était-il pas, lui aussi, un essai d'adaptation au monde moderne (Rouleau, 1986) ? La catégorie *expérience*, qu'on fait alors entrer officiellement dans la pratique de l'Église, est conçue exclusivement comme un outil, une voie pédagogique privilégiée. Elle est bien, pourtant, une catégorie de la culture. Dans l'école, considérée comme le prolongement de l'Église pour l'éducation religieuse, elle inscrira des dimensions paradoxales : le souci du sujet, l'intérêt de l'histoire personnelle et familiale, l'attention au non évaluable, la valorisation de l'imaginaire et surtout, la *pluralité des vécus*. Elle intégrera ainsi aux discours d'Église des contenus inédits, des dimensions « culturelles » nécessaires. L'« expérience » assumée en milieu scolaire, médiatisée par les enseignants, n'est ni celle que les enfants connaissent dans leur milieu familial, ni celle qui est proposée dans leur milieu paroissial.

Assez vite, elle risquera d'être en porte-à-faux par rapport au discours de parents et de membres du clergé *qui n'y trouvent plus ce qu'ils ont eux-mêmes appris* et qui, déjà aux prises avec un éclatement de la culture pour lequel ils sont souvent mal préparés, expérimentent par elle une nouvelle rupture de tradition (Lemieux, 1970).

Toutes ces mobilisations ont pris place dans un contexte de crise institutionnelle. Et elles ont été elles-mêmes, parfois, facteurs de crise². Elles ont cependant manifesté une créativité paradoxale de l'Église-institution qui, à travers elles, s'est chaque fois trouvée confrontée à une culture qui, tout en étant celle de ses membres, traverse ses frontières. Chaque fois, le discours catholique officiel en a été d'abord ébranlé, puis ressourcé. Quelque chose de neuf y est apparu, récupéré par l'institution qui en a été transformée : la valeur de l'expérience et de l'autonomie du sujet, l'importance de la communauté, la sensibilité à l'émotion, l'ineffabilité du rapport à l'autre. Toutes ces facettes de l'inédit, d'ailleurs, peuvent être résumées autour de la notion *d'expérience*. *Y* est toujours en cause, en effet, *l'autonomie* du *sujet croyant*, dans les conditions de vie qui lui sont propres et toujours différentes d'un sujet à un autre. La conviction religieuse subit ainsi, désormais, même dans l'Église, l'épreuve de la subjectivité.

Malgré le renforcement des contrôles doctrinaux que tentera l'Église-institution, une réalité deviendra incontournable : la « communauté », paroissiale ou autre, comme l'enseignement religieux scolaire, ne peut qu'accueillir une pluralité d'expériences. Cette dernière s'inscrit, désormais, comme une caractéristique foncière de la culture et elle anticipe la pluralité des appartenances. Elle renvoie par ailleurs à l'individu la responsabilité de ses choix et du sens qu'il donne à sa vie.

b) Les nouveaux visages de l'Église-institution

[Retour à la table des matières](#)

Cela risque de transformer assez radicalement la façon d'être au monde de l'Église-institution et de nous obliger à changer également les cadres de référence de nos jugements à son égard. On pourrait penser, par exemple, que la crise récurrente qu'elle connaît à travers la production de distants (selon le vocabulaire intra-institutionnel) affaiblirait sa possibilité de susciter des

² *Sous* la pression des débats qui auront 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 pour évaluer cette « nouvelle catéchèse » dont ils se demandent encore, dix ans après, si elle est vraiment catholique.

engagements. Or, il n'en est pas vraiment ainsi. Les « noyaux » de chrétiens, au sein même de l'institution ou dans son orbite, sont aussi nombreux, sinon davantage, qu'autrefois. Leurs engagements cependant sont multiformes, et souvent à la frontière des normes institutionnelles, même s'ils sont considérés comme fondamentaux par ceux qui les vivent. Enracinés dans des quêtes de sens et des aventures de vie personnelles, ils représentent souvent, sinon des remises en cause de l'institution, du moins une créativité qui en dépasse les cadres conventionnels. Nous évoquerons ici deux facettes de cette réalité : celle de la vie religieuse et celle de la vie paroissiale.

