

## L'ÉGLISE CATHOLIQUE QUÉBÉCOISE ENTRE L'UNITÉ ET LE "PLURALISME" \*

par Jacques PALARD

\* Cet article n'a pas pour objet d'étudier la transformation globale de l'Église catholique québécoise. Fruit pour partie d'une mission de recherche dans le cadre des accords de coopération franco-québécoise, son objet est limité à l'analyse de certains développements récents du catholicisme québécois dans le double domaine de la fonction idéologique de l'Église et de la diversification des "discours" théologiques et des "pratiques" pastorales.

---

A la fin des années 1960, dans un article intitulé "Le silence de l'Église du Québec" (1), Fernand Dumont, qui devait présider quelques mois plus tard la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église constituée par l'épiscopat canadien français (2), traçait les principaux traits d'une évolution rapide de l'Église caractérisée par le repliement sur soi d'une institution religieuse qui, longtemps, fut le pôle central de la société québécoise: mais il exprimait surtout le désir de voir dans un proche avenir l'Église catholique se "ressaisir" : "Il est temps, écrivait-il, que l'Église reprenne la parole après une cure nécessaire de discrétion. Un concile québécois, cela voudrait dire de longs palabres publics, des discussions aussi enchevêtrées que les silences qui nous obsèdent. Mais nous y verrions enfin les liens multiples qui nous attachent à une tradition qui doit faire encore de nous, et de nos enfants, un peuple nombreux de croyants irréductibles." Ces propos expriment le besoin d'établir le bilan d'une évolution que l'Église a largement subie même si, par certains de ses membres ou de ses organisations internes, elle a représenté, à partir de la seconde guerre mondiale, l'un des agents moteurs de la "modernisation" d'une société demeurée jusqu'alors profondément traditionnelle.

Les années qui suivent la victoire du Parti libéral sur l'Union Nationale, bien qu'elles soient pour une large part l'aboutissement d'une mutation sociale, amorcée antérieurement, constituent pour l'Église une période clef doublement marquée par la "Révolution tranquille" et le Concile Vatican II, qui ont provoqué le retrait au moins partiel de l'Église des institutions sociales qu'elle dominait jusqu'alors ainsi que l'émergence de nouveaux modèles ecclésiologiques.

Cette transformation structurelle de la position de l'Église dans la société québécoise affecte la représentation qu'a l'institution religieuse de sa fonction propre ainsi que son mode de fonctionnement interne; prenant diverses formes, elle s'est traduite en particulier par la modification des relations entre l'Église et

l'Etat, la "sécularisation" de la vie sociale, la spécialisation de l'Eglise dans ce qui est progressivement redéfini comme relevant de sa compétence propre, la privatisation de la religion, la restructuration de l'institution religieuse, l'apparition de nouvelles formes de regroupement des catholiques et d'exercice de l'autorité hiérarchique etc.

Trois phénomènes apparaissent comme particulièrement importants:

1. — Au cours de l'évolution que nous venons de mentionner, on assiste à une inversion des déterminations réciproques entre champ politique et champ religieux. Schématiquement, on peut dire qu'à une détermination religieuse des attitudes et des comportements politiques a succédé une *détermination politique des attitudes et des comportements religieux*. Les positions religieuses s'expriment d'ailleurs souvent en des termes empruntés au langage politique: ainsi de la revendication d'une déclergification de l'Eglise au nom du partage des responsabilités et d'une nécessaire *démocratisation*; ou au contraire, de l'attachement à la tradition comme critère de vérité ou de l'affirmation du rôle fondamental du dogme au nom des prérogatives de la *hiérarchie* et du *pouvoir* religieux.

Cette présentation nécessiterait évidemment bien des nuances. Elle a simplement pour objet de souligner que l'Eglise québécoise est passée d'une situation de relative domination politique et idéologique à une situation de relative subordination. Non seulement elle n'édicte plus, de façon prépondérante, les normes de la vie sociale (3), mais son mode de fonctionnement interne est contesté par certains de ses membres sur la base de principes qu'elle n'a pas contribué à former et qu'elle a même longtemps combattus. D'une certaine façon, la place que tendent à occuper les préoccupations d'ordre politique chez les catholiques québécois découle pour une large part de la *marginalisation* de l'Eglise au sein de la société au profit d'un Etat devenu l'institution idéologique centrale et le principal "définisseur" social (4).

2. — Corrélativement, bien qu'avec un certain déphasage lié à l'inertie des attitudes par rapport à l'évolution des structures sociales, se fait jour et s'accroît une *diversification des positions théologiques*. Ainsi se constitue une nouvelle ecclésiologie tant en ce qui concerne la perception du "monde" et la conception de l'évangélisation qu'en ce qui touche à l'organisation interne de l'Eglise et plus particulièrement aux rapports entre "ministères consacrés" et "communautés chrétiennes". Cette ecclésiologie se caractérise par son acceptation de la nouvelle situation dans laquelle se trouve l'Eglise: par exemple, est mis en avant le caractère à la fois inéluctable et positif de la sécularisation. Le fait que la constitution pastorale du Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, se situe dans cette ligne a sans nul doute été un facteur important de développement d'une "théologie des réalités terrestres". Dans

cette optique, l'Église est définie comme étant "dans le monde" et non, par rapport à celui-ci, en position de confusion, de juxtaposition ou de concurrence (5).

3. — La sécularisation conduit, parallèlement, à une *pluralité des pratiques religieuses* (6), ne serait-ce que par sa contribution à la mise en évidence du caractère contingent de fonctions remplies auparavant par une institution religieuse en position supplétive (7). De ce fait, elle est un facteur de cristallisation, parmi le clergé et les laïcs, de tendances "conservatrices" ou "progressistes", et cela sur des points aussi divers que la confessionnalité de l'enseignement, l'attitude à l'égard de l'autorité religieuse, la fonction de la paroisse, les formes de célébrations liturgiques, l'oecuménisme ou l'engagement politique des catholiques.

