

Une Église en transition entre modernisation bureaucratique, renouveau charismatique et réinvestissement politique (1960–2000)

Gilles ROUTHIER *

Résumé : À la suite de la Conquête, le catholicisme, établi en Nouvelle-France depuis le début du XVII^e siècle, connaît une période de transition. De la Conquête à la révolte des Patriotes émerge une forme particulière de catholicisme au Canada français. On peut parler d'un catholicisme national, social et populaire. Ce modèle, malgré les évolutions qu'il connaît, subsiste jusqu'après le deuxième conflit mondial. Il entre alors à nouveau dans une période de transition, hésitant quant à la voie à prendre. Dans le sillage de Vatican II et de la Révolution tranquille, le catholicisme québécois, cette fois, oscille entre modernisation bureaucratique, renouveau charismatique ou réinvestissement politique. Cet article dessine les traits de cette évolution.

Mots clés : catholicisme québécois, Vatican II, Révolution tranquille

Le catholicisme québécois a connu et connaîtra encore des mutations importantes. Sa continuité historique ne met pas ses figures à l'abri de changements importants. Chacune de ses figures représente une configuration particulière d'éléments constants, configuration qui résulte de la structuration d'un ensemble de rapports : rapports à l'État, rapports à la société et à la culture, rapports entre les personnes dans l'Église, rapports à la doctrine, à l'autorité et à la tradition. Cette configuration s'exprime à travers

* Gilles Routhier est professeur et doyen de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

des formes de piété (spiritualité, formes liturgiques et dévotions), des pratiques et des attitudes pastorales, des figures institutionnelles, des modes d'enseignement et de la prédication.

Globalement, même s'il faudrait apporter plusieurs nuances à cette périodisation grossière, on peut distinguer trois grandes époques : la première va de l'établissement du catholicisme sur les rives du Saint-Laurent jusqu'à la Conquête ; la seconde couvre la période allant de la crise des Patriotes jusqu'à la Seconde Guerre mondiale ; la troisième, enfin, s'étend du concile Vatican II au tournant du millénaire. Entre chacune de ces périodes, il y a une phase de transition au cours de laquelle se redessinent de nouvelles figures du catholicisme¹.

Malgré les variations de ses figures, on peut cependant trouver certaines constantes, même si les catégories pour les désigner demandent, à chaque période, d'être définies et précisées. Au risque de me faire piéger par les mots, je parlerai d'un catholicisme national, social et populaire. Ces termes acquerront plus de contenu au fur et à mesure de l'exposé, mais je m'en explique déjà brièvement. Il s'agit, d'abord, d'un catholicisme étroitement lié à un peuple, à sa culture, d'un catholicisme qui s'est longtemps conçu comme protecteur et gardien de la nation (canadienne-française). C'est ensuite un catholicisme fortement engagé dans la construction du monde et impliqué dans la société : un catholicisme social, comme l'entendaient les papes de Léon XIII à Jean-Paul II. Enfin, il s'agit d'un catholicisme populaire, lié à la culture populaire et de masse, à l'aise avec la pastorale développée dans l'Église catholique, particulièrement à partir du pape Pie IX, et renforcée au XX^e siècle en réaction à deux grands mouvements de masse, le fascisme et le communisme ; catholicisme de masse, c'est-à-dire fait de pratiques extérieures auxquelles adhère la grande majorité de la population². Plus récemment, on a parlé de « religion

¹ Cela est le cas des années trop peu étudiées, hormis l'épiscopat de Plessis, qui vont de la Conquête (1760) au Réveil religieux (1837–1840), ainsi que de la Seconde Guerre mondiale (1939) au concile Vatican II (1960). Nous sommes probablement entrés dans une nouvelle phase de transition depuis le début du deuxième millénaire.

² En 1955, le dominicain Louis Lachance écrivait : « [Les Européens] ont l'expérience d'un athéisme et d'un matérialisme de masse, ils n'ont pas celle d'un

sociologique » pour caractériser une religion faite de pratiques conventionnelles, souvent routinières, sans approfondissement, peu intériorisée et, surtout, sans véritable engagement personnel. Cette religion fortement extériorisée nourrit le sentiment religieux sans cultiver réellement la foi personnelle.

Avant d’aborder la reconfiguration du catholicisme au cours de la dernière moitié du XX^e siècle, je présenterai brièvement en guise de survol la figure particulière qu’a connue le catholicisme au cours de la période qui s’étend de la révolte des Patriotes au tournant des années 1950. On assiste, durant cette période, et cela, par étapes successives, à une « canadianisation » de ce catholicisme enraciné dans la France du XVII^e siècle. Cette nouvelle figure du catholicisme demeure en tension avec ses origines françaises, d’une part, et avec son orientation nationale (défense des Canadiens français) dans la colonie britannique, d’autre part.

Je montrerai ensuite comment, à la confluence de trois mouvements, ce catholicisme a pris une nouvelle forme au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle.

La construction d’un catholicisme canadien après la Conquête et la crise des Patriotes

Le détachement de l’Église catholique canadienne de l’Église de France, déjà bien amorcé au cours du Régime français, s’accroît à la suite de la Conquête et de la rupture qu’elle provoque. Le Séminaire de Québec se détache du Séminaire des Missions étrangères de Paris ; les Jésuites ne sont plus tolérés et, pendant un bon moment, les Sulpiciens ne peuvent plus recruter en France. Déjà au moment de la Conquête, le clergé canadien se distinguait des prêtres français qui n’avaient pas tout à fait pris la couleur du pays. Avec la disparition des Jésuites et des Récollets, le clergé demeuré au pays est de plus en plus homogène et se canadianise, alors que le Séminaire des Missions étrangères de Paris et le Séminaire de Saint-Sulpice ont de moins en moins d’influence dans cette Église coloniale sous l’autorité britannique. Le changement de garde est consommé à la mort de Jean-Olivier Briand, dernier

catholicisme de masse. Et c’est, selon nous, ce qui caractérise fondamentalement le nôtre que d’en être un de cette nature [...] » (Lachance, 1955).

évêque d'origine française. Désormais, l'Église canadienne ne regarde plus vers Paris, mais elle s'enracine au pays.

La transition que constitue la période qui va de la Conquête à la crise des Patriotes comporte pour l'Église quatre défis principaux : sa reconstruction et le développement de ses institutions et de ses cadres ; sa reconnaissance civile par les autorités britanniques ; sa capacité à réagir aux divers projets de protestantisation ; son aptitude à s'imposer comme principal acteur social lors des débats idéologiques et des conflits politiques.

Une lente émancipation et l'émergence d'un acteur social déterminant

Cette émancipation doit être observée dans la durée. Le relèvement de cette Église prendra du temps. M^{gr} Joseph-Octave Plessis, servi par un long épiscopat, un flair politique remarquable, une énergie débordante et des circonstances favorables, n'aura de cesse de vouloir établir son Église. Il se préoccupa sans cesse de voir l'évêque de Québec reconnu par l'autorité coloniale, permettant ainsi à l'Église catholique de développer ses propres institutions : écoles et collèges, paroisses, diocèses et, bientôt, une première province ecclésiastique (Lemieux, 1968). L'occasion s'y prêta en 1812 alors que l'Angleterre craignait de perdre le Canada, au moment où les États-Unis menaçaient de l'envahir. La loyauté de Plessis et l'appui des Canadiens furent estimés à leur juste valeur par les autorités britanniques. Si, le Parti canadien et la bourgeoisie nationaliste se présentaient comme seuls défenseurs des droits des Canadiens en face de l'autorité britannique, Plessis faisait valoir que l'Église était une force sociale avec laquelle le pouvoir colonial devait compter et sur laquelle il fallait s'appuyer. La question était à savoir qui, de l'Église ou du Parti canadien, représentait les Canadiens. Chacun voyait en l'autre un ennemi sur le plan idéologique et un rival sur le plan social. Incapable de contrôler la Chambre d'assemblée du Bas-Canada, le gouvernement britannique décida de ménager l'Église catholique qui pouvait avoir sur la population l'ascendant dont il avait besoin. Le biographe de Joseph-Octave Plessis observait :

[...] la grande majorité des Canadiens demeuraient solidement attachés à leur Église, à leur clergé et à leur religion, même si celle-ci était davantage une version populaire du catholicisme que sa forme officielle. (Lambert, 1987.)

On trouve ici un des traits importants de ce catholicisme, soit sa forme populaire. C'est un catholicisme qui s'exprime moins au moyen de la réflexion qu'à travers ses pratiques.

Ainsi, alors que le détachement de la France s'accroît et qu'un *modus vivendi* et une collaboration se développent entre l'Église catholique et l'autorité britannique à qui on fait étalage de fidélité, on regarde la France révolutionnaire avec une certaine suspicion³. En effet, après la Révolution française, on a interprété comme providentielle la Conquête qui détacha de sa mère patrie la petite colonie nord-américaine⁴. Dans cette perspective, la « Nouvelle-

³ Peu après la Révolution française, dans son oraison funèbre de M^{re} Briand, en 1794, Plessis fait l'éloge du gouvernement britannique et, du même souffle, dénonce l'athéisme et la sauvagerie révolutionnaires (Plessis, 1905). De même, en janvier 1799, après que Prescott eut ordonné la tenue d'un jour d'Action de grâces pour célébrer la victoire de l'amiral Horatio Nelson sur le Nil, Plessis annonça l'événement dans une lettre pastorale enthousiaste. Voir *Discours à l'occasion de la victoire remportée par les forces navales de Sa Majesté britannique dans la Méditerranée le 1 et 2 août 1798, sur la flotte française, prononcé dans l'église cathédrale de Québec le 10 janvier 1799* [...] (Plessis, 1799).

⁴ Je ne prends que quelques exemples dans les mandements et lettres pastorales de Plessis. Une enquête plus exhaustive sur ce thème nous en ferait trouver plusieurs autres : « [...] un gouvernement sous lequel la Divine Providence n'a fait passer cette Colonie que par l'effet d'une prédilection dont nous ne saurions assez bénir le ciel » (Plessis, 1810) ; « Peut-être, Nos Très Chers Frères, qu'à nulle autre époque avant celle-ci, vous n'avez senti, comme vous le faites, combien la Divine Providence a été libérale envers vous, lorsqu'elle a permis que vous devinsiez sujets d'un gouvernement protecteur de votre sûreté, de votre religion, de vos fortunes ; d'un gouvernement qui seul a su maintenir son honneur et sa gloire au milieu des débris de tous les autres [...] » (Plessis, 1812) ; « C'est vers cette Puissance, l'objet de l'admiration de l'univers, que des peuples opprimés, avilis, victimes malheureuses de l'ambition perfide d'un insatiable conquérant, lèvent leurs mains languissantes, la regardant à juste titre comme l'instrument dont le Ciel veut se servir pour opérer leur délivrance. [...] Combien de nations catholiques nous porteraient envie, si elles pouvaient être témoins du respect rendu à notre culte, de la pompe de nos cérémonies, de la splendeur de nos fêtes religieuses ! Avouons que Dieu nous traite avec une bonté dont on ne trouve peut-être d'exemple chez aucun des peuples modernes.