La vie religieuse. On sait comment, au Québec, les communautés religieuses sont vieillissantes. La moyenne d'âge de leurs membres, comme celle du clergé en général, a désormais dépassé soixante ans. Depuis longtemps déjà, le recrutement n'arrive pas à compenser l'attrition naturelle. La plupart doivent payer un coût élevé pour ce vieillissement : maisons d'accueil, soins médicaux, services accrus à leurs propres membres, au point parfois de ne plus disposer de ressources pour autre chose. De plus, on le comprendra aisément, dans une société où le fossé entre les générations est déjà profond, des communautés vieillissantes, qui ont parfois l'allure de musée, attirent très peu de jeunes. On peut d'ores et déjà parler, dans bien des cas, de groupes sociaux en voie d'extinction.

Il faut cependant faire des distinctions. On sait déjà, par exemple, que plusieurs communautés contemplatives n'ont pas connu la désaffection qui a été celle des communautés actives : bénédictins, cisterciens, carmélites, pour ne nommer que les plus connues, par la radicalité même de leur projet spirituel, ont toujours été peu nombreux. Leur recrutement est resté égal à lui-même pendant et après la Révolution tranquille. Elles continuent d'accueillir des jeunes. De même, il faut aussi le noter parce que la chose est méconnue, de nouvelles formes de vie religieuse buissonnent ici et là, formes accordées à des sensibilités spirituelles nouvelles et souvent capables d'intégrer des inspirations étrangères aux traditions endogènes. Elles se développent rapidement, au Québec comme ailleurs : Myriam Bethléem, par exemple, née au tournant des années quatre-vingt sur la Côte-Nord, connaît maintenant onze implantations ; la Communauté du Désert, née dans le contexte des communautés de base des années soixante-dix et d'inspiration plutôt charismatique, en connaît quatre, dont au moins une en milieu urbain prolétarisé : les Petits frères de la Croix, contemplatifs inspirés de la spiritualité de Charles de Foucault, nés dans les années quatre-vingt près de Québec, doivent encore une fois déménager, faute d'espace... Et il y a certes d'autres exemples que nous ne connaissons pas.

La situation de la vie religieuse, on le voit, est elle aussi une réalité complexe qui ne se réduit pas à un simple constat de vieillissement. Ne serait-elle pas davantage liée à une problématique d'orientation de l'action, c'est-à-dire à

la capacité de définir des *projets communautaires*, plutôt qu'à un mouvement de désaffection du spirituel ? La question mérite d'être posée. Les communautés religieuses actives dont le Québec traditionnel a connu la présence si forte ont été fondées, pour la plupart, soit au XVII^e siècle soit au XIX^e siècle, à partir de *lectures de situations* propres à ces époques. Ces lectures faites par les fondateurs désignaient alors des besoins sociaux spécifiques : l'enseignement aux plus pauvres, l'accueil des enfants abandonnés, l'encadrement des jeunes laissés à eux-mêmes, l'accompagnement des malades et des mourants. Les groupes communautaires qui en ont résulté, liés au charisme de leur fondateur, ont ainsi développé des spiritualités enracinées dans l'action et dans des projets collectifs, engagements eux-mêmes vécus, d'ailleurs, comme les prolongements naturels d'une quête spirituelle radicalisée. Ils ont apporté à la société, par leurs initiatives, des réalisations qui ne boudaient d'ailleurs pas nécessairement la modernité. L'histoire redécouvre aujourd'hui, chez les femmes comme chez les hommes, l'importance de cette créativité³.