Cette pluralité théologique et pastorale — systématisée sous la dénomination de "pluralisme" — tendrait à être présentée comme un quasi-système de régulation sociale intra-ecclésiale permettant, en même temps que la reconnaissance de leur bien-fondé, la résolution des conflits entre pratiques pastorales, options théologiques ou orientations politiques divergentes.

Avant d'examiner la signification et la portée d'une telle diversification, nous allons nous attacher à analyser, dans ses grands traits, l'évolution des rapports entre l'État et l'Église; cette étude sera centrée sur l'institution scolaire.

## I. — L'ÉGLISE, L'ÉTAT ET L'ÉCOLE.

Le secteur de l'éducation est un point de focalisation intéressant des relations entre l'Église et l'État au Québec: il a été en effet l'objet de nombreux affrontements, en particulier au cours des années 1960 qui ont vu la création d'un Ministère de l'Éducation. Il constitue, par ailleurs, à plus d'un titre, l'un des secteurs sociaux les plus importants puisqu'il est le cadre où s'effectue l'apprentissage des valeurs, des attitudes et des comportements: sa maîtrise permet donc, dans une large mesure, de "peser" efficacement sur le devenir social.

C'est vers le milieu du XIXe siècle que l'Église étend son emprise sur l'éducation: "la seule université de langue française, fondée en 1852, reçoit une charte pontificale et est dirigée par les prêtres du Séminaire de Québec. L'enseignement secondaire se donne dans les collèges classiques dont beaucoup sont en même temps séminaires diocésains et qui sont tous à direction cléricale. Même l'enseignement primaire n'échappe pas à cette mainmise: il est dirigé en haut lieu par le Comité catholique de l'Instruction publique dont font partie

tous les évêques du Québec; les curés de paroisse ont un droit de visite et de surveillance qu'ils exercent avec un paternalisme débonnaire, la plupart devenant commissaires d'écoles" (8). Pendant que l'encadrement scolaire se cléricalise, le personnel enseignant se féminise: "en 1836, 96 % des maîtres d'écoles sont laïques, en 1900 il n'y en a que 57%. De même, on favorise la féminisation du personnel enseignant par esprit d'économie et pour mieux l'influencer" (9). Evêques ultramontains et évêques libéraux, opposés politiquement et théologiquement, en particulier lors de la parution du *Programme catholique* en avril 1871, sont cependant d'accord, pour maintenir l'éducation sous le seul contrôle de l'Eglise. Le Ministère de l'Instruction publique, institué en 1867, est supprimé dès 1875 et en 1897-1898 la hiérarchie fait bloquer au Sénat le projet de réforme scolaire.

Le processus de décléricalisation du secteur éducatif, qui aboutira à la re-création du Ministère de l'Education en 1964, est intéressant à considérer. Son analyse permet de mesurer la véritable portée de l'évolution qui se produit dans les années 1960 dans le domaine des rôles respectifs de l'Eglise et de l'Etat et dans celui de leurs relations réciproques. D'une certaine façon on peut dire que le type de rapports qui s'engagent au début de cette période entre, d'une part, l'Etat — et plus précisément le Ministère de la Jeunesse, dont le responsable, M.Gerin-Lajoie, "parraine" le Bill 60 — et, d'autre part, l'épiscopat préfigure la nature des relations ultérieures et la situation présente.

L'Eglise n'offre que peu de résistance à la création du Ministère de l'Education. On peut donner de ce phénomène plusieurs explications complémentaires. En premier lieu, la "Révolution tranquille" représente sur le plan institutionnel la traduction d'une évolution qui est antérieure et qui est marquée en particulier par la déconfessionnalisation du mouvement coopératif et de la Confédération des Travailleurs Catholiques du Canada (C.T.C.C.), et par la création du Ministère du Bien-Etre Social et de la Jeunesse (1958) et celui des Affaires Culturelles (1961). Par ailleurs, dans les rangs mêmes de l'Eglise — nous aurons l'occasion d'y revenir —, l'unanimité tacite a fait place à la contestation. Ainsi, en 1950, de jeunes catholiques de gauche fondent la revue *Cité libre*; en 1959, le frère Desbiens, sous le pseudonyme de frère Untel, publie ses *Insolences*. Ces exemples pourraient être multipliés. Enfin, le Concile, qui se déroule de 1962 à 1965, va fournir des arguments d'"autorité" à ceux qui préconisent une meilleure prise en compte de l'"autonomie des réalités terrestres"; inversement, il constitue un facteur de relatif "désarmement intellectuel" dans une Eglise québécoise qui est comme désemparée par le décalage entre ses prérogatives d'hier et une nouvelle théologie des relations Eglise-"Monde".

L'Eglise n'est pas pour autant absente du débat suscité par le bill 60; elle n'adopte pas une politique de non-intervention (10). Bien plus, son influence sera déterminante (11). Sans tenir compte de l'opposition des évêques au projet initial,

comment expliquer le retrait du projet, le 8 juillet 1963, moins de quinze jours après son dépôt à l'Assemblée législative ? Le dépôt du second projet sera lui-même précédé, le 12 décembre 1963, de l'envoi au Premier Ministre d'une lettre signée par Mgr Roy, au nom de l'Assemblée des Evêques du Québec. Dans cette lettre, qui sera lue par le Premier Ministre à l'Assemblée législative, l'archevêque de Québec exprime la reconnaissance de l'Assemblée épiscopale pour la bienveillance avec laquelle ont été étudiées ses observations: "(les membres de l'Assemblée épiscopale), écrit Mgr Roy, estiment que la nouvelle rédaction des articles qu'ils vous avaient signalés correspond en substance aux suggestions qu'ils vous ont soumises"(12).

La loi créant le Ministère de l'Education et le Conseil Supérieur de l'Education a en effet permis l'établissement d'un compromis entre les intérêts de l'Etat, qui consistaient avant tout en la création du Ministère, et ceux de l'Eglise catholique, qui résidaient dans l'introduction de clauses garantissant l'éducation chrétienne dans les établissements scolaires. "Par ailleurs, comme le note Léon Dion, les concessions que l'un et l'autre avaient dû consentir au cours de négociations paraissent minimes en comparaison des gains obtenus par les deux parties et notamment l'assurance que l'harmonie était, du moins provisoirement, rétablie entre l'Eglise et l'Etat (13).