France » apparaît comme ce lieu providentiel où pourra se perpétuer la France catholique de l'Ancien Régime, ruinée par la Révolution. C'est à ce moment que s'élabore le discours sur la vocation providentielle du Canada français. Au moment où la France, fille aînée de l'Église, a prévarié, la Nouvelle-France devait porter le flambeau de la foi catholique au Nouveau Monde.

Ce n'est toutefois pas la fin de l'influence française, car celle-ci se poursuit surtout à travers le recrutement de clercs français, d'abord débarqués sur nos rives à la suite de la Révolution française, principalement des sulpiciens. Passent alors en fraude, dans les bagages des religieux poussés à l'exil, la nostalgie de l'Ancien Régime qu'il faut perpétuer et des idées monarchistes et royalistes qui leur feront juger sévèrement la démocratie qui s'élabore en Amérique et qui tente l'intelligentsia canadienne naissante. C'est par association avec les révoltes européennes que l'on condamna les mouvements libéraux, bourgeois et laïcs, notamment le mouvement initié par les Fils de la Liberté, qui ont conduit à la révolte des Patriotes en 1837. À la fin des tumultueuses années 1830, l'Église, après une longue période de transition ouverte par la Conquête, avait réussi à vaincre les forces qui contestaient sa place dans la société canadienne, soit le gouvernement colonial, le protestantisme et les idées démocratico-libérales. Elle se trouvait désormais placée à la tête de la société canadienne après l'échec des dirigeants du mouvement laïciste, libéral et nationaliste⁵. Il lui restait à se déployer et à occuper l'espace qui s'offrait à elle.

L'arrivée, à partir de la fin des années 1830, de religieux appartenant à des instituts ou congrégations marqués par l'esprit de la Restauration⁶ et l'explosion des vocations religieuses et cléricales locales va lui permettre de se déployer et d'assurer un encadrement étroit de la population. Cette arrivée de recrues qui venaient soutenir le projet de M^{gr} Bourget va affecter durablement la

[...] Mais songez-vous, nos Très Chers Frères, à remercier la Divine Providence d'une prédilection aussi marquée ? » (Plessis, 1813).

⁵ Voir le jugement de Lambert (1987).

⁶ On pense surtout aux Oblats de Marie-Immaculée (1841), aux sœurs du Bon-Pasteur d'Angers (1844), aux clercs de Saint-Viateur (1847) et à la congrégation de Sainte-Croix et leur branche féminine (1847) – autant de congrégations fondées en France dans le sillage de la Restauration.

mentalité religieuse au pays. Ainsi, les conscrits du XIX^e siècle apportent au pays dans leur bagage un style de catholicisme, un catholicisme baroque issu du concile de Trente et repris au moment de la Restauration en France : il s'agit d'un catholicisme populaire – que l'on pense au mode de prédication des Oblats, par exemple⁷ – qui nourrit une hostilité à l'endroit du libéralisme idéologique, alors condamné, que l'on va bientôt amalgamer avec le libéralisme politique anglo-saxon, ce qui empoisonnera les débats au pays pendant plus d'un demi-siècle. Au cours de cette période, le catholicisme, en France et au Québec, bascule également dans un conservatisme politique militant, selon l'esprit développé par le pape Pie IX et ses successeurs, à la suite de l'évolution de la question romaine.

Cet apport va renforcer deux traits de ce catholicisme que nous avons déjà rencontrés : un catholicisme populaire, nourri par de grandes manifestations publiques et caractérisé par une piété sensible ; un catholicisme social, militant, enclin, sur le plan idéologique, à combattre les idées modernes.

Un phénomène similaire se reproduira au début du XX^e siècle, où :

[...] l'arrivée au Québec des religieuses et religieux français, dans un contexte de législations anticléricales en France, va conduire les autorités religieuses québécoises à se défier de tout ce qui peut ressembler au laïcisme et à vouloir contrôler de manière très serrée à la fois les projets du gouvernement et les manifestations de l'opinion publique, théâtre, littérature et presse en particulier (Laperrière, 1996 : 456)⁸.

⁷ On verra les travaux de Louis Rousseau et de René Hardy (ainsi que le débat entre les deux) sur cette période, en particulier la présentation des missions populaires (notamment celle de M^{gr} de Forbin-Janson) et de la prédication (Rousseau, 1976, 1986 ; Litalien, 1986 ; Rousseau et Remiggi, 1992 ; Hardy, 1968 ; Hardy et Roy, 1983).

⁸ Voir Laperrière (1996 : 455–459), en particulier la cinquième partie de son volume 3, *Vers des eaux plus calmes, 1905–1914*, où il analyse l'effet sur les débats politico-religieux au Québec (surtout en matière d'éducation) de l'arrivée des religieux français échaudés par les événements français. Cela freinera, jusqu'à la Révolution tranquille, un certain nombre d'évolutions de la société québécoise, jusqu'à ce que la digue saute au cours des années 1960.

Encore ici, on surimprime sur des débats locaux des positions idéologiques étrangères, ce qui finit par fausser l'appréciation des questions et bloquer le devenir d'une société et d'une Église.

Même si chaque vague migratoire diffusait au Québec des idées de l'ancienne mère patrie et plus largement européennes, élaborées dans un autre contexte et tributaires d'autres débats, tôt ou tard, de gré ou de force, ces institutions connaissent une « canadianisation » au contact de leur nouvel espace social et politique. Si la « canadianisation » de certains instituts s'est avérée lente et tardive et si, dans certains cas, elle se fait à reculons⁹, elle est pratiquement accomplie au terme du premier tiers du XX^e siècle chez les religieux, et elle l'est depuis longtemps chez les clercs séculiers et chez les membres de l'épiscopat, certains étant considérés comme libéraux.

Sur le plan des institutions, cette canadianisation de l'Église s'accroît au cours de la première moitié du XIX^e siècle, période que les historiens ont surtout considérée du point de vue de ses luttes idéologiques¹⁰, du « réveil religieux »¹¹ et de la mise en place de structures ecclésiastiques¹². Le concept de « canadianisation », dans ce cas, peut recouvrir deux sens qu'il faut bien distinguer. Jusqu'à la Conquête, le terme *Canadiens* a servi à différencier les habitants du pays des Français. Il marquait la différence entre les Canadiens qui s'étaient établis au pays et y avaient pris racine et les Français de France. Après la Conquête, face aux Anglais, le mot *Canadiens* deviendra un signe de ralliement, de revendication et un symbole unitaire pour les francophones conquis. Enfin, vers le milieu du XIX^e siècle, quand les colons anglophones vont eux-mêmes

⁹ C'est le cas notamment de la province canadienne de Saint-Sulpice, dont le premier supérieur canadien ne sera élu qu'en 1917, et ce, à la suite d'une intervention expresse du supérieur général et d'années de tensions entre les Français et les Canadiens.

¹⁰ Voir les études de Philippe Sylvain (1973), Nive Voisine (1980) et Nadia Fahmy-Eid (1978) sur les débats entre libéraux et ultramontains.

¹¹ Voir les études de Rousseau et de Hardy ainsi que le débat entre les deux.

¹² Voir Lemieux pour l'établissement de la première province ecclésiastique (1968) et Grisé au sujet des conciles provinciaux (1979). En ce qui concerne les grandes figures des évêques de cette période, voir les travaux de Chaussé sur Lartigue, de Pouliot (1972) sur M^{gr} Bourget et de Voisine (1980) sur Jean-François Laflèche.

revendiquer ce nom, son sens redeviendra confus. Le qualificatif « français » s’y ajoutera afin de distinguer les Canadiens français des Canadiens anglophones.

Ainsi, on peut dire que l’Église se canadianise dans le sens qu’elle prend de plus en plus racine dans le pays et qu’elle n’est plus en mode survie, comme elle le fut dans les décennies qui ont suivi la Conquête¹³. Elle dispose désormais d’institutions aptes à en assurer l’expansion et le développement (des collèges¹⁴ et une université [1852], un réseau de paroisses bien établies, des diocèses de plus en plus nombreux et regroupés en provinces ecclésiastiques, etc.), de cadres qui ont grandi et qui ont été éduqués en sol canadien (prêtres diocésains [Hamelin, 1961], congrégations religieuses féminines fondées au pays, etc.) ; ces institutions sont en mesure d’encadrer la vie religieuse des fidèles qu’elle regroupe, de concentrer ses efforts pastoraux sur l’éducation et la réforme morale et de s’engager dans la vie sociale. L’Église d’ici est de plus en plus détachée de l’Église de France qui l’a mise au monde et qui l’a soutenue pendant plus d’un siècle. Elle est façonnée par une autre histoire, enracinée dans l’espace américain dominé par les Anglo-Saxons protestants. Enfin, elle navigue dans un cadre politique britannique, avec sa constitution, ses traditions, ses coutumes et ses lois.

Une Église nationale porteuse des projets d’avenir des Canadiens français

Ainsi, le petit rameau fragile est devenu un grand arbre. L’« Église canadienne » est désormais une Église établie, au même titre que celles des pays d’Europe. Sa reconnaissance est couronnée par la nomination d’un premier cardinal canadien, Elzéar-Alexandre Taschereau, en 1886. Elle précède de peu la nomination d’un

¹³ Sur la précarité de l’Église canadienne au lendemain de la Conquête, voir Marcel Trudel (1954, 1956–1957).