Or ces communautés, désappropriées de leurs projets par la Révolution tranquille, n'ont pas été en mesure de faire les nouvelles lectures de situation qui auraient suscité une réorientation de leurs champs d'engagement et de se redonner, par là, des orientations mobilisatrices. Si l'on considère que de telles lectures, face aux réalités complexes des sociétés contemporaines, supposent des analyses approfondies, des leaders expérimentés... et du temps, on ne peut le leur reprocher. Vingt ans d'histoire, sur ce plan, ne signifient rien. Certes, elles ont tenté toutes sortes d'essais de renouveau : refontes des statuts, redéfinitions de la vie communautaire, engagements liturgiques et paroissiaux, etc. Plusieurs de ces initiatives ont donné et donnent encore à leurs membres des possibilités réelles de créativité, mais sans qu'on puisse y déceler l'expression d'une personnalité collective clairement établie ou, si l'on veut, une *identité communautaire* (Hamelin *et al.*, 1990). La créativité, ici, est devenue plus qu'un défi : elle est un « art de vieillir » qui suppose à la fois l'acceptation de ses propres limites, individuelles et groupales, et l'ouverture à l'autre, c'est-à-dire à la redéfinition de projets collectifs qui pourraient, pour d'autres, devenir mobilisateurs⁴.

Pourtant, malgré le vieillissement il est des lieux où l'on retrouve la présence de religieux et religieuses, même âgés. Ce sont ceux, par exemple, des accueils d'itinérants, des soupes populaires, des cafés chrétiens, des coopératives et initiatives de toutes sortes qui animent les quart-mondes urbains et

³ Pour les communautés de frères, le travail historique le plus représentatif est sans doute celui de Turcotte (1988). Pour les religieuses, notons les travaux de Dumont et Fahmy-Eid (1986), Danylewycz (1988), de même que ceux de Laurin, Juteau et Duchesne (1991). Pour une sociographie de base, voir Malouin (1989).

⁴ La lettre qu'a fait parvenir le provincial des jésuites, Jean-Marie Archambault, à ses compagnons le 1^{er} mai 1990, est exemplaire à cet égard. On en trouvera une présentation résumée dans *Le Devoir*, 23 octobre 1990.

parfois en structurent les réseaux. Présence encore une fois paradoxale, elle ne consiste pas à affirmer la visibilité d'institutions officielles mais bien plus souvent, non sans une certaine méconnaissance de la part de ces dernières, à assurer un service minimal, dont l'efficacité est forcément limitée par la faiblesse même des moyens mais là où les structures officielles, tant celles de l'Église-institution que celles des institutions d'État, notamment les centres de santé et de services sociaux, sont dépassées.

Or, ces lieux sont marqués d'une violence qu'on n'a plus besoin de décrire : drogue, prostitution, errance, non seulement chez les adultes mais chez des adolescents de plus en plus jeunes, sans compter tout ce que cette situation apporte avec elle de conséquences physiques, mentales et morales. Là, point de projets collectifs que des groupes religieux contrôleraient en propre, mais floraison d'inspiration et de conscience, à travers des projets tributaires, la plupart du temps, d'une pluralité d'apports les plus divers. Devant l'urgence des tâches à accomplir, toute bonne volonté, en effet, est bienvenue. La violence des conditions sociales d'aujourd'hui, pour peu qu'on accepte de s'y attaquer, nivelle les différences institutionnelles et idéologiques au point que les distinctions entre catholiques, protestants ou autres, laïcs, religieuses et prêtres, croyants et incroyants, deviennent vite aléatoires. Tout comme on apprend, parfois difficilement, à lever les barrières perverses entre « bénéficiaires » et « intervenants », au profit de réalisations auxquelles tous sont appelés à participer, « communautairement ». De nouveaux types de solidarité en naissent, des solidarités *de terrain*, où les visages de l'Église réapprennent à rencontrer ceux de la désespérance.