Cette transformation du secteur scolaire s'inscrit dans la conception de l'Etat qui domine au sein de l'équipe gouvernementale qui accède au pouvoir à l'issue du scrutin du 22 juin 1960 et, au-delà du Parti libéral lui-même, dans les nouvelles catégories sociales issues du développement industriel et urbain. Dans cette optique, l'Etat est conçu comme le levier de l'expansion; il doit se moderniser et se doter des moyens de sa politique. A cet égard, la position de Paul Gérin-Lajoie telle que celui-ci l'exprime dans son ouvrage *Pourquoi le Bill 60* illustre bien cette volonté de "modernisation" en même temps qu'elle met en avant le caractère quasi neutre de l'Etat, dont la mission est d'être "au service" de la société civile et de promouvoir, par la prise en considération des impératifs technico-économiques, le "bien commun" de l'ensemble de la société québécoise (14). Cette fonction de médiation sociale, de conciliation, de promotion d'un consensus, l'Etat l'emprunte pour partie à l'Eglise, qui a précisément été jusqu'alors l'institution idéologique centrale en laquelle était appelée à se reconnaître la société québécoise tout entière et qui, elle aussi, entendait promouvoir le "bien commun" et l'"intérêt général".

On peut voir dans la prise en compte par l'Etat des intérêts de l'Eglise en matière scolaire une manifestation de l'impossibilité structurelle de heurter de front l'une des composantes essentielles de la société québécoise; sa tradition religieuse, ainsi que les représentations sociales et le moralisme dominant issus de cette tradition religieuse (15). Autrement dit, la façon même dont a pu être étudiée la réforme scolaire et dont ont été préconisées les solutions finalement

retenues serait largement tributaire de la volonté non seulement de sauvegarder les intérêts institutionnels de l'Église mais de tenir compte du désir d'une très large partie de la population de voir l'école continuer d'assurer l'apprentissage des valeurs traditionnelles. La fonction remplie dans ce domaine par les Églises, et notamment par l'Église catholique, militait par conséquent pour l'institution d'établissements et de commissions scolaires confessionnels (16). La désaffection actuelle d'un nombre croissant de parents à l'égard d'un secteur public d'enseignement qui, pour diverses raisons — tenant en particulier aux rapports pédagogiques, au gigantisme des établissements, à la politisation et aux activités syndicales des enseignants et à l'insuffisance de la formation morale —, ne répond qu'imparfaitement, à leurs attentes, paraît vérifier a contrario cette hypothèse; parallèlement, les établissements privés, notamment secondaires, connaissent une demande nettement accrue (17).

Cette fonction de formation morale que remplit l'Église au sein de l'école, l'État ne la revendique pas pour lui-même; bien plus, il la favorise, dans la mesure où est ainsi garanti — au moins théoriquement — l'ancrage de la jeunesse québécoise dans un système de valeurs qui a "fait ses preuves". Cet accord est même explicitement formulé par les représentants autorisés de l'État, comme en témoignent ces extraits d'une allocution prononcée par M. Jean Bienvenue, alors ministre de l'Éducation du gouvernement Bourassa, à Montréal, en mai 1976, devant le Congrès Diocésain d'éducation chrétienne: "La contribution de l'école catholique est primordiale. Elle est et doit demeurer une réalité bien vivante dans le système scolaire du Québec comme tel, et elle doit continuer de générer tout un ensemble de valeurs, de besoins nouveaux, surtout de défis. Vous devez donc comprendre de ma bouche même que l'éducation religieuse et morale s'impose à l'école. Si je m'adressais aux parents québécois de langue anglaise, quelle que soit la foi à laquelle ils appartiennent, je n'hésiterais pas à le répéter dans leur langue: "it is a must". Pour être encore plus clair, mes amis, je vous dis autant comme ministre de l'Éducation que comme simple citoyen: "j'y crois et je crois". Le ministère fait sienne la proposition formulée dans *Voies et Impasses* qui se lit comme suit: "Il convient de concevoir l'éducation religieuse en tout premier lieu comme une exigence fondamentale du cheminement éducatif et de la croissance multidimensionnelle du jeune. Cette conception enracine donc l'éducation religieuse dans le projet même de l'école et elle en fait une de ses composantes essentielles" (18).

Dans sa réponse, l'archevêque de Montréal ne pouvait que se féliciter d'un tel engagement, personnel et institutionnel, du Ministre de l'Éducation (19). Mgr Gregoire en profite également pour préciser et développer les implications de cet accord entre les intentions gouvernementales et les visées ecclésiastiques. Se référant aux conclusions du rapport demandé par le Comité de restructuration du Conseil Scolaire de l'Île de Montréal (20), il invoque le "respect du droit des parents à l'éducation religieuse de leurs enfants" et le "respect dû à l'enfant

lui-même". Cette double attention requiert qu'il ne soit pas fait abstraction de la dimension spirituelle et religieuse dans le développement intégral de l'enfant; elle implique donc une formation chrétienne, conçue comme une réponse aux grandes questions de l'homme: "L'homme, déclare l'archevêque de Montréal, a besoin de savoir qui il est, quel est le sens de la vie humaine, comment doit-on vivre cette vie humaine, quel est le destin de l'homme ? Or, personne ne peut apporter une réponse adéquate à ces questions fondamentales qui conditionnent nos vies personnelles, personne autre que le Christ, et c'est le Christ seul qui nous a apporté une réponse valable". Comme pour mieux marquer la double signification — religieuse et morale — de cette prise de position, Mgr Grégoire avait affirmé au préalable: "*Nous croyons à une idéologie*, et nous n'avons pas le droit de laisser croire aux autres que nous n'y croyons pas" (21).