¹⁴ Après le Séminaire de Québec et le Séminaire de Montréal, on fonde le Séminaire de Nicolet (1803), le Séminaire de Saint-Hyacinthe (1811) et le Collège de Sainte-Anne-de-la-Pocatière (1829). Entre 1800 et 1850, neuf séminaires et collèges classiques ont été établis au Québec. Sur l’histoire des collèges classiques au Québec, voir Claude Galarneau (1978, 1979) et, plus récemment, Louise Bienvenue, Ollivier Hubert et Christine Hudon (2014).

délégué apostolique (1899) qui intervient juste avant le changement de statut de l'Église catholique au Canada. En effet, la constitution apostolique *Sapienti consilio* (1908) reconnaît que « l'Église canadienne » a atteint sa maturité, car, désormais, les diocèses canadiens ne dépendront plus de congrégation de la Propagande, comme c'est le cas des Églises en pays de missions, mais seront régis par les différentes congrégations romaines chargées d'administrer l'Église catholique et placés sous l'autorité de la Consistoriale. Enfin, après bien des débats et des vicissitudes, cette Église, suivant celle des États-Unis qui en avait déjà célébré trois (1852, 1866 et 1884) et celle de l'Amérique latine (1899), fêta son premier concile plénier en 1909, ce qui lui permettra de mettre en place un droit particulier (Routhier, à paraître [a]).

L'Église canadienne¹⁵, dominée sur le plan démographique et institutionnel par les Canadiens français, comptait alors trois millions de catholiques, huit provinces ecclésiastiques et vingt-neuf diocèses, plusieurs congrégations et instituts religieux avec leurs établissements et œuvres de toutes sortes. Elle disposait dorénavant d'institutions et de ressources lui permettant de voler de ses propres ailes. À partir de la deuxième décennie du XX^e siècle, l'Église catholique au Québec cesse de compter sur les ressources « étrangères ». Au contraire, elle envoie des missionnaires dans le monde entier. On assiste alors au premier envoi, par un institut missionnaire fondé au Canada, de religieuses dans les missions étrangères. En 1908, six sœurs missionnaires de l'Immaculée-Conception¹⁶ partaient pour Canton, où elles allaient prendre la relève d'une congrégation religieuse française dans un territoire confié à la Société des Missions-Étrangères de Paris. Lorsque le pape Pie XI confia pour la première fois la responsabilité d'une préfecture apostolique à la Société des Missions-Étrangères de la province de Québec, la catholicité québécoise recevait, pour la

¹⁵ Les délégations apostoliques de Conroy et de Merry del Val vont montrer qu'il y a deux Églises canadiennes. Les discussions qui mèneront à la tenue du concile plénier de Québec ou la question des écoles du Manitoba, pour ne citer que ces exemples, feront de même.

¹⁶ Cet institut a été fondé au Québec en 1902. Il sera suivi par d'autres institutions exclusivement missionnaires en 1919 (les sœurs missionnaires de Notre-Dame des Anges), en 1921 (la Société des Missions-Étrangères de la province de Québec) et en 1929 (les sœurs missionnaires du Christ-Roi).

première fois également, la responsabilité d'un territoire de missions à l'extérieur du continent américain. En prenant ainsi la relève des missionnaires français et belges à l'œuvre dans cette région de la Chine, l'Église canadienne-française acquérait une visibilité sur la carte des missions étrangères.

Cette Église canadienne-française, à qui on reconnaissait de plus en plus le statut d'acteur social incontournable, devait bientôt être en mesure d'accueillir le monde entier. Ce sera le cas, en 1910, lors du Congrès eucharistique international à Montréal, puis, en 1912, lors du Congrès de la langue française.

Cette Église, qui avait mis sur pied les institutions nécessaires à son autonomie, devait, tout au long du premier tiers du XX^e siècle, multiplier les fondations, surtout en matière sociale, mais aussi dans les domaines patriotique, économique et religieux : l'Action sociale catholique à Québec et l'École sociale populaire à Montréal, l'Union catholique des cultivateurs, de nombreuses coopératives et mutuelles, la Confédération des travailleurs catholiques du Canada et, finalement, l'Action catholique spécialisée. Toutes ces œuvres sociales prenaient appui sur des cercles d'études, à des congrès, à de grandes manifestations publiques et à des entreprises d'édition importantes (journaux, almanachs, tracts, revues, etc.). Au capitalisme libéral, elle offrait un modèle économique alternatif : le corporatisme, mais surtout le coopératisme. Elle s'opposait non seulement au modèle syndical développé aux États-Unis mais, inspirée par la doctrine sociale de l'Église, elle allait à l'encontre du grand capital, faisant davantage confiance, pour le développement économique et social, à la solidarité, à l'entraide et à la coopération.

Cette Église qui a le vent en poupe se canadianise également au sens où, particulièrement à partir de la Confédération et du développement de l'Ouest canadien, l'élément anglophone a un poids de plus en plus important et a l'oreille de Rome lorsque vient le moment des arbitrages. Cela s'observe lors de la nomination des évêques, des débats sur la question scolaire, au Manitoba, en Ontario et dans le Nord-Ouest. Aussi, cette Église canadienne-française se présente de plus en plus comme la gardienne de la langue et le rempart assurant la défense des Canadiens français contre la culture anglaise et, bientôt, contre les influences étatsuniennes. L'Église, inspirée et soutenue par des manifestations populaires de piété à l'égard du Sacré-Cœur, du Christ-Roi, de

l'eucharistie et de la Vierge Marie, se présente comme l'institution qui porte les destinées du peuple canadien-français. De la sorte, face à une Église canadienne se développe de plus en plus une Église nationale canadienne-française.

L'après-guerre : une nouvelle période de transition

L'après-guerre représente la période au cours de laquelle s'élabore de manière souterraine le Québec moderne qui surgira au grand jour au cours des années 1960, sous le regard étonné de plusieurs étrangers (De Koninck, 1995). Pour certains analystes, n'eût été la crise économique suivie du déclenchement du deuxième conflit mondial qui en retardèrent l'éclosion, ce Québec moderne aurait pu émerger dès les années 1930. Pour Fernand Dumont, sur le plan idéologique, c'est bien au cours des années 1930 qu'il faut situer la première Révolution tranquille (Dumont, 1978 : 1).

Désormais, le recrutement du clergé et du personnel religieux étant largement assuré (Laurin, Juteau et Deschênes, 1991), des institutions de plus en plus nombreuses apparaissent, institutions qui enfanteront le Québec contemporain, lui fournissant, avec ses cadres formés par l'Action catholique dans les collèges ou les universités tenus par le clergé diocésain et les religieux, quelques idéaux et quelques projets (Bélanger, 1974). Se préparaient ainsi en douceur, par le biais des mouvements de jeunes et des cercles d'intellectuels, la révolution qu'on qualifia de « tranquille » et qui n'était pas, dans ses racines, antireligieuse, même si elle comportait une réaction au cléricalisme, ni une machine de guerre contre le catholicisme. Elle a été pour une bonne part élaborée par des catholiques et elle ne fut pas l'occasion d'une collision entre l'État et l'Église, mais d'une collaboration, sinon d'un pacte négocié¹⁷.

Au cours de la décennie 1950 se mettent en place les conditions du changement politique, social, religieux et culturel qui va caractériser les années 1960. Bientôt, la Révolution tranquille et la mise en œuvre du concile Vatican II pourront s'appuyer sur l'émergence de cette nouvelle élite, phénomène assez bien étudié dans la sphère économique et politique, mais négligé dans la sphère

¹⁷ Sur la contribution des catholiques à la Révolution tranquille, voir Meunier et Warren (2002), ainsi que Gauvreau (2005).

ecclésiastique¹⁸, et la montée d'une nouvelle génération. Sans ces deux facteurs d'ordre démographique, la Révolution n'aurait pas été possible, et la participation canadienne au concile et sa réception auraient été différentes.

L'apparition de nouvelles élites est un phénomène comparable à celui que l'on observe au début du XIX^e siècle et qui a conduit à la rébellion des Patriotes¹⁹. Ce phénomène correspond à l'essor d'une classe moyenne et au développement de la scolarisation. Les travaux de Jean Hamelin et de Jean-Paul Montminy ont déterminé que la classe moyenne supérieure (professions libérales, cadres supérieurs, administrateurs) était la locomotive et la grande gagnante de la Révolution tranquille (1976)²⁰. Ces « nantis de la Révolution tranquille », à la faveur du développement des grandes bureaucraties²¹, déclassent complètement les élites traditionnelles enracinées dans les petites communautés locales et villageoises. Cette garde montante, qui prône la rationalité, le changement et la modernité, acquiert un nouveau statut au moment de la consécration, à partir de 1960, des changements amorcés depuis plus de quatre décennies. À défaut de peser lourd dans le monde de la haute finance, ce qui viendra avec l'émergence du « Québec inc. », cette nouvelle élite :

[...] est abondamment représentée dans les enceintes des partis, dans les parlements, dans les médias, dans l'administration publique, dans les collèges et les

¹⁸ Au sujet de l'élite économique ou de la grande bourgeoisie capitaliste, on verra Porter (1956) et Clement (1975). En ce qui a trait à la classe moyenne supérieure, on verra Grand'Maison (1979), Simard (1979), Falardeau (1966), Lemieux (1982) et Rocher (1968).

¹⁹ Entre 1791 et 1838, le nombre de notaires canadiens-français passe de 7 à 34 ; celui des avocats, de 9 à 122 ; et celui des médecins, de 7 à 101 (Ouellet, 1966).

²⁰ L'analyse des résultats des élections de 1960 et de 1962 montre bien un clivage important entre les nantis, qui profitent de la nouvelle prospérité, et les autres classes moins favorisées.

²¹ Notons que l'augmentation des employés rattachés à l'État québécois a été de 53 % de 1960 à 1963. Le personnel de la fonction publique passe à ce moment de 29 000 à 53 000. À la fonction publique proprement dite, il faut ajouter les entreprises publiques et le secteur parapublic. On ne compte pas alors les employés municipaux ou les employés du gouvernement fédéral travaillant au Québec. Selon Gow (1986), si on les inclut tous, en 1968, les employés de l'État québécois représentent 16,6 % de la main-d'œuvre au Québec.

universités, même dans les syndicats. Au peuple, elle tente de faire adopter ses idées et ses mœurs [...] (Dumont, 1981 : 27.)

Létourneau (1989 : 38) parlera des « technocrates », c'est-à-dire de :

[...] l'ensemble de ceux et celles qui se sont définis en opposition au système de valeurs porté et supporté par le régime duplessiste, qui ont adhéré à l'idée de modernité et qui, ultimement, étaient à la recherche de solutions de rechange au projet de société défini par les théoriciens de la survivance.