La vie paroissiale. Sans doute peut-il sembler incongru d'évoquer la vie paroissiale alors que, de l'extérieur, elle semble vouée à l'affaïssement général. Des taux de pratique dominicale devenus parfois statistiquement insignifiants, dans les milieux urbains, ne sont certes pas pour en refaire l'image. Pourtant, à l'observer de plus près, elle révèle, elle aussi, des indices de vitalité paradoxaux. Son défi majeur, pour le moment, est moins d'aller vers le monde extérieur que de ressourcer l'institution par une participation réelle de ses membres, une participation qui ne soit plus seulement celle d'une *clientèle*, comme la clientèle d'un restaurant à *la carte*, mais celle d'une communauté qui porte en elle la vie du monde, et en devient d'autant plus responsable qu'elle est limitée.

On retrouvera aisément cette problématique dans les efforts de renouveau liturgique qui se continuent, depuis plus de vingt ans. L'enjeu de ces célébrations, qu'elles s'adressent à l'assemblée anonyme du dimanche ou aux communautés naturelles de parents et d'amis réunies à l'occasion des baptêmes, des mariages et des funérailles, est *d'exprimer* véritablement le vécu des groupes qu'elles réunissent. Il s'agit encore une fois de faire entrer la réalité du monde dans l'église paroissiale, pour qu'en émerge une parole et non

seulement une consommation de rites. Autrement dit, au-delà des mots, l'enjeu de la célébration, telle qu'on essaie un peu partout de la revivifier, est que s'y exprime, dans la diversité des expériences, une spécificité communautaire.

Pour y arriver, on a travaillé énormément, depuis une quinzaine d'années, à la mobilisation d'équipes d'animateurs. Les résultats concrets, certes, sont largement discutés. La pluralité des expériences, ici encore, suppose une pluralité des sensibilités et on ne peut en attendre des résultats homogènes. Cependant, de ces efforts de participation sont nés des intérêts nouveaux chez bien des participants autrement indifférents. Des noyaux de laïcs qui ont appris à s'identifier à la réalité institutionnelle d'une façon originale, en s'engageant dans des initiatives qui, jusque-là, étaient réservées aux clercs. Des équipes paroissiales, multiformes, existent désormais à peu près partout. Et à travers ces équipes, sinon dans la célébration effective du dimanche, du moins dans les réunions de travail et les mises en commun, on apprend à partager des aspirations. Des conditions concrètes de vie demandent à s'exprimer autrement que par le seul discours institué. Bref, l'institution y est travaillée par ses propres membres et ses anciennes barrières, notamment la distinction entre clercs et laïcs, tranquillement tombent.

Bien sûr, la rareté des ressources cléricales, réelle ou appréhendée, y est pour quelque chose. Quoi qu'il en soit, une des originalités du catholicisme québécois, dans les années quatre-vingt, sera d'avoir appris à donner une place de responsabilité de plus en plus grande aux laïcs dans son institution. Une catégorie nouvelle en est d'ailleurs née, celle des *agents de pastorale laïques*, mandatés et rémunérés par l'institution.

Nous n'avons malheureusement pas la possibilité de nous étendre ⁵ ici sur ce phénomène, pourtant fort intéressant de notre point de vue. Le laïc en responsabilité pastorale, en effet, est essentiellement tributaire d'une *identité ambiguë*. Cette ambiguïté tient essentiellement à son devoir *d'appartenir en même temps à deux mondes*, deux mondes dont il manifeste, structurellement, la nécessité et l'interdépendance. Les tâches qu'on lui demande d'accomplir dans l'Église, par exemple, sont des tâches qui, jusqu'ici, étaient traditionnellement réservées aux clercs : administration des paroisses, régie d'activités de toutes sortes, initiation sacramentelle, prédication, voire même animation d'Églises particulières ou de portions de l'Église. Solidaire de l'Église-institution, dont il peut devenir, dans certains cas, un porte-parole autorisé, il est cependant aussi solidaire de ses affectivités, de sa vie familiale, voire de sa vie professionnelle dont les richesses certes, mais aussi les contraintes et les fluctuations, entrent ainsi dans le corpus des préoccupations institutionnelles.