Dans cet échange, il y a le schéma de fond des rapports entre l'Eglise et l'Etat en matières d'éducation. Ces relations sont empreintes d'une "mutuelle compréhension" qui assure à chacune des deux institutions la promotion de ses propres intérêts. Par là, on comprend mieux les incidences de la position de l'Eglise québécoise lors du débat suscité par le Bill 60. Comme nous l'avons vu, en refusant d'entrer en lutte ouverte avec le gouvernement, en ne s'opposant nullement à la création d'un Ministère de l'Education et donc à l'extension du pouvoir de l'Etat, l'épiscopat entend avant tout sauvegarder l'enseignement religieux, la professionnalité des établissements de niveau élémentaire et secondaire ainsi que les possibilités d'intervention dans les organes de consultation, de décision et d'exécution, par exemple en participant à la nomination des membres du Comité catholique du Conseil de l'Instruction publique. Ce faisant, les évêques ont évité une éventuelle cristallisation d'un courant anticlérical; ils ont surtout contribué à préserver un climat favorable à l'entretien de bons rapports ultérieurs notamment en matière de partage des rôles, l'Etat assurant l'orientation pédagogique et la gestion administrative et l'Eglise se chargeant de la formation morale et religieuse.

Si la société québécoise n'est plus "d'essence catholique", elle demeure bien "d'inspiration chrétienne" (22). C'est notamment en fonction de l'appréciation de cet état de fait que se diversifient les positions théologiques et politiques au sein de l'Eglise. A côté de la fonction d' "attestation" de la religion, encore largement majoritaire, apparaît une fonction de "protestation" et de "contestation".

## II. -- DIVERSIFICATION DES POSITIONS THEOLOGIQUES ET POLITICO-ETHIQUES.

Dans l'ensemble des positions politiques et ecclésiologiques des catholiques québécois telles qu'elles ont été exprimées ces dernières années, on peut distinguer deux pôles: d'une part, une tendance "conservatrice", liée à la volonté de "reprise en mains" doctrinale et disciplinaire; d'autre part, une tendance "progres-

siste", liée à une radicalisation politique et religieuse. Deux études de cas vont nous permettre d'analyser et d'illustrer cette diversification et cette opposition: l' "affaire" de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal et la constitution du Réseau des Politisés chrétiens.

Officiellement, la crise qui a éclaté au sein de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal est liée uniquement au statut ecclésiastique de deux professeurs prêtres auxquels l'archevêque de Montréal a refusé un renouvellement de contrat ou la titularisation en raison de leur laïcisation, réalisée ou en instance (23). En fait, au-delà de ce conflit, c'est la question du fondement même de la théologie et celle des rapports entre l'Église et l'Université qui sont posées.

Un bref rappel historique permettra de mieux saisir la nature des enjeux. Nous utilisons, pour ce faire, le *Rapport sur la Faculté de Théologie* élaboré conjointement par des représentants de l'Université et de l'Archevêché de Montréal à Rome en juillet 1976.

D'abord section montréalaise de la Faculté de Théologie de l'Université Laval, la Faculté de Théologie de Montréal obtient en 1925 son statut canonique et devient alors Faculté de Théologie de l'Université de Montréal. En 1927, l'Université de Montréal, elle-même succursale de l'Université Laval depuis sa fondation en 1876, obtient son érection canonique et devient entièrement indépendante. Jusqu'en 1967, son chancelier est l'archevêque de Montréal. A cette date se produisent deux événements majeurs: d'abord la Faculté de Théologie est intégrée administrativement et académiquement à l'Université de Montréal: en même temps qu'elle quitte le grand séminaire et s'établit sur le campus universitaire, elle s'ouvre aux scolasticats des communautés religieuses de la région montréalaise. Par ailleurs, une nouvelle charte abolit le caractère confessionnel de l'Université et transforme celle-ci en une "institution universitaire de caractère public"; en ce qui concerne les "facultés ecclésiastiques", la charte reconnaît l'autorité de la législation de l'Église catholique. Elle accorde également à l'Archevêque de Montréal, Modérateur de la Faculté de Théologie, le droit de nommer directement deux membres du Conseil de l'Université.

Comme le note le *Rapport sur la Faculté de Théologie* mentionné plus haut, "alors qu'avant 1967 l'Université se trouvait soumise à une double législation civile et ecclésiastique, depuis 1967, elle n'est soumise à la législation ecclésiastique que pour ses facultés canoniques et il ne s'agit pas d'un contrat mais d'une obligation que l'article 32 de la loi qui constitue sa charte lui fait de respecter les exigences de caractère canonique concernant les professeurs, les programmes, les étudiants, les grades d'une faculté ecclésiastique et les pouvoirs qu'il reconnaît à cet égard au Modérateur des facultés ecclésiastiques" (24). Conformément à ces dispositions, c'est au Modérateur qu'il revient de nommer les professeurs de la Faculté de Théologie, la juridiction du Conseil de l'Université se limitant à donner un "agrément".



C'est en 1975 qu'éclate le conflit, le Modérateur, Monseigneur Grégoire, ayant refusé la promotion à l'agrégation à l'un des professeurs en raison de sa situation de prêtre laïcisé. A cette occasion, l'archevêque de Montréal, dans une déclaration sur "le sens de l'engagement des prêtres à la Faculté de Théologie", a exprimé publiquement sa position; selon lui "un prêtre nommé à la Faculté de Théologie y trouve un lieu spécifique pour exercer son sacerdoce: la fidélité à son engagement sacerdotal est une condition de la nomination officielle qu'il reçoit de l'Evêque. On comprendra alors qu'il n'est pas lésé dans ses droits si, abandonnant son ministère sacerdotal, il se voit retirer sa fonction de professeur. Il a renoncé à son statut public de prêtre dans l'Eglise, même s'il a conservé sa compétence académique". De son côté, l'Assemblée universitaire de l'Université de Montréal, dans sa résolution du 1er décembre 1975, "estime que l'application dans le cas de la Faculté de Théologie du règlement romain excluant de l'enseignement tout professeur prêtre laïcisé entraîne une discrimination contraire aux droits de la personne, préjudiciable à l'Université et incompatible avec le statut du corps professoral".