Ces nouvelles élites catholiques n'appréciaient plus les évolutions sociales par le biais du prisme idéologique imposé auparavant par les religieux français débarqués au pays ou par les réactions antimodernes des papes, prompts à rejeter toute mesure de laïcisation de la société et défenseurs d'une conception de l'ordre social datant de l'Ancien Régime. De plus, ces nouvelles élites, bien qu'en contact avec le catholicisme social européen, l'Action catholique et les idées nouvelles qui s'élaborent en Europe (Michel, 2010 ; Meunier, 2007), sont également formées aux États-Unis et passent au malaxeur canadien (québécois) que sont les collègues, les universités et les cercles d'études, ce qui se pense et s'élabore ailleurs (Racine Saint-Jacques, 2015). De plus, ces nouvelles élites n'ont pas été marquées par l'Action française et, du communisme, malgré le fait que son spectre – à lui seul – suffise à en inquiéter plus d'un, elles ne connaissent que le nom.

L'autre phénomène qui marque cette époque, c'est le baby-boom, bien que son influence se fasse surtout sentir après le concile de Vatican II. Comme l'a bien montré Denis Pelletier (2002) dans le cas de la France, le baby-boom, qu'il qualifie de « seconde révolution française », a déterminé les évolutions du catholicisme. C'est avec cet arrière-fond qu'il nous faut penser le devenir de ce catholicisme que j'ai qualifié plus haut de « national, populaire et de masse ». C'est cette figure du catholicisme qui s'épuise et qui s'éclipsera bientôt, au cours de l'après-concile. Le fait que l'État du Québec prenne en charge le destin de la nation québécoise, réalité plus connue et à laquelle je ne m'attarderai pas, n'est qu'un élément de cette histoire.

Je ne vais pas tenter de montrer la disparition d'une figure du catholicisme, comme a pu le faire, par exemple, Colette Moreux (1969) à partir d'une monographie d'une paroisse québécoise ou comme l'a fait le sociologue français Yves Lambert pour la Bretagne (1985 : 451), retraçant les étapes de la disparition de la civilisation paroissiale, c'est-à-dire :

[...] ce monde religieux englobant, où le rythme des activités agricoles s'accordait à celui du temps liturgique, où l'église du village, centre de la vie collective, était « pleine comme un œuf » tous les dimanches, où la figure du « recteur » dominait l'ensemble des rapports sociaux.

Je voudrais, de manière globale, montrer trois propositions de reconfiguration du catholicisme québécois d'après-concile ou trois représentations de son devenir.

La reconfiguration du catholicisme québécois à partir des années 1950

Au moment où le pape Jean XXIII annonce la tenue d'un concile œcuménique, en 1959, l'Église a atteint sa pleine stature et semble assurée. Cependant, derrière les façades superbes, les fissures ne manquent pas. Les critiques de l'extérieur se font de plus en plus entendre. Il y a aussi les critiques qui viennent de l'intérieur. Déjà, avant Vatican II, les grandes questions étaient posées : la laïcité des grandes institutions, commandée par le développement du pluralisme (le mariage, la justice, les écoles, l'armée, etc.) ; la confessionnalité (des coopératives, des syndicats, des écoles et des universités) (Simard et Allard, 2011, 2013) ; la prise en charge de l'éducation, de la santé et des services sociaux (l'Église ne pouvant plus l'assurer) ; le cléricisme (la participation des laïcs) ; la famille ; le formalisme religieux (nouvelle spiritualité, notamment du laïc ; l'inadaptation des rythmes religieux ; le rôle de la conscience et du sujet, notamment chez les laïcs, etc.). Toutes ces questions agitent les esprits et on les retrouve formulées, par exemple, dans la revue de Gérard Dion, *Ad usum sacerdotum* (Routhier, à paraître [b]).

Dans la réponse à une consultation qu'on lui adressait au moment de la préparation du concile²², Dion dresse un inventaire des « problèmes les plus urgents à étudier » :

[...] le problème de la liberté aussi bien au sens psychologique qu'au plan moral (v.g. liberté de conscience, les minorités, le droit à l'information, etc.), rapports entre l'Église et l'État, la démocratie chrétienne, l'œcuménisme, la théologie de l'histoire²³.

Dans la version longue et préliminaire de sa réponse, l'énumération de ses préoccupations est encore plus explicite :

[...] liberté de conscience, liberté d'expression, droits des dissidents, rapports de l'Église et de l'État, démocratie et christianisme, œcuménisme, théologie de l'histoire. Et le fameux problème de la limitation des naissances. À mon sens, que l'on règle d'une façon satisfaisante la question de la limitation des naissances et la pratique religieuse chez les hommes s'améliorera grandement. C'est pour un très grand nombre le point de départ d'une désaffection vis-à-vis des sacrements, de l'absence de pratiques religieuses et ensuite on cherche à justifier ses attitudes en rejetant l'Église elle-même²⁴.

On retrouve là une liste qui correspond à ses multiples domaines d'engagement, aux divers dossiers qu'il accumule et aux différents thèmes d'articles ou de conférences qu'il publie au cours de cette période. Comme intellectuel, dans le contexte de l'époque, il est particulièrement sensible au problème de la liberté et s'en ouvre à son recteur.

²² M^{gr} Vachon le consultera, par exemple, au moment de la phase préparatoire du concile, « sur les moyens de promouvoir l'influence du catholicisme chez ceux qui cultivent la philosophie et les autres sciences ». La réponse de Dion est datée du 2 janvier 1962. On peut supposer que cela est relié à la consultation des prêtres du diocèse de Québec réalisée au cours de la même période, même si sa réponse ne fait pas partie de l'ensemble conservé à l'Association des archivistes du Québec (AAQ). Sur ce sujet, voir Allaire (Routhier, 2008).

²³ « Simples suggestions » (AUL, P117/B5.47).

²⁴ « Réponse au questionnaire sur les moyens de promouvoir l'influence du catholicisme chez ceux qui cultivent la philosophie et les autres sciences » (AUL, P 117/B.5.47).

La Révolution tranquille et le concile Vatican II comportent donc l'obligation de repenser le projet, l'orientation, la figure, le statut et la situation de l'Église catholique. Cette adaptation ou cette modernisation s'avère nécessaire, non seulement en raison de l'émergence de l'État mais de l'évolution du pays réel et, bientôt, de la révolution culturelle qui va secouer le Québec. Le province ne peut plus se concevoir comme une société religieuse et l'Église n'est plus en mesure d'encadrer la culture commune travaillée par la modernité et prompte à rejeter les traditions.

Aussi, la figure particulière du catholicisme, façonnée depuis la Conquête, est reconfigurée à partir des années 1950, phénomène qui s'accélère par la suite. J'identifie trois lignes de recomposition : la première consiste à moderniser la figure institutionnelle de l'Église en prenant pour modèle l'État québécois en construction ; la seconde présente, à travers le renouveau charismatique, une résurgence du catholicisme populaire ; enfin, on observe une forme de réinvestissement politique du catholicisme.

Un catholicisme national repensé par les nouvelles élites ou la modernisation bureaucratique du catholicisme québécois

Après que l'État eut pris en main le destin du peuple québécois, assurant, en plus de son éducation, de son bien-être, de sa retraite et de ses soins de santé, la défense de ses intérêts au sein de la fédération canadienne, l'Église catholique ne pouvait plus se présenter comme l'arche porteuse des intérêts des Québécois. Le catholicisme national qui avait embrasé un moment l'ensemble des Canadiens français avant de se réduire à l'espace québécois était appelé à se redéfinir. Cela devait être le fait des nouvelles élites.

Au cours de cette période, les intellectuels catholiques ne s'affairaient pas seulement à penser l'État québécois, mais s'attardaient aussi à l'Église catholique dans la société. On prétendait penser le devenir de l'Église à partir du terroir québécois plutôt que des projets romains, comme le laissait entendre Fernand Dumont²⁵. En effet, d'après l'historien Jean Hamelin, par le biais de

²⁵ Celui-ci avait décliné l'invitation que lui avait faite l'archevêque de Québec, M^{gr} Maurice Roy, de l'accompagner, à titre de *peritus* personnel, à la troisième session du concile Vatican II.

la commission qu'il présidait, « Fernand Dumont, rêve[ait] lui, d'un concile pour apprivoiser cette réforme "venue d'ailleurs", "rompre le silence", poser les vraies questions à partir des sommations d'ici » (Hamelin et Gagnon, 1984 : 352).

Ce travail, qui veut repenser le catholicisme québécois, s'effectue en parallèle avec le concile annoncé en 1959 et en lien avec la Révolution tranquille, inaugurée la même année, pour ainsi dire, par le décès de Maurice Duplessis. Le foyer principal de cette réflexion se trouve à l'Université Laval, particulièrement à la Faculté des sciences sociales, milieu effervescent depuis que George-Henri Lévesque y a fondé l'École des sciences sociales en 1938 (Racine Saint-Jacques, 2015), et au nouveau Centre de sociologie religieuse, mis sur pied en 1958 en même temps que le nouvel Institut de pastorale (Routhier, 2002, 2004)²⁶. Elle prendra principalement la forme des Grandes Missions.

Le diocèse de Saint-Jérôme amorce sa Grande Mission en 1958²⁷. Elle est animée par Yves Martin et Fernand Dumont de l'Université Laval²⁸. Cette équipe, qui contribuait déjà à la formation des cadres intermédiaires qui prendraient les commandes des nouveaux organismes de l'État québécois, allait également contribuer à la modernisation de la pastorale et à la restructuration des institutions des Églises diocésaines²⁹. Plus largement, l'équipe allait repenser l'inscription de l'Église catholique dans l'espace humain et culturel.

Il est intéressant d'observer les interactions croisées et les transferts entre le processus de régionalisation mis de l'avant par le gouvernement du Québec, la régionalisation de l'éducation et la réorganisation des diocèses qui s'appuie sur les régions pastorales. La méthode développée par Martin et Dumont, qu'ils présentent dans leur ouvrage *L'analyse des structures sociales régionales*

²⁶ Dumont était étroitement lié au Centre de sociologie religieuse.

²⁷ Je ne fais pas référence à la Grande Mission de Montréal lancée en 1960 par le cardinal Léger. Elle est d'un tout autre genre, inspirée par la Grande Mission de Milan inaugurée en 1958 par M^{gr} Montini.

²⁸ Jacques Grand'Maison allait se joindre à eux au cours de la mission de Saint-Jérôme, diocèse auquel il appartenait.

²⁹ Sur cet effort de modernisation mené par une élite intellectuelle, voir Roy (2012). Cette volonté se manifeste également dans la revue *Communauté chrétienne*, autre publication des Dominicains de Saint-Albert (Routhier, 2011).