⁵ Les résultats d'une enquête effectuée dans les diocèses de Québec et de Chicoutimi en 1990, concernant les agents de pastorale laïques, ont été publiés par le périodique *Pastorale-Québec*, vol. 102, n° 12 et 13, 20 août 1990.

Et alors qu'on voudrait bien le considérer comme un simple *agent* de l'institution, il se définit le plus souvent, lui-même, comme un *rassembleur* portant à la fois l'institution dans sa spécificité et le monde dans sa pluralité...

Les indices de créativité que nous venons de relever sont toujours, on le voit, paradoxaux. Ils représentent des *traversées de frontières*, réelles ou imaginaires, où des sujets tentent de gérer leur spécificité par rapport à l'institution. Ils révèlent la friabilité de bien des structures institutionnelles, par exemple celles des distinctions classiques : clercs et laïcs, pratiquants et non-pratiquants, etc. Ils s'adressent d'abord aux individus, plutôt qu'à des groupes ou à des catégories sociales, à qui ils proposent une expérience identificatoire plutôt qu'un cadre de légitimité.

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Nous n'avons pas la prétention d'avoir réglé, en ces quelques pages, les questions complexes qui se posent désormais au catholicisme québécois. Sans doute faudrait-il, pour les résumer, reprendre les termes du titre d'un des congrès récents de la Société canadienne de théologie : « Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ? » (Petit et Breton, 1988).

Nous avons appelé « vitalité » les transactions qui s'effectuent entre l'institution et la culture, transactions qui affectent, en y laissant des traces visibles, tant l'une que l'autre. Cela nous a permis de prendre distance par rapport à la problématique de crise qui détermine tant de discours sur le catholicisme, à l'intérieur comme à l'extérieur de ses institutions. Or, nous découvrons que ces transactions, si l'on y regarde de près, sont nombreuses, peut-être même plus nombreuses qu'elles ne l'ont jamais été. Certes, cela ne révèle pas la puissance d'une institution. Un corps malade peut entretenir d'autant plus d'échanges avec son environnement qu'il s'efforce de survivre. Nous n'avons guère d'hypothèses sociologiques sur l'avenir du catholicisme, ni sur son état de santé, parce que de telles hypothèses supposent des *modèles* normatifs : elles relèvent d'une *ecclésiologie*, c'est-à-dire d'une démarche théologique et non pas d'un travail d'analyse de la culture. Nous observons simplement que, dans la situation socioculturelle qui est désormais la sienne, situation, encore une fois, d'éclatement de la culture religieuse, le catholicisme déborde d'une part largement sa visibilité ecclésiale formelle, et d'autre part

peut être un lieu de créativité et porteur d'identité pour des sujets qui, désormais, y participent selon des modes multiples.

Nous avons simplement tenté de relever des indices de vitalité qui sont en quelque sorte, sur le terrain québécois, des réponses spécifiques apportées par l'expérience catholique à la tension de l'universel et du particulier, du diffus et du communautaire. Cela ne préjuge pas non plus des choix que l'Église-institution est amenée à faire. Dans cette tension qui devient désormais son style de vie, elle peut encore connaître la tentation de l'impérialisme, d'autant plus qu'elle reste la référence symbolique première de la très grande majorité de la population, comme elle peut connaître la tentation du défaitisme, devenue dépressive face à la friabilité de ses structures. Elle est d'ailleurs constamment renvoyée à réfléchir sur sa mission spécifique.

Forcée à l'accueil de la pluralité, elle fait l'expérience, en son sein même, des figures multiples de l'altérité. Cela, certes, est un défi majeur pour elle et devient, comme en fait foi un autre colloque de théologiens, tenu celui-ci par l'Ordre dominicain, un enjeu dominant de ses réflexions (Gourgues et Mailhiot, 1986). Cela la met dans une tension créatrice.