On est là en présence de deux rationalités radicalement opposées que l'on pourrait ainsi présenter :

- pour les tenants de cette dernière position, parmi lesquels il faut compter la majorité des professeurs et des étudiants de la Faculté de Théologie, celle-ci pourrait perdre sans inconvénient son statut canonique. Elle devrait ne se spécifier que par son objectif propre - l'enseignement de la théologie - tout en entretenant un rapport privilégié tant avec la "communauté ecclésiale" qu'avec le "Magistère". Par voie de conséquence, en ce qui concerne les prêtres laïcisés, est refusée l'application automatique de la norme romaine et est préconisé l'examen individuel de chacun des cas en fonction de la *compétence* de l'intéressé, toute garantie étant donnée par ailleurs à la sauvegarde de la "liberté académique".

la norme romaine à laquelle il est fait ici référence est clairement exposée par la Sacrée Congrégation pour l'Education catholique dans une *Note* du 20 août 1976 venant en réponse au *Rapport sur la Faculté de Théologie* élaboré par le Comité conjoint Archevêché-Université. Selon cette *Note*, derrière laquelle se retranche l'Archevêché de Montréal, "il ne fait pas de doute qu'une saine ecclésiologie exige que, parmi les fidèles qui forment le peuple de Dieu, seule la *hiérarchie* épiscopale ait la responsabilité directe et générale en tout ce qui est objectivement requis pour rejoindre la fin surnaturelle de l'Eglise. (...) Le Magistère (...) n'est pas un privilège, mais

un donné connaturel de la théologie catholique. Le Magistère ne se superpose pas de l'extérieur à la théologie catholique, mais il naît à l'intérieur d'elle-même. Ce serait se comporter d'une manière antiscientifique, c'est-à-dire aller à l'encontre de la méthode propre à la théologie catholique, que d'exclure de sa nature l'élément "Magistère". Cette vérité dogmatique fondamentale doit être soulignée vigoureusement: l'oublier, c'est donner libre cours à toutes sortes d'équivoques et d'erreurs. (...) Pour ce qui regarde plus directement l'enseignement public de la religion et de la théologie catholiques qui, par mandat divin, appartient officiellement à la Hiérarchie, l'enseignement de religion et de théologie a besoin d'un mandat approprié, appelé précisément "missio canonica docendi" (25). Dénonçant "le piège de la sécularisation" et la "mentalité plus ou moins laïcisante", la Sacrée Congrégation pour l'Éducation de la Foi signale que "quelqu'un a même menacé de faire valoir contre les droits de la Hiérarchie des solidarités de type syndical". Enfin, concernant les "enseignants prêtres légitimement mariés", il est rappelé que l'enseignement théologique appartient au prêtre de façon privilégiée. Un tel enseignement ne requiert pas seulement une compétence académique: le prêtre enseignant, agent de socialisation religieuse et de formation pastorale, est d'abord un éducateur. De ce fait, "le prêtre marié, en tant que marié, est la personne la moins désignée pour la formation théologico-spirituelle des candidats au sacerdoce" (26).

La "question" de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal est intéressante à plus d'un titre. Elle apparaît d'abord comme l'occasion d'une résurgence, notamment parmi les universitaires - enseignants et étudiants -, d'une opposition latente à une Eglise qui est présentée comme avant tout soucieuse de défendre des prérogatives institutionnelles selon ses règles propres et comme façonnée par un mode hiérarchique de fonctionnement anachronique et irrationnel. Par ailleurs, l'étonnement même avec lequel a été "reçue" la *Note* romaine est un indice de la marginalisation progressive de l'Eglise dans une société québécoise "démocratique et pluraliste" (27). Il convient aussi d'observer que l'affaire de la Faculté de Théologie est un facteur de cristallisation du courant conservateur dans l'Eglise, sous le leadership de fait de Monseigneur Grégoire, dont l'attitude intransigeante tranche avec celle, beaucoup plus conciliante, des évêques de Québec ou de Sherbrooke, qui, affrontés à des problèmes analogues avec "leur" propre Faculté de Théologie, ont aménagé la situation "à l'amiable".

Dans ce contexte, les étudiants sont parmi les premiers touchés, la question de la survie de la Faculté de Théologie et de son statut canonique et universitaire étant posée à terme. D'ores et déjà les effectifs ont très sensiblement baissé, passant de 325 en septembre 1975 à 165 en septembre 1976; dans le même temps, les nou-

veaux inscrits sont passés d'une centaine à une trentaine. Parmi les étudiants, un quart environ envisage de devenir prêtre; les autres sont soit laïcs, soit religieux ou religieuses. Certains des étudiants ont radicalisé leur position, comme en témoigne la communication préparée par une dizaine d'entre eux pour le Regroupement des Etudiants québécois en théologie qui s'est tenu à Québec en janvier 1976 (28); les rédacteurs de ce document examinent successivement, pour mieux les opposer, la "théologie du séminaire" ("théologie de l'ordre, de l'harmonie des mots et des choses dans et par la hiérarchisation"), la "théologie universitaire" (forme moderne de la théologie pour laquelle "l'harmonie ne saurait venir qu'à travers et par l'expression de la liberté de chacun: unité dans la diversité des projets de liberté individuelle") et la "théologie de la rue" (dont le "lieu originaire de production, ce n'est pas l'université mais ce que nous pourrions appeler le milieu des exploités. (...) Plutôt qu'enseignée, cette théologie se communique d'égal à égal. D'autre part, cette théologie n'est pas séparée d'une militance socio-politique: elle se pense à partir d'une expérience sur le terrain. (...) Elle a le sens du conflit". A propos de l'affaire des prêtres laïcisés de la Faculté de Théologie, le document critique l'autoritarisme dont a fait preuve la hiérarchie, qui se retranche derrière des principes disciplinaires plutôt que de fonder sa position sur des qualités de compétence des enseignants concernés. On retrouve à ce niveau le conflit des rationalités évoqué plus haut, conflit qui se fonde sur des conceptions anthropologiques et ecclésiologiques foncièrement différentes.