(1963), est à l'origine de trois grands chantiers : dans le domaine public, les études du Bureau d'aménagement de l'Est-du-Québec ; dans le domaine de l'éducation, la régionalisation scolaire ; enfin, dans le domaine ecclésial, les Grandes Missions. Au Département de sociologie de l'Université Laval, les étudiants participent à diverses recherches sur le terrain à partir du même modèle d'enquête et d'analyse, en l'appliquant en particulier à la régionalisation de l'enseignement secondaire.

Suivant cette approche, les Grandes Missions des années 1960 n'adoptent pas comme base géographique la paroisse ni ne partent des grands mouvements nationaux ou diocésains, mais s'intéressent à une région sociologique homogène, suivant le langage de l'époque. Une Grande Mission a pour but d'aboutir à un plan pastoral unifié afin d'implanter une pastorale d'ensemble³⁰. Les moyens d'enquête mis en œuvre sont empruntés à la sociologie. Les enquêtes, dirigées par Martin, Dumont, Matte, Bissonnette, Bovy, Routhier, Lemieux et Doyon, tous formés soit à l'École F. Boulard soit à l'École de Chicago, décrivent dans le détail le milieu socioreligieux et dressent un tableau général de la situation de l'Église dans ce milieu. Elles comportent aussi une partie prospective en formulant quelques suggestions et priorités pastorales. Pour la constitution de ces dossiers d'enquête, on recourt à différentes formes d'animation populaire : on regroupe des prêtres et des laïcs de toute une région afin de colliger leurs réflexions. Par la suite, les résultats de ces enquêtes sont rendus publics dans le cadre de soirées sociologiques auxquelles participent les responsables de la vie socioparoissiale d'une région. *Enquête, participation et animation sociale* sont les maîtres mots de cette recherche.

Cette expérience ecclésiale est contemporaine des premières expériences de planification économique et de régionalisation mises de l'avant par le gouvernement de Jean Lesage, en 1961, à la suite de l'adoption de la loi instituant le Conseil d'orientation économique du Québec qui avait pour mission de préparer un plan

³⁰ Sur le concept de « pastorale d'ensemble » qui fera fortune au cours de cette période et qui sera à la base de toute la réorganisation de la pastorale diocésaine, voir Matte (1960). Il s'agit là, sans doute, de ses premiers balbutiements, liés à la Grande Mission de Saint-Jérôme. On verra aussi Charbonneau (1962, 1966), Lessard (1964) et Tillard (1964).

de développement économique de la province. On vise alors l'aménagement régional et global du territoire comme le montre l'expérience la plus poussée d'aménagement régional, celle de l'Est-du-Québec.

Les Grandes Missions et la création des régions pastorales correspondent exactement à la période faste des Conseils économiques régionaux et des Conseils régionaux de développement. Ce que fait l'Église dans ses Grandes Missions ressemble à s'y méprendre à l'animation régionale menée par le gouvernement à la même époque. Les rapports de recherche qu'elle publie et qui visent l'établissement d'une pastorale d'ensemble comportent les mêmes caractères que ceux produits, à la même époque, par les conseils de développement régional. Les termes *plan pastoral*, *pastorale d'ensemble* et *coordination* s'imposent et correspondent au « plan de développement régional », au « plan d'ensemble », etc. Comme dans l'appareil d'État, des institutions centrales visant la coordination de « toutes les forces vives de l'Église » sont mises en place. La Grande Mission prétend faire appel :

[...] à *l'ensemble* des forces apostoliques pour œuvrer sur un *ensemble* géographique socialement homogène dans le but d'y atteindre *l'ensemble* des milieux de vie [...] et d'y rejoindre l'homme dans son *ensemble* [...] sa vie religieuse, familiale, professionnelle, ses loisirs, etc. [Nous soulignons.] (S.a., s.t., 1962 : 2.)

Les méthodes de travail adoptées sont celles mises en œuvre dans les organismes créés par l'État : vastes enquêtes qui conduisent à la rédaction de volumineux rapports, travail intense d'animation dans les régions, utilisation des sciences humaines et des nouvelles techniques de communication³¹. Bref, la pastorale d'ensemble est à l'aise avec la nouvelle culture administrative de l'État planificateur. Après tout, elle se définit comme la :

[...] coordination de tous les efforts de l'Église diocésaine : coordination au niveau de la vie et coordination au niveau de la direction. C'est-à-dire, d'une

³¹ On verra quelques exemples de ces rapports et de la méthode de contact global utilisée dans Routhier (1964), Ayotte (1966), Lessard (1967), Lemieux (1968), Delalande (1968) et Rouleau (1968).

part, planification de toutes les initiatives entreprises par chacun des grands secteurs de la pastorale [...] ; et, d'autre part, intégration de toutes ces initiatives dans un plan ordonné par un comité de direction [...] (Bélanger, 1966 : 209).

Cette planification d'ensemble et cette coordination de tous les efforts ne s'acquiert qu'au prix d'une certaine centralisation, qui se manifeste de deux façons : de larges secteurs de la pastorale qui n'étaient jusque-là pas coiffés d'un bureau diocésain se voient maintenant rattachés à un bureau diocésain, tous les secteurs de la pastorale étant désormais pris en charge par l'administration diocésaine ; de plus, on remarque une intervention plus accusée des organismes centraux dans la vie pastorale des paroisses, des associations et des mouvements. Une gouvernance paternaliste de type hiérarchique fait place à une gouvernance de type bureaucratique et participatif, au moins dans son discours.

La reconfiguration des institutions centrales de gouvernance des Églises du Québec prend pour modèle l'administration publique. Le même phénomène de régionalisation est observable dans les deux réseaux. Le mouvement de régionalisation du diocèse de Québec, par exemple, accompagne la création des commissions scolaires régionales avec le lancement, en 1964, de l'Opération 55 et la mise sur pied des Conseils régionaux de santé et de services sociaux (CRSSS), bientôt suivis des municipalités régionales. Sur le plan diocésain, on retrouve le même mouvement. L'organisme central de planification et de coordination de la pastorale a la responsabilité de mettre en place les structures régionales et les organismes curiaux nécessaires à la pastorale d'ensemble.

À la suite de Vatican II, les diocèses du Québec redéfinissaient leurs organismes centraux de gouvernement en établissant des régions pastorales et en procédant à une réforme de leurs procédures administratives, cela juste au moment où l'État québécois renouvelait ses organismes administratifs centraux, procédait à la planification et au développement régional et modernisait ses procédures administratives. Il n'y a pas seulement synchronie, mais développement symétrique. Nous retrouvons les mêmes logiques d'action, des institutions au profil semblable, des procédures et des méthodes de travail apparentées, ainsi qu'un même jargon administratif.

Ces phénomènes, en ce qui a trait à l'Église du Québec et à l'État québécois, sont non seulement concomitants mais les deux réformes procèdent des mêmes logiques, sont pilotées par des experts formés aux mêmes écoles, induisent les mêmes effets et appartiennent à la même culture administrative qui fait appel aux mêmes méthodes. Cela n'est pas surprenant lorsqu'on considère le va-et-vient du personnel entre l'administration publique et l'administration ecclésiastique, particulièrement en ce qui a trait aux clercs investis dans le réseau de l'éducation qui représente le type même de la nouvelle administration publique centralisée et planificatrice. Les Églises diocésaines du Québec, en raison du caractère confessionnel des écoles publiques et des commissions scolaires, ne sont pas en situation de complète extériorité par rapport à l'administration publique. La présence numériquement importante de prêtres, de religieux et de religieuses dans les milieux de l'éducation rend l'Église perméable aux influences de cette nouvelle culture administrative. Bon nombre de personnes embauchées dans les nouveaux organismes diocésains à partir de 1965 ont une expérience antérieure dans les organismes relevant de l'État québécois et importeront dans l'Église la culture de l'administration gouvernementale.

En somme, l'influence de la bureaucratie étatique dépasse sa propre sphère d'activités, comme le souligne James I. Gow (1986 : 364), pour qui :

[...] la progression de l'administration publique oblige les institutions et les groupes qui traitent avec l'administration à se bureaucratiser à leur tour [...] Les services publics décentralisés sont bouleversés par leurs contacts avec la bureaucratie provinciale. La bureaucratiation apparaît aussi au niveau des corps intermédiaires qui doivent se structurer en vue d'échanges avec l'administration. Cela se voit de manière très nette : ils envoient des représentants au sein des organismes consultatifs, et les contacts directs doivent être précédés d'études et de recherches donnant lieu normalement à des mémoires ou autres documents de ce genre.

La figure du catholicisme national mue donc au cours de cette période. Il sera désormais national, non pas en raison du fait qu'il porte le destin du peuple québécois, mais parce qu'il se pense à

partir du Québec et en référence à son devenir, comme le souhaitait Fernand Dumont. Dans son histoire du catholicisme québécois, présentant les relations entre l'épiscopat canadien et la curie romaine entre 1967 et 1970 à la suite de la crise consécutive à la publication de l'encyclique *Humanae vitae*, Jean Hamelin intitule sa section « Voir Rome... et ne pas mourir ». Il y a en effet, au cours de ces années, un désir de penser l'Église à partir du Québec au lieu de la penser à partir de Rome. Cet abandon de la posture ultramontaine conduit à une modernisation de cette Église, l'ouvrant aux valeurs démocratiques – par rapport au cléricalisme qui l'avait caractérisée.

C'est du reste au cours des mêmes années qu'André Naud élaborait un « projet de théologie québécoise ». Deux motifs incitent ce théologien à construire « une théologie pour le Québec » :

[...] sortir de ce cercle de dépendance intellectuelle et disposer d'une théologie qui tienne davantage compte de l'originalité des Québécois, de ses traits culturels et de ses sensibilités humaines et spirituelles. (Naud, 1972 : 234.)

Cette théologie aurait trois caractéristiques : elle serait une théologie du Nouveau Monde, une théologie au cœur de nos enjeux collectifs et une théologie orientée vers la praxis. En énonçant son premier trait, Naud exprime la volonté qu'on puisse s'émanciper de la théologie européenne. Il insiste sur la pertinence de s'attarder à réfléchir les « mutations culturelles » que nous connaissons au Québec. Il s'agira, avant de construire une réflexion théologique, de conduire un « inventaire des mutations culturelles et des questionnements pertinents aux sujets abordés ». La réflexion sera ainsi orientée sur notre monde plutôt que « sur le monde des autres ».