Cette tension, bien sûr, le catholicisme n'est pas seul à la connaître. On la rencontrerait dans l'observation de beaucoup d'autres « institutions culturelles ». Le document du Conseil supérieur de l'éducation que nous avons déjà cité l'exprimait, lui aussi, à sa façon, pour l'école. Le mandat de cette dernière, avance-t-il, est sans doute

« de transmettre la *culture seconde*, c'est-à-dire des oeuvres qui ont atteint un degré d'universalité et d'intemporalité et, pour cela, de s'adresser à ce que les individus ont [...] *d'universel* [...] Mais [...] cette approche éducative ignore ou occulte le fait fondamental que l'école initie toujours, que ses agents en soient conscients ou non, à la culture, à telle culture » (CSE, 1987, p. 11).

Nous avons tenté de montrer qu'il en est ainsi du catholicisme québécois, dans sa vitalité institutionnelle et dans sa diffusion culturelle.

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

Assemblée des évêques du Québec (1987), « Pour une Église fraternelle et communautaire », *L'Église canadienne*, vol. 20, n° 15, 2 avril, pp. 451-453.

BERCER, P. et T. LUCKMANN (1967), « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sociologie des religions*, n° 23, janvier-juin, pp. 117-127.

BIBBY, R. (1988), *La religion à la carte*, Montréal, Fides (traduction de *Fragmented Gods. Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto, Irwin Publishing).

BIBBY, R. (1990), « La religion à la carte au Québec : une analyse de tendances », *Sociologie et Sociétés*, vol. XXII, n° 2, octobre, pp. 133-144.

CAUCHON, P. (1989), « Les Québécois nés hors-mariage ont triplé en dix ans », *Le Devoir*, 5 décembre, p. 1.

CLÉMENT, G. (1971), *Histoire de l'Action catholique au Canada français*, Montréal, Fides.

COMMISSION D'ÉTUDE SUR LES LAÏCS ET L'ÉGLISE (1972), *L'Église du Québec : un héritage, un projet : rapport-synthèse - Instrument de travail*, Montréal, Fides.

CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION (1987), *Les défis éducatifs de la pluralité*, Québec, Direction des communications du Conseil supérieur de l'éducation.

- CÔTÉ, P. (1988), *Transactions politiques et collectivités sacrées : le cas des charismatiques et des Témoins de Jéhovah*, Sainte-Foy, Université Laval (thèse de doctorat).
- COURCY, R. (1981), *Le rôle social et politique de l'Église catholique dans les quartiers populaires au Québec*, Université de Bordeaux (thèse de doctorat de troisième cycle).
- COURCY, R. (1988), « L'Église catholique du Québec : de la fin d'un monopole au redéploiement dans une société plurielle », *L'Année sociologique*, 38, pp. 109-133.
- DANYLEWYCZ, M. (1988), *Profession : religieuse. Un choix pour les Québécoises 1840-1920*, Montréal, Boréal.
- COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE (1987), « Faire communauté, Actes du colloque du 251 anniversaire », *Communauté chrétienne*, n° 155-156, septembre-décembre.
- COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE (1990), « De la dé-mission à la mission », *Communauté chrétienne*, vol. 1, n° 6, octobre.
- DENAULT, B. (1986), « Un catholicisme discret », dans Y. Desrosiers (dir.), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, pp. 153-168.
- DUMONT, F. (1960), « Structure d'une idéologie religieuse », *Recherches sociographiques*, vol. 1, n° 2, avril-juin, pp. 161-187.
- DUMONT, F. (1990), *Situation de l'Église québécoise*, dans Vincent Lemieux (dir.), *Les institutions québécoises, leur rôle, leur avenir. Colloque du 501 anniversaire de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, 12-14 octobre 1988*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 77-88.
- DUMONT, M. et N. FAHMY-EID (1986), *Les couventines. L'éducation des filles au Québec dans les congrégations religieuses enseignantes 1840-1960*, Montréal, Boréal.
- FINKIELKRAUT, A. (1987), *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard.
- GAUTHIER, M. (dir.) (1988), *Les nouveaux visages de la pauvreté*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.