A un niveau d'implication et d'engagement plus global, on trouve une orientation similaire au sein du Réseau des Politisés chrétiens, qui correspond à la section québécoise du mouvement international des Chrétiens pour le Socialisme (C.P.S.) (29). Le Réseau comptait à la fin de 1976 près de 300 membres dont 200 pouvaient être considérés comme des "militants". Constituée formellement en avril 1972, cette organisation entend se démarquer de ceux qui, dans la société comme dans l'Eglise, en sont restés "à l'heure de la Révolution Tranquille et de la question nationale" (30).

Dans un texte élaboré en septembre 1974 (31), il est spécifié que "le Réseau des Politisés Chrétiens n'est pas une organisation politique parmi d'autres à l'intérieur du mouvement ouvrier. C'est d'abord un groupe dans lequel des chrétiens qui militent à l'intérieur du mouvement ouvrier après le virage de 1970 se ressourcent en tant que chrétiens, sans avoir à dissocier la foi en Jésus-Christ des luttes qu'ils mènent à l'intérieur du prolétariat organisé. Immanquablement, du seul fait qu'ils existent et réagissent en tant que chrétiens identifiés aux intérêts de classe des travailleurs, les Politisés Chrétiens, comme groupe, étant donné l'interaction concrète entre le fait chrétien et le monde ouvrier au Québec, accomplissent une *fonction politique dans le champ précis de la culture et de l'idéologie* et apportent ainsi un soutien modeste mais important au mouvement ouvrier québécois. Cependant, ce n'est pas comme groupe mais comme *individus* que les Politisés Chrétiens s'impliquent activement *dans les luttes spécifiquement politiques*

*et économiques* des travailleurs. Ces précisions sur la sorte de groupe qu'est le réseau aident à comprendre pourquoi les Politisés chrétiens — et le réseau — ne peuvent pas être définis en tenant compte seulement, soit du pôle chrétien, soit du pôle mouvement ouvrier. D'où le *caractère indissociablement théologique et politique du réseau*" (p. 17).

Sur la base de ce "manifeste" qui pose la spécificité religieuse et politique du Réseau des Politisés chrétiens, deux principes d'action et de réflexion sont définis en 1976: d'abord, ne jamais perdre de vue la dialectique à favoriser entre le pôle politique et le pôle théologique; par ailleurs, empêcher le Réseau de se transformer en organisation de masse ou en organisation politique confessionnelle. Dans cette optique, le Réseau ne doit intervenir comme organisation que lorsque la question ouvrière entre en interaction avec la question religieuse.

Le respect de ces deux principes doit permettre la poursuite de "l'objectif général" défini pour l'année 1976-1977 — faire avancer la clarification des rapports, théoriques et pratiques, entre les militants chrétiens et la social-démocratie — ainsi que les cinq objectifs particuliers suivants:

1. — Développer des groupes de Politisés Chrétiens désireux de célébrer leur foi en intégrant leur pratique de lutte.
2. — Développer des groupes de Politisés Chrétiens désireux de reformuler leur foi en tenant compte de leur option et de leur lutte de classe.
3. — Faire avancer la clarification de certains problèmes théoriques et pratiques propres aux militants chrétiens appartenant à des groupes politiques révolutionnaires, notamment marxistes-léninistes.
4. — Faire avancer l'analyse de classe des rapports historiques et actuels entre la question religieuse et la question ouvrière dans la société québécoise (32).
5. — Démystifier l'utilisation bourgeoise du message évangélique, afin de "débloquer idéologiquement les masses chrétiennes que le christianisme dominant s'applique à "apeurer" et à "freiner" chaque fois qu'elles se tournent vers des hypothèses socialistes".

L'analyse des rapports entre la social-démocratie et les militants chrétiens permet au Réseau de souligner le caractère limité des solutions réformistes, telles que les proposent notamment les membres de la Commission d'Etude sur les Laïcs et l'Eglise ("Commission Dumont"). Yves Vaillan-

court, responsable de la Commission politique du Réseau, écrit à ce propos: "La problématique du Rapport Dumont, au chapitre des liens entre la foi chrétienne et l'engagement social, me semble trahir l'influence dominante d'une expérience politique du type vaguement péquiste et d'un cadre d'analyse de type plutôt réformiste. L'Eglise québécoise s'amputerait de moyens de se revitaliser et d'inventer si elle rejetait systématiquement les analyses politiques et les engagements sociaux plus radicaux que ceux des Ryan, Dumont et Grand'Maison. Au Québec, les courants politiques, culturels et idéologiques qui, en premier temps, font le plus peur à l'Eglise et aux chrétiens, ne pourraient-ils pas être ceux qui peuvent les nourrir et les dynamiser le plus" (33) ? Dans le prolongement d'une telle analyse, on comprend que le soutien qu'apporte le Réseau à ses membres en matière de formation religieuse ne découle pas seulement de l'appartenance de ceux-ci à l'Eglise: il se réfère aussi et surtout à la critique de la fonction idéologique que continue à jouer l'Eglise catholique dans la société québécoise et qui est exprimée à peu près comme suit: au nom des valeurs d'amour, de réconciliation, de communion, d'unité, de fraternité... prônées par l'Eglise, les responsables économiques et politiques cachent la réalité des conflits, des inégalités et des injustices. A cet égard, le fait pour les Politisés Chrétiens de demeurer dans l'Eglise-institution constitue un élément stratégique à la fois politique et religieux: ils entendent ainsi montrer la possible conciliation et même le renforcement mutuel entre engagement chrétien et engagement politique révolutionnaire. Ils font également ressortir l'étroite imbrication des deux combats qu'ils mènent conjointement pour une "autre Eglise" et pour une "autre société".