Au cours des années postconciliaires, une nouvelle élite remplace donc les chanoines, prélats d'honneur, prélats domestiques et prélats honoraires qui étaient aux commandes des Églises diocésaines et des organismes supradiocésains avant le concile. Le changement de garde a également lieu au niveau de l'épiscopat. En effet, entre 1964 et 1968, 15 diocèses (sur 22) changent d'évêque. Ainsi, M^{gr} Langlois (Valleyfield) renonce à sa charge en 1966 ; de même, M^{gr} Douville (St-Hyacinthe), M^{gr} Parent

(Rimouski) et M^{gr} Cabana (Sherbrooke) en 1967. Cette première vague avait été précédée par le départ de M^{gr} Bernier, à Gaspé, mort au cours du concile, et de M^{gr} Limoges, à Mont-Laurier, en 1965. Ce processus culminera avec la démission du cardinal Léger en 1968. Avec l'effacement d'une génération d'évêques nommés par Pie XII et leur remplacement par une génération d'évêques plus jeunes et bénéficiant d'une autre formation, on entre dans une nouvelle étape du catholicisme québécois.

On peut faire l'hypothèse que, au Québec, le concile a été interprété sur l'horizon de la Révolution tranquille, qui constituait la référence principale pour penser la modernisation d'une grande institution et, plus largement, l'évolution d'un groupe social tout entier (Routhier, 1993). Le concile a été compris comme l'entrée dans un processus de modernisation de l'Église catholique et comme une entreprise de renouvellement des pratiques, des méthodes et des institutions de ce groupe.

La résurgence du catholicisme populaire à travers le mouvement charismatique

La « modernisation » du catholicisme québécois au cours de la période postconciliaire est un phénomène assez connu. On ne connaît pas d'opposition frontale à cette modernisation, si ce n'est une certaine résistance, parfois, une apathie ou un décrochage.

Il y a pourtant tout un autre versant de cette recomposition du catholicisme, une recomposition plus spontanée et moins thématifiée puisque ses acteurs ne contrôlaient pas les outils intellectuels pour se faire entendre et n'avaient pas entre les mains les leviers pour orienter le gouvernement des diocèses. Elle a malheureusement fort peu intéressé les chercheurs jusqu'ici³². Il s'agit du catholicisme populaire, qui a trouvé trois lieux principaux d'actualisation : les sanctuaires, les centres de spiritualité³³ et le mouvement

³² Les études sur la religion populaire au Québec portent sur la période antérieure. Voir Lacroix et Boglioni (1972), Boglioni (1981), Lacroix (1986, 1999), Grammont (1985), Simard (1984).

³³ Je prends pour exemple la Maison Jésus-Ouvrier, à Québec, tenue par les Oblats de Marie-Immaculée. Associée, avant le concile, à la dévotion eucharistique et au Sacré-Cœur, elle va devenir un noyau du renouveau charismatique et la place forte du mouvement La Rencontre.

charismatique, auxquels il faut ajouter les mouvements qui gravitent autour, dont La Rencontre (*Biscum*) et le Mouvement des Cursillos. Il s'agit d'un « catholicisme invisible », pour paraphraser Frédéric Parent (2014). Ici, les études font cruellement défaut (Côté, 1984, 1993 ; Zylberberg et Montminy, 1980, 1981, 1984 ; Chagnon, 1979 ; Rouleau et Rény, 1978).

De mon point de vue, la première opposition à la réforme liturgique mise en œuvre par une « élite » est à situer au début des années 1970. Cette opposition – qui ne représente pas une fronde cependant – ne vient pas de la nébuleuse traditionaliste qui prend alors consistance, surtout en France, mais du mouvement charismatique que l'on n'attendait pas. Elle ne va pas à l'encontre de la nouvelle liturgie. Elle ne veut que l'accommoder à une sensibilité plus populaire. Cette réception se centre, comme le faisait la Constitution sur la liturgie, sur l'Écriture et la participation active des fidèles et, en particulier, des laïcs, ce qui représente une protestation contre le nouveau clergé. La réception développe également une forme plus fraternelle de l'Église. Cette réception, qui ne s'élabore pas dans les offices diocésains ou nationaux, n'est toutefois pas promue par les experts ès liturgie, même si elle réussit à renouer avec les formes populaires d'expression chrétienne préconciliaire, en les reprenant selon des modalités conciliaires. Alors que la réforme liturgique montre d'évidents signes d'essoufflement et de déclin au début des années 1970, une nouveauté apparaît, bien en phase avec son temps. Mais on a boudé cette nouveauté qui remettait en question et, de cela, on ne dit mot dans le rapport Dumont, car personne ne l'a vu venir et personne n'a désiré cet enfant qui n'était ni planifié ni attendu. Le rapport est pensé par une élite de culture universitaire, issue des sciences humaines et sociales et formée par la « nouvelle théologie ». L'écart entre ces deux mondes est saisissant.

Cette voie charismatique qu'emprunta le catholicisme, de la fin des années 1960 jusqu'au milieu des années 1980, est pourtant importante. Son développement n'a pas été piloté par des clercs, même si des clercs y ont été mêlés. Ce catholicisme n'est pas réactionnaire, ni anti-conciliaire, ni protestataire. Il ne faut pas l'assimiler à des mouvements dissidents. Il est même en phase avec certaines orientations du concile, dont le fait de concevoir l'Église comme un peuple, mettant l'accent sur l'égalité entre les fidèles,

tablant sur le sacerdoce baptismal, recadrant la place du ministère presbytéral dans l'Église, etc. Cette forme d'expression du catholicisme met également l'accent sur l'Esprit saint qui distribue ses dons à l'ensemble des fidèles et qui, de ce fait, valorise la participation active de tous. On est loin du formalisme liturgique préconciliaire ou d'une bipartition de l'Église en une *Ecclesia docens* et une *Ecclesia dicens*. Les laïcs disposent d'un espace d'initiatives important, occupent des fonctions importantes et ont des responsabilités conséquentes. Enfin, cette forme de catholicisme, qui valorise la spontanéité et l'expression affective, met au centre la Parole de Dieu, sans négliger pour autant la dévotion eucharistique.

Cette expression populaire du catholicisme (non cléricale dans son principe), qui assume, en les renouvelant, beaucoup d'éléments du concile Vatican II tout en les situant dans la continuité des formes de la piété populaire préconciliaire³⁴, est appuyée mollement et tardivement par la hiérarchie qui se méfie d'une telle spontanéité et elle n'est pas représentée dans les offices diocésains. La reconnaissance de ce développement n'a jamais été totale et franche. En somme, pour paraphraser l'étude de Simard sur les croix de chemin, *Un patrimoine méprisé. La religion populaire des Québécois* (1979), on peut dire que ce christianisme populaire risque de ne pas être suffisamment considéré.

Ce catholicisme populaire n'est jamais entré en dissidence, comme l'ont fait, par exemple, d'autres groupes marginaux au cours de la période postconciliaire (Cuneo, 1997). Il demeure cependant un phénomène de protestation contre le catholicisme bureaucratique et cléricale élaboré par les nouvelles élites. Toutefois, ce catholicisme charismatique, contrairement à ce que l'on rencontre dans d'autres pays, n'a pas été en mesure de s'institutionnaliser et, du coup, de passer de l'événement à l'institution.

Les réinvestissements sociopolitiques

La première section de l'ouvrage de Denis Pelletier (2002) nous fait passer de Vatican II au Quartier latin, c'est-à-dire au gauchisme

³⁴ Par exemple, certains éléments tels la thaumaturgie, les interventions du diable, les images et les objets pieux, les croisades.

catholique. La deuxième partie est, quant à elle, entièrement consacrée au gauchisme chrétien. Ce n'est que dans sa section finale, intitulée « Fin de partie », qu'est abordé le renouveau charismatique. J'ai suivi un autre ordre qui me semblait plus près de notre terrain. Après avoir abordé le renouveau charismatique, je termine par les réinvestissements sociopolitiques du catholicisme québécois puisque celui-ci a touché un moins grand nombre de fidèles (Routhier, 2008).

Le catholicisme social mis de l'avant par les papes depuis Léon XIII avait connu un grand développement au Québec depuis le début du XX^e siècle, porté par de grands réseaux (l'Action sociale catholique et l'École sociale populaire), des institutions phares (dont le syndicalisme catholique) et des mouvements de masse (dont l'Action catholique). Toutefois, bon nombre de ses institutions étaient désormais sécularisées, c'est-à-dire qu'elles avaient abandonné leur statut confessionnel, alors que d'autres avaient connu un véritable effondrement. L'Église se réactualise, surtout à partir des années 1970, dans le sillage de Medellín et du coup d'État au Chili, deux événements qui auront un grand écho au Québec (Routhier, à paraître [b]), événements auxquels il faut ajouter l'encyclique de Paul VI *Sur le développement des peuples* (1967), la création du Conseil pontifical « Justice et Paix » (1968) et l'assemblée du Synode des évêques sur le sacerdoce ministériel et la justice dans le monde (1971).

Le réseau missionnaire, surtout à travers l'Entraide missionnaire (Foisy et Lapointe, 2018), contribue largement, dans la foulée de Medellín, à cette reprise de la dimension sociale et politique du catholicisme. Le milieu de la pastorale sociale y participe également. Ce milieu est polycentrique et il est constitué de plusieurs réseaux : à Montréal, le Centre de pastorale en milieu ouvrier (CPMO) ; à Québec, le Carrefour de pastorale en monde ouvrier (CAPMO), le réseau des prêtres-ouvriers qui rassemble des Fils de la Charité, des Capucins et quelques prêtres diocésains, le Réseau des politisés chrétiens, l'Action catholique, en particulier la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) et le Mouvement des travailleurs chrétiens (MTC) (Courcy, 1981). À cela, il faut ajouter les Offices diocésains de pastorale sociale. Tous ces réseaux forment une nébuleuse complexe dont les divers éléments interagissent les uns avec les autres.

Le milieu religieux, engagé dans plusieurs de ces réseaux, représente une composante essentielle de ce réinvestissement. Les religieuses et les religieux sont présents et soutiennent un bon nombre d'organismes sociocommunautaires qui ne sont pas confessionnels : le Centre d'étude et de coopération internationale (CECI), le Secrétariat Québec-Amérique latine (SQAL), le Comité Québec-Chili (CQC), le Service universitaire canadien outre-mer (SUOCO), l'Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI), l'Association médicale internationale, le Carrefour Tiers-Monde (CESIQ), etc. Sans la présence importante des chrétiens, plusieurs de ces organismes n'auraient pas vu le jour ou n'auraient pas été en mesure de conduire efficacement leur action. À cela, il faut ajouter l'organisme Développement et Paix, mis sur pied par l'épiscopat québécois en 1968.