- GERMAIN, É., J.-P. MONTMINY, J. RACINE et R. RICHARD (1987), *Des mots sur un silence. Les jeunes et la religion au Québec*, Québec, Cahiers de recherche en sciences de la religion.
- GOURGUES, M. et G.-D. MAILHIOT (dir.) (1986), *L'altérité. Vivre ensemble différents*, Montréal-Paris, Bellarmin-Éditions du Cerf.
- HAMELIN, J. (1984), *Le XXe siècle (tome 2 : 1940 à nos jours)*, Montréal, Boréal Express.
- HAMELIN, J. et al. (1990), *Les Franciscains au Canada, 1890-1990*, Québec, Éditions du Septentrion.
- HAMELIN, J. et N. GAGNON (1984), *Le XXe siècle (tome 1 : 1898-1940)*, Montréal, Boréal Express.
- HIERNAUX, J.-P. (1973), « Quelques éléments pour l'observation et l'analyse des performances culturelles », *Recherches sociologiques*, vol. 1, mai, pp. 172-195.
- JEAN, M. (1990), « Le profil ecclésial des laïques en responsabilité pastorale », *Pastorale-Québec*, vol. 102, n° 12 et 13, 20 août, pp. 315-320.
- LAURIN-FRENETTE, N., D. JUTEAU et L. DUCHESNE (1991), *À la recherche d'un monde oublié : les communautés religieuses de femmes au Canada de 1900 à 1970*, Montréal, Le jour éditeur.
- LE BRAS, G. (1956), *Études de sociologie religieuse*, tome II : De la morphologie à la typologie, Paris, Presses universitaires de France.
- LÉGER, D. (1976), « Les communautés chrétiennes de base », *Études*, février, pp. 283-294.
- LEMIEUX, L. (1989), *Les XVIIIe et XIXe siècles. Tome 1 : Les années difficiles (1760-1839)*, Montréal, Boréal.
- LEMIEUX, R. (1970), « Catéchèse objective, catéchèse culturelle et catéchèse enseignée », *Social Compass*, XVII/3, pp. 403-423.
- LEMIEUX, R. (1987), « Charisme, mass-media et religion populaire. Le voyage du Pape au Canada », *Social Compass*, XXXIV/1, pp. 11-31.
- LEMIEUX, R. (1989), « Une question d'interprétation : les rapports entre les sciences humaines et la théologie dans l'action pastorale », dans J.-G.

Nadeau (dir.), *L'interprétation, un défi de l'action pastorale*, Montréal, *Cahiers d'études pastorales*, VI, pp. 175-196.

LEMIEUX, R. (1990a), « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et Sociétés*, vol. XXII, n° 2, octobre, pp. 147-166.

LEMIEUX, R. (1990b), « L'identité ambiguë des agents de pastorale laïques. Lecture sociologique des résultats de l'enquête », *Pastorale-Québec*, vol. 102, n° 12 et 13, 20 août, pp. 326-328.

LEMIEUX, Vincent (1986), « Réseaux et pratiques de communication dans les masses », dans J. Zylberberg (dir.), *Masses et post-modernité*, Paris, Méridiens Mincksieck, pp. 144-149.

LYOTARD, J.-F. (1979), *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit.

MALINOWSKI, B. (1968), *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, François Maspero.

MALOUIN, M.-P. (1989), *Que sont devenues les sœurs de nos écoles ?*, Sainte-Foy, Association des religieuses enseignantes du Québec (AREQ).

MARTY, M.E. (1976), *A Nation of Behavers*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

MILOT, M. (1989), *De la transmission de la religion. Rapports famille - école*, Québec, Université Laval (thèse de doctorat).

MONIÈRE, Denis et J.-P. GOSSSELIN (1978), *Le trust de la foi*, Montréal, Québec/Amérique.