Si une telle position est encore considérée comme marginale par la hiérarchie, elle n'en exerce pas moins une réelle influence sur le développement actuel de la théologie, notamment, comme on a pu le voir, au sein de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal, et, comme nous l'examinerons plus loin, sur "la pastorale en milieu ouvrier".

Cet exposé de la diversification des attitudes religieuses et des positions théologiques, malgré son caractère par trop schématique, peut aider à saisir pourquoi tout appel à la "compréhension mutuelle" dans l'Eglise (34) n'a que peu de chance d'être entendu. D'ailleurs, dans les rangs mêmes de l'épiscopat, les options socio-politiques sinon théologiques sont loin d'être toujours concordantes. A cette diversification des "discours" s'ajoute celle des "pratiques" pastorales.

### III. — EVOLUTION DES MODES DE REGROUPEMENT DES CATHOLIQUES.

Le rôle croissant que joue l'Etat dans des secteurs de l'activité sociale où dominait naguère l'Eglise tend à faire ressortir, avons-nous dit, le caractère de suppléance des fonctions qu'y exerçait l'institution religieuse. Analogiquement, pour nombre de catholiques, apparaît également comme contingente — et inadéquate à l'évolution présente — l'organisation ecclésiastique elle-même, notamment en ce qui concerne le mode de dévolution du pouvoir, l'exercice de l'autorité et, pour ce qui nous intéresse ici, le rôle de la paroisse. A ce titre, l'une des manifestations les plus notables de la transformation de l'Eglise catholique dans la dernière décennie est sans nul doute la modification et l'affaiblissement de la fonction paroissiale, en raison à la fois de la baisse de la pratique religieuse et de l'apparition d'autres formes de rassemblement (mouvements où dominent les activités d'ordre spirituel comme le Renouveau Charismatique; communautés de base, etc.). Pour caricaturer, nous pourrions dire que l'on assiste à une désagrégation progressive du "système" paroisse-école-famille dans lequel le chanoine Groulx voyait une "trinité institutionnelle" à fonction intégrative (35). Cette désagrégation tient au triple phénomène de "sécularisation", de décléricalisation et de déchristianisation, dont nous avons dit qu'il se greffe lui-même sur le processus d'urbanisation et de "modernisation" de la société québécoise (36).

La paroisse s'est d'abord identifiée à un territoire bien déterminé. Spatialement définie, la paroisse va constituer également le cadre de la célébration des "temps forts", journaliers, hebdomadaires et saisonniers. Liés à cette valorisation, voire à cette sacralisation de l'espace et du temps, se structurent une symbolique unitaire (la "*communauté*" chrétienne correspond à la "*communauté*") et un type de représentation de l'autorité : le prêtre, chargé de célébrer le culte et d' "enseigner", exerce une fonction centrale et symbolise l'unité de la "communauté".

Cette forme d'institutionnalisation du rapport du chrétien à l'organisation religieuse va devenir très largement prépondérante dans l'Eglise catholique occidentale, à tel point que ce mode de structuration s'imposera également en milieu urbain, où le terme de "paroisse" désignera indifféremment l'église, le territoire paroissial ou le groupe de fidèles qui vivent sur ce territoire. Pluri-fonctionnelle, la paroisse a vocation à prendre en charge, localement, la quasi-totalité de la "demande" religieuse ou para-religieuse (37).

La remise en cause de cette fonction totalisante vient en particulier de la perception d'un décalage croissant entre la forme que revêt la structure paroissiale et la spécialisation fonctionnelle d'institutions profanes qui se développent le plus souvent indépendamment d'un territoire strictement défini. L'évolution

de l'environnement social, de plus en plus urbanisé, fait ainsi ressortir l'inadaptation croissante d'un mode d'organisation religieuse tributaire de son origine rurale.

Cette inadaptation du modèle paroissial peut être analysée en référence à la modification de la symbolique sociale et du contexte culturel traditionnels dont certains des points clefs étaient "la lecture harmoniste de la vie sociale, l'intégration par l'unité "idéologique" et spatiale, une symbolique et une pratique centripètes et l'association du dimanche au temps fort vécu dans le rassemblement communautaire. (...). A l'évidence, la vie paroissiale ne peut pas être associée de manière exclusive à ces caractéristiques de la vie sociale globale. Il se peut néanmoins que ces dernières lui étaient plus favorables que d'autres apparaissant dans un contexte social modifié" (38).

Au Québec, la baisse d'influence des paroisses se traduit d'abord par la baisse sensible de la pratique religieuse dominicale. Par exemple, de 1961 à 1971 le taux moyen de pratique est passé de 65% à 27% dans le diocèse de Saint-Jean et de 61% à 30% dans celui de Montréal; dans ce dernier diocèse, la proportion de pratiquants serait voisine, actuellement, de 25%. En 1971, les jeunes de 15 à 24 ans avaient le taux d'assistance à la messe le plus bas de toutes les catégories d'âge; on peut donc penser qu'au phénomène de diminution de la pratique religieuse s'est ajouté celui de vieillissement des pratiquants.

Une réorganisation est en oeuvre, notamment en milieu urbain; elle est centrée sur la constitution de secteurs pluri-paroissiaux plus ou moins homogènes. Les buts recherchés s'ont d'une part une meilleure adaptation aux structures sociales et spatiales, et une meilleure répartition des "agents de pastorale" et particulièrement des prêtres, dont le recrutement est en baisse sensible; l'accent a été mis sur la formation d' "équipes" sacerdotales (39).

Plus que sur cet effort d'adaptation, qui concerne également les structures diocésaines (40), nous voudrions insister sur l'émergence de nouvelles formes de rassemblement dont les unes sont axées sur la spiritualité, individuelle ou collective, tandis que les autres entendent avant tout reconstituer un tissu ecclésial communautaire. Ces différents groupements ont en commun de naître en dehors de l'institution paroissiale et indépendamment de toute initiative hiérarchique, même si leur degré d'intégration ultérieure diffère sensiblement.