L'action des religieux a deux orientations principales : l'action sur le terrain – en Amérique latine d'abord, puis au Canada – et la réflexion et la critique sociale dans le sillage de la doctrine sociale de l'Église. Ils ont contribué à diffuser la théologie de la libération, notamment par le biais de leurs revues et de leur soutien important à L'Entraide missionnaire. Je relève deux lieux qui sont autant de carrefours à partir desquels se constituent des réseaux. D'abord, le Centre St-Pierre, complexe situé à Montréal et appartenant aux Missionnaires oblats, animateurs depuis des décennies de la Jeunesse ouvrière catholique. De plus, les Oblats avaient une longue expérience en Amérique latine, notamment au Chili. Ce centre, véritable carrefour d'intervenants en milieu populaire et ouvrier, abritait la revue *Vie ouvrière*, le Mouvement des travailleurs chrétiens et le Centre de pastorale en milieu ouvrier. Fondé en 1973 dans une paroisse ouvrière bouleversée par des développements urbains qui marginalisaient les plus pauvres et fragilisaient les familles, le centre se définit comme un lieu « d'éducation populaire qui [promeut le] débat public [et] offre des services de formation, d'accompagnement et d'intervention sociale aux groupes engagés socialement ». Sa visée est la construction « d'un monde plus juste et plus spirituel dans lequel la dignité humaine est reconnue », à travers une action menée « en solidarité avec les plus pauvres » (Centre St-Pierre, 2018).

Le deuxième lieu à partir duquel se constituent des réseaux est le Centre justice et foi. Fondé en 1983, il est l'héritier de la tradition

d'action sociale des Jésuites. Au cœur du Centre justice et foi, il y a la revue *Relations*. Jouent encore ici les liens entre Jésuites canadiens et Jésuites latino-américains engagés avec les pauvres en Amérique latine. Les orientations données par le père Pedro Arrupe et les orientations de la Congrégation générale des Jésuites sur la solidarité avec les plus pauvres et la promotion de la justice (1974) jouent ici un rôle important. De fait, c'est à partir de cette année que les articles se multiplient sur la théologie de la libération dans la revue *Relations*. Le Centre justice et foi veut introduire une pratique d'analyse sociale inspirée de la théologie de la libération. En ce sens, la réflexion et le travail d'éducation et d'animation de Guy Paiement s'avéreront déterminants.

L'épiscopat canadien et québécois joue également un rôle moteur par le biais des organismes qu'il met sur pied, en particulier Développement et Paix (1968) et le comité des affaires sociales de la Conférence des évêques catholiques du Canada (CECC) et de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec. À cela il faut ajouter, sur le plan diocésain, l'important travail réalisé par les offices diocésains de pastorale sociale. Ici encore, les liens avec l'Amérique latine sont manifestes. L'ouverture de l'épiscopat aux réalités du tiers-monde s'accompagnait d'une véritable sensibilité à l'égard du monde ouvrier.

À cela, il faudrait ajouter le développement des communautés de base et la contribution des facultés de théologie qui accueillent des théologiens de la libération et accompagnent ces mouvements.

Conclusion

Les trois lignes de développement du catholicisme québécois postconciliaire que j'ai présentées ici ont souvent évolué en silo. On ne retrouve pas, comme c'est le cas dans la première moitié du XX^e siècle, de liens organiques entre le catholicisme social et le catholicisme populaire, alors qu'étaient associées dévotion au Sacré-Cœur, au Christ-Roi et à l'eucharistie et la critique sociale. Le réinvestissement politique du catholicisme après les années 1970 fait chambre à part et ne se mêle pas au mouvement charismatique, et vice-versa. Par ailleurs, le catholicisme social qui était intégré à la pastorale des masses devient pour ainsi dire confiné à de petits

Gilles ROUTHIER

groupes de militants. Enfin, on l'a observé, le « catholicisme bureaucratique » est demeuré fort peu sensible au catholicisme populaire. C'est comme si on était en présence de trois manières de penser le présent et l'avenir du catholicisme au Québec.

On constate également la fatigue et l'essoufflement de ces trois projets, à partir des années 1990, alors que la question paroissiale et celle de l'éducation de la foi reprennent le devant de la scène, sur l'horizon de la « nouvelle évangélisation » ou du « tournant missionnaire » qui relèvent souvent davantage de l'incantation que de la réalité. On entre probablement alors dans une nouvelle étape de transition qui conduira à la définition d'une nouvelle figure du catholicisme au Québec.

Bibliographie

- ALLAIRE, Patrick. 1997. « La consultation du clergé de Québec ». Dans *L'Église canadienne et Vatican II*, sous la dir. de Gilles ROUTHIER, p. 99–112. Montréal : Fides.
- ARCHIVES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL (AUL). [s.d.]. « Réponse au questionnaire sur les moyens de promouvoir l'influence du catholicisme chez ceux qui cultivent la philosophie et les autres sciences ». Fonds Gérard-Dion, P 117/B5.47.
- . [s.d.]. « Simples suggestions ». Fonds Gérard-Dion, P 117/B5.47.
- AYOTTE, Robert. 1966. *Le comté de Lotbinière. Étude sociologique*. Québec : Université Laval, Centre de recherches en sociologie religieuse.
- BÉLANGER, André J. 1974. *L'apolitisme des idéologies québécoises. Le grand tournant de 1934–1936*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- BÉLANGER, Claude. 1966. « Le Conseil diocésain de pastorale ». *L'Église de Québec*, 14 avril.
- BIENVENUE, Louise, Ollivier HUBERT et Christine HUDON. 2014. *Le collège classique pour garçons. Études historiques sur une institution québécoise disparue*. Montréal : Fides.
- BOGLIONI, Pietro. 1981. *Les pèlerinages au Québec*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- CENTRE ST-PIERRE, 2018. « Qui sommes-nous ? ». *Centrestpierre.org*. Récupéré le 30 mars 2018 de <https://www.centrestpierre.org/qui-sommes-nous>.
- CHAGNON, Roland. 1979. *Les Charismatiques au Québec*. Montréal : Québec-Amérique.
- CHARBONNEAU, Paul-Émile. 1962. « La mission générale, amorce d'une pastorale d'ensemble ». *Communauté chrétienne*, vol. 1, no 3, p. 141–147.
- . 1966. « Le renouveau pastoral ». *Relations*, février, p. 42–44.
- CLEMENT, Wallace. 1975. *The Canadian Corporate Elite. An Analysis of Economic Power*. Toronto : McClelland and Stewart.
- CÔTÉ, Pauline. 1984. « De la dévotion au pouvoir. Les femmes dans le renouveau charismatique ». Mémoire de maîtrise. Québec, Université Laval.
- . 1993. *Les transactions politiques des croyants. Charismatiques et témoins de Jéhovah dans le Québec des années 1970 et 1980*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.
- COURCY, Raymond. 1981. « Le rôle social et politique de l'Église catholique dans les quartiers populaires au Québec ». Thèse de doctorat. Bordeaux, Université de Bordeaux.
- CUNEO, Michael W. 1997. *The Smoke of Satan : Conservative and Traditionalist Dissent in Contemporary American Catholicism*. Oxford : Oxford University Press.

- DE KONINCK, Marie-Charlotte (dir.). 1995. *Jamais plus comme avant ! Le Québec de 1945 à 1960*. Montréal : Fides / Québec : Musée de la civilisation.
- DELALANDE, Vianney. 1968. *Québec métropolitain. Étude de trois zones pastorales selon la méthode de « contact global »*. Québec : Centre de recherches en sociologie religieuse de l'Université Laval.
- DUMONT, Fernand. 1978. *Idéologies au Canada français (1930–1939)*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 1981. « Une révolution culturelle ? ». Dans *Idéologies au Canada français (1940–1976)*, sous la dir. de Fernand DUMONT, Jean HAMELIN et Jean-Paul MONTMINY, p. 5–31. Québec : Presses de l'Université Laval.
- DUMONT, Fernand et Martin Yves. 1963. *L'analyse des structures sociales régionales. Étude sociologique de la région de Saint-Jérôme*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- FAHMY-EID, Nadia. 1978. *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX^e siècle*. Montréal : Hurtubise HMH.
- FALARDEAU, Jean-Charles. 1966. « Des élites traditionnelles aux élites nouvelles ». *Recherches sociographiques*, no 7, p. 131–145.
- FOISY, Catherine et Étienne LAPOINTE (dir.). 2018. *Chemins de libération, horizons d'espérance. Une anthologie de L'Entraide missionnaire*. Montréal : L'Entraide missionnaire.
- GALARNEAU, Claude. 1978. *Les collèges classiques au Canada français (1620–1970)*. Montréal : Fides.
- . 1979. « Les collèges classiques au Canada français ». *Les Cahiers des Dix*, no 42, p. 75–87.
- GAUVREAU, Michael. 2005. *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*. Montréal : Fides.
- GOW, James I. 1986. *Histoire de l'administration publique québécoise, 1867–1970*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- GRAMMONT, Madeleine. 1985. *Religion populaire au Québec. Typologie des sources : bibliographie sélective (1900–1980)*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- GRAND'MAISON, Jacques. 1979. *La nouvelle classe et l'avenir du Québec*. Montréal : Stanké.
- GRISÉ, Jacques. 1979. *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851–1886)*. Montréal : Fides.
- HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON. 1984. *Histoire du catholicisme québécois. Volume 1, Le XX^e siècle, 1898–1940*. Montréal : Boréal.
- HAMELIN, Jean et Jean-Paul MONTMINY. 1976. « Une mutation de la société québécoise, 1939–1976. Temps, ruptures, continuités ». Dans *Idéologies au*