MONTMINY, Jean-Paul et Marc-André LESSARD (1967), « Les religieuses au Canada : âge, recrutement et persévérance », *Recherches sociographiques*, vol. VIII, n° 1, janvier-avril, pp. 15-48.

MOREUX, Colette (1969), *Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

MOREUX, Colette (1978), « Idéologies religieuses et pouvoir : l'exemple du catholicisme québécois », *Cahiers internationaux de sociologie*, LXIV, pp. 35-62.

- MOREUX, Colette (1982), *Douceville en Québec. La modernisation d'une tradition*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- PETIT, J.-C. et J.-C. BRETON (dir.) (1988), *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ?*, Montréal, Fides.
- RÉMY, J., L. VOYÉ et É. SERVAIS (1982), *Produire ou reproduire. Une sociologie de la vie quotidienne*, Bruxelles, Éditions Vie ouvrière.
- ROBILLARD, D. (1990), « Les communautés de base ont laissé un important héritage à l'Église », *Le Devoir*, jeudi 12 avril, p. 8.
- ROULEAU, J.-P. (1986), « La production du *Catéchisme catholique* (1951). Une des premières rencontres de l'Église et du catholicisme québécois avec la culture moderne », dans R. Brodeur et J.-P. Rouleau (dir.), *La production des catéchismes en Amérique française*, Québec, Éditions Anne Sigier, pp. 315-354.
- ROULEAU, J.-P. (1990), « Le catholicisme, vingt-cinq ans après Vatican II », *Sociologie et Sociétés*, vol. XXII, n° 2, octobre, pp. 33-48.
- SAUSSURE, F. de (1972), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot (1925).
- Social Compass (1984), *Religion et nationalismes Canada-Québec*, *Social Compass*, XXXI/4, pp. 327-442.
- TROELSCH, E. (1912), *Die Soziallehren des christlichen Kirchen und Gruppen* (traduction anglaise : *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York, Harper, 1960).
- TURCOTTE, P.-A. (1985), *Les chemins de la différence. Pluralisme et aggiornamento dans l'après-concile*, Montréal, Bellarmin.
- TURCOTTE, P.-A. (1988), *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs (1920-1970). Utopie et modernité*, Montréal, Bellarmin.
- VAILLANCOURT, Jean-Guy (dir.) (1990), « Catholicisme et société contemporaine », *Sociologie et Sociétés*, vol. XXII, n° 2, octobre.
- VOISINE, N. (en coll. avec A. Beaulieu et J. Hamelin) (1971), *Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970)*, Montréal, Fides.
- VOISINE, N. (1971), « Une Église incertaine (1940-1970) », dans N. Voisine (en coll. avec A. Beaulieu et J. Hamelin), *Histoire de l'Église*

catholique au Canada français (1608-1970), Montréal, Fides, pp. 73-85.

VOYÉ, L. (1987), « Approche méthodologique du sacré », dans M. Cloet et F. Daelemans (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.

WENER, N. et J. BERNIER (1971), *Croyants du Canada français : Recherches sur les attitudes et les modes d'appartenance*, Montréal, Fides.

WENER, N. et J. CHAMPAGNE (1971), *Croyants du Canada français : Des opinions et des attentes*, Montréal, Fides.

ZYLBERBERG, J. et P. CÔTÉ (1987), « Le réenchantement du monde : le cas du pentecôtisme catholique », *Recherches sociologiques*, vol. XVIII, 2, pp. 129-144.

ZYLBERBERG, J. et Jean-Paul MONTMINY (1980), « Reproduction socio-politique et production symbolique : engagement et désengagement des charismatiques catholiques québécois », *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, vol. 4, pp. 121-148.

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

ZYLBERBERG, J. et Jean-Paul MONTMINY (1984), « Soumission charismatique : thanatologie d'un mouvement sacré », dans J.-P. Rouleau et J. Zylberberg (dir.), « Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques », Montréal, Bellarmin, pp. 283-297.

Fin du texte