- Canada français (1940–1976)*, sous la dir. de Fernand DUMONT, Jean HAMELIN et Jean-Paul MONTMINY, p. 33–70. Québec : Presses de l'Université Laval.
- HAMELIN, Louis-Edmond. 1961. « Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec ». *Recherches sociographiques*, no 2, p. 189–241.
- HARDY, René. 1968. « Notes sur certaines manifestations du réveil religieux de 1840 dans la paroisse Notre-Dame de Québec ». *SCHEC (Société canadienne d'histoire de l'Église catholique). Rapports*, no 35, p. 81–98.
- HARDY, René et Jean ROY. 1983. « Encadrement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie, 1850–1900 ». Dans *Les régions culturelles*, sous la dir. de Yvan Lamonde, p. 61–79. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- LACHANCE, Louis. 1955. *La lumière de l'âme*. Montréal : Éditions du Lévrier.
- LACROIX, Benoît. 1986. *La religion de mon père*. Montréal : Bellarmin.
- . 1999. *La foi de ma mère*. Montréal : Bellarmin.
- LACROIX, Benoît et Pietro BOGLIONI. 1972. *Les religions populaires. Colloque 1970*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- LAMBERT, James H. 1987. « Joseph-Octave Plessis ». *Dictionnaire biographique du Canada*. Volume 6. Récupéré le 30 mars 2018 de http://www.biographi.ca/fr/bio/plessis_joseph_octave_6F.html.
- LAMBERT, Yves. 1985. *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel, de 1900 à nos jours*. Paris : Du Cerf.
- LAPERRIÈRE, Guy. 1996. *Les congrégations religieuses. De la France au Québec, 1880–1914. Tome 3 : Vers des eaux plus calmes, 1905–1914*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- LAURIN, Nicole, Danielle JUTEAU et Lorraine DESCHÈNES. 1991. *À la recherche d'un monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970*. Montréal : Le Jour.
- LEMIEUX, Lucien. 1968. *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada, 1783–1844*. Montréal : Fides.
- LEMIEUX, Raymond. 1968. *L'Église de l'amiante*. Québec : Centre de recherches en sociologie religieuse de l'Université Laval.
- LEMIEUX, Vincent (dir.). 1982. *Personnel et partis politiques au Québec*. Montréal : Boréal Express.
- LESSARD, Marc-André. 1964. « L'apport de la sociologie à la pastorale d'ensemble ». *Communauté chrétienne*, vol. 3, no 16, p. 292–297.
- . 1967. *Le comté de Portneuf (géographie, démographie, économie)*. Québec : Centre de recherches en sociologie religieuse de l'Université Laval.
- LÉTOURNEAU, Jocelyn. 1989. « L'impensable histoire du Québec ou quand la mémoire d'une génération et le récit historique se confondent ». *Contact*, vol. 4, no 1, p. 38–41.

- LITALIEN, Rolland. 1986. « Les missions populaires de 1841 : acteurs principaux et conséquences ». *SCHÉC (Société canadienne d'histoire de l'Église catholique). Sessions d'étude*, no 53, p. 7–21.
- MATTE, Maurice. 1960. *Essai d'une pastorale d'ensemble. L'expérience du diocèse de Saint-Jérôme*. Montréal : Éditions ouvrières.
- MEUNIER, E.-Martin. 2007. *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*. Montréal : Fides.
- MEUNIER, E.-Martin et Jean-Philippe WARREN. 2002. *Sortir de la « Grande noirceur » : l'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*. Québec : Septentrion.
- MICHEL, Florian. 2010. *Pensée catholique en Amérique du Nord. Réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les États-Unis (années 1920–1960)*. Paris : Desclée de Brouwer.
- MOREUX, Colette. 1969. *La fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- NAUD, André. 1972. « La théologie au Québec : héritage ou projet ? ». *L'Église canadienne*, 5/8, p. 23–235.
- OUELLET, Fernand. 1966. *Histoire économique et sociale du Québec, 1760–1850. Structures et conjoncture*. Montréal : Fides.
- PARENT, Frédéric. 2014. *Un Québec invisible. Enquête ethnographique dans un village de la grande région de Québec*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- PELLETIER, Denis. 2002. *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965–1978)*. Paris : Payot.
- PLESSIS, Joseph-Octave. 1799. *Discours à l'occasion de la victoire remportée par les forces navales de Sa Majesté britannique dans la Méditerranée le 1 et 2 août 1798, sur la flotte française prononcé dans l'église cathédrale de Québec le 10 janvier 1799 [...]* (Québec : imprimé au profit des pauvres de la paroisse par John Neilson).
- . 1813. « Mandement pour des prières publiques », 8 juillet. *MEQ. Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec*, 3, 106.
- . 1905. « L'oraison funèbre de M^{gr} Briand », *Bulletin de recherches historiques*, 11 : 321–338, 353–358.
- . 1810. « Lettre circulaire à messieurs les curés », 21 mars. Archives de l'Université de Montréal, no P00581FP06770.
- . 1812. « Mandement pour des prières publiques », 29 octobre. *MEQ. Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec*, 3, 96.
- PORTER, John. 1956. « Concentration of Economic Power and the Economic Elite in Canada ». *Canadian Journal of Economics and Political Science*, vol. 22, no 2, p. 199–220.

- POULIOT, Léon, s.j. 1972. *Monseigneur Bourget et son temps*. Volume 3, *L'Évêque de Montréal*. Partie 2, *La marche en avant du diocèse, 1846-1876*. Montréal : Éditions Bellarmin.
- RACINE SAINT-JACQUES, Jules. 2015. « L'engagement du père Georges-Henri Lévesque dans la modernité canadienne-française, 1932–1962. Contribution à l'histoire intellectuelle du catholicisme et de la modernité au Canada français ». Thèse de doctorat. Québec, Université Laval.
- ROCHER, Guy. 1968. « Multiplication des élites et changement social au Canada français ». *Revue de l'Institut de sociologie*, no 1, p. 79–94.
- ROULEAU, Jean-Paul. 1968. *Chicoutimi. Contexte socio-religieux et adaptation pastorale*. Québec : Centre de recherches en sociologie religieuse de l'Université Laval.
- ROULEAU, Jean-Paul et Paul RÉNY. 1978. « Charismatiques et socio-politiques dans l'Église catholique au Québec ». *Social Compass*, vol. 25, no 1, p. 15–43.
- ROUSSEAU, Louis. 1976. *La prédication à Montréal, 1800–1830. Approche religieuse*. Montréal : Fides.
- . 1986. « À l'origine d'une société maintenant perdue : le réveil religieux montréalais de 1849 ». Dans *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, sous la dir. d'Yves DESROSIERS, p. 71–92. Montréal : Fides.
- ROUSSEAU, Louis et Frank W. REMIGGI. 1992. « Le renouveau religieux montréalais au XIX^e siècle : une analyse spatio-temporelle ». *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 21, no 4, p. 431–454.
- ROUTHIER, François. 1964. *Étude sur le comté de Montmorency. Côte de Beaupré et plateau intermédiaire*. Québec : Centre de recherches en sociologie religieuse de l'Université Laval.
- ROUTHIER, Gilles. 1993. *Les pouvoirs dans l'Église. Étude du gouvernement d'une Église locale : l'Église de Québec (1982–1987)*. Montréal : Paulines / Paris : Médiaspaul.
- . 2002. « Un renouveau qui vient des marges : quarante ans d'évolution de la théologie francophone au Canada ». Dans *Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires*, sous la dir. de Michel BEAUDIN, Anne FORTIN et Ramón MARTINEZ DE PISON, p. 27–61. Montréal : Fides.
- . 2004. « La rencontre de la théologie et des sciences sociales au Québec ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 57, no 3, p. 389–405.
- . 2008. « Dans la mouvance de Vatican II ». Dans *Gérard Dion, artisan de la Révolution tranquille*, sous la dir. de Suzanne CLAVETTE, p. 599–613. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 2011. « Le réseau dominicain, vecteur de la réception de Vatican II au Canada ». *Science et Esprit*, vol. 63, no 3, p. 385–408.

Gilles ROUTHIER

- À paraître [a]. « Le Concile plénier de Québec (1909). Un projet du délégué apostolique ».
- À paraître [b]. « 1968 : l'été de l'Amérique latine. L'écho de Medellín au Québec ». *Fronteiras. Revista de Teologia da UNICAP*.
- ROY, Martin. 2012. *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962–1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- SIMARD, Jean (éd.). 1979. *Un patrimoine méprisé. La religion populaire des Québécois*, Montréal : Hurtubise HMH.
- 1984. *Religion populaire, religion de clercs ?*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- SIMARD, Jean-Jacques. 1979. *La longue marche des technocrates*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- SIMARD, Jean-François et Maxime ALLARD (eds). 2011. *Georges-Henri Lévesque. Échos d'une mutation sociale. Anthologie des textes de Georges-Henri Lévesque, o.p., précurseur de la Révolution tranquille*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- 2013. *La révolution coopérative. Un jalon d'histoire de la pensée sociale au Québec. Notes de cours en philosophie de la coopération de Georges-Henri Lévesque*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- SYLVAIN, Philippe. 1973. « Quelques aspects de l'antagonisme libéral-ultramontain au Canada français ». Dans *Les idéologies québécoises au 19^e siècle*, sous la dir. de Jean-Paul BERNARD, p. 127–149. Montréal : Boréal Express.
- TILLARD, Jean-Marie R. 1964. « Pastorale d'ensemble, pastorale d'Église ». *Communauté chrétienne*, vol. 3, no 16, p. 273–291.
- TRUDEL, Marcel. 1954. *Le Séminaire de Québec sous le régime militaire, 1759–1764*. Québec : [s.é.].
- 1956–1957. *L'Église canadienne sous le régime militaire, 1759–1764*. Montréal : Institut d'histoire de l'Amérique française.
- VOISINE, Nive. 1980. *Louis-François Laflèche, deuxième évêque de Trois-Rivières*. Volume 1, *Dans le sillage de Pie IX et de Mgr Bourget (1818–1878)*. Saint-Hyacinthe : Edisem.
- ZYLBERBERG, Jacques 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, p. 121–148.

- 1981. « L'esprit, le pouvoir et les femmes. Polygraphie d'un mouvement culturel québécois ». *Recherches sociographiques*, vol. 22, p. 49–103.
- 1984. « Soumission charismatique : thanatologie d'un mouvement sacré ». Dans *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, sous la dir. de Jean-Paul ROULEAU et Jacques ZYLBERBERG, p. 283–297. Montréal : Bellarmin.

Abstract : Following the Conquest, Catholicism, established in New France since early 17th century, entered a period of transition. From the Conquest to the Patriots' Rebellion, a particular form of Catholicism emerged in French Canada. It can be considered a national, social and popular Catholicism. Despite the changes it experienced, this model survived beyond World War II when it reentered a period of transition. In the wake of Vatican II and the Quiet Revolution, Quebec Catholicism then oscillated between bureaucratic modernization, charismatic renewal and political reinvestment. This article outlines the features of this evolution.

Keywords : Quebecer Catholicism, Vatican II, Quiet Revolution