Depuis quelques années, on assiste au Québec à l'apparition et au développement de "mouvements" dont la fonction centrale est l'activité spirituelle. Citons parmi les plus importants: Rencontre: Cursillos, d'origine latino-américaine; Foi et Partage, animé par Jean Vannier; le Renouveau Charismatique. Ce dernier mouvement "importé" des Etats-Unis au début des années 1970, principalement par le Père Reginald, a connu un essor très rapide au Québec: alors qu'il ne comprenait que 45 groupes de prières au moment du Congrès de Loyola en 1973, il en comptait 400 lors du Congrès de Québec en 1974. En 1975, 500 groupes étaient recensés dans la "Belle

Province" et 600 dans l'ensemble du Canada Français, ces 600 groupes réunissant au total quelque 24.000 personnes. Depuis, l'expansion s'est sensiblement ralentie.

Le Renouveau Charismatique, au Québec, se différencie considérablement de son voisin "américain": alors que celui-ci est resté très marginal par rapport aux Eglises institutionnelles et qu'il a surtout attiré des jeunes, eux-mêmes marqués par la "contre-culture", au Québec tout s'est passé comme si le Renouveau Charismatique était d'abord une réponse aux attentes de ceux qui, ayant en quelque sorte subi et la Révolution Tranquille et les pratiques pastorales post-conciliaires, cherchaient à la fois un certain retour aux cadres traditionnels d'expression de la foi et une plus grande personnalisation de cette expression elle-même. C'est là l'un des paradoxes du Renouveau charismatique québécois.

Les modes d'expression laissent place à beaucoup de spontanéité. En ce sens, le Renouveau charismatique est indiscutablement novateur: il favorise en effet une participation effective des laïcs à l'animation des célébrations liturgiques. Il apparaît d'ailleurs comme d'autant plus novateur que les groupes sont composés pour l'essentiel d'adultes, peut-être plus enclins, de par leur propre socialisation religieuse, à préférer des célébrations présentant un certain caractère hiérarchique.

Cependant, bien que né en dehors de toute intervention hiérarchique, le Renouveau charismatique s'est trouvé très rapidement "intégré". Comment rendre compte de ce second paradoxe ? En premier lieu, il se trouve que la majeure partie des responsables des groupes charismatiques sont prêtres, religieux ou religieuses: c'était le cas en 1976 de 57% d'entre eux (41). Ce phénomène est encore accentué par le fait que la majorité des groupes "fonctionnent" dans le cadre d'une paroisse et qu'il s'agit là, de la part des principaux animateurs, d'un choix délibéré destiné à éviter toute opposition de la part d'un clergé local volontiers soupçonneux s'agissant de pratiques concurrentielles, ainsi qu'à favoriser la "reconnaissance" du Renouveau charismatique par l'Eglise institutionnelle.

D'ailleurs, et c'est là un deuxième élément important, le mouvement charismatique, peut-être en raison de son succès et de son importance numérique en période de crise religieuse, fait l'objet d'une particulière attention et sollicitation de la part de l'épiscopat. Dans un "message" consacré au Renouveau charismatique et qu'elle a adressé le 28 avril 1975, la Conférence Catholique Canadienne souligne, certes, les "aspects négatifs" du Renouveau charismatique: la recherche du merveilleux, l'élitisme, l'émotionnalisme, le fondamentalisme — ou interprétation exclusivement littérale de l'Ecriture —, le repli sur soi et l'absence d'engagement, le manque de formation des animateurs, l'oecuménisme au rabais; mais dans la majeure partie de ce document l'épiscopat s'attache à montrer les "orientations positives fondamentales du Renouveau charismatique", sans man-



quer d'insister sur la nécessaire conciliation entre tradition et innovation religieuses tant au niveau théologique que dans la pratique spirituelle et sacramentelle, comme le montrent les deux passages suivants:

- "Le trait caractéristique de la prière des charismatiques jaillit de la joie des chrétiens à se trouver ensemble avec le Christ. D'où sa spontanéité qui, tout en étant respectueuse des formules reçues, s'exprime souvent dans des formes improvisées."
- "La communauté ecclésiale est, par nature, charismatique (...). (Les charismes) sont des manifestations de l'Esprit subordonnées à l'exercice de la charité. Donnés pour l'utilité commune, ils sont destinés au bien de tous, pour la construction, le développement de la communauté ecclésiale. Leur rôle peut se résumer en un seul mot: le service. Aussi ont-ils fonction ministérielle si l'on entend, comme il se doit, le terme "ministère" au sens de "service".

Les évêques en viennent ainsi tout naturellement, au terme d'un "bilan positif", à mettre l'accent sur la place qui revient nécessairement au Renouveau charismatique à l'intérieur de l'Eglise, à tel point qu'après avoir regretté la propension de "certains groupes" à se transformer en "ghettos" et à devenir des "cercles fermés où l'on s'évade de la réalité pour quelques heures, au lieu d'être, comme il se doit des tremplins d'où on s'élançait vers le monde" (p.11), ils affirment au contraire que, "tourné vers l'avenir, le Renouveau charismatique incite à travailler à sa construction. Dans ce courant spirituel, ajoutent-ils, la prière est axée sur l'action". On peut voir là le désir de l'épiscopat d'intégrer un mouvement qui peut constituer à terme un point de cristallisation de la pratique religieuse, et avec lequel il faut donc d'ores et déjà compter.

Ce désir s'était déjà concrétisé avec la nomination, pour l'ensemble du Québec et dans chacun des diocèses, de "répondants" ecclésiastiques chargés en particulier de coordonner les différents groupes et les activités du mouvement charismatique et d'en orienter l'évolution. C'est ainsi que le Père J.Custeau, ex-responsable provincial et national du Renouveau charismatique, a été nommé, en avril 1974, répondant pour les groupes francophones du diocèse de Montréal; dans une lettre que lui a adressée, en janvier 1976, l'archevêque de Montréal, et qui a constitué une sorte de "modèle" du genre pour les autres diocèses, sa fonction est confirmée en même temps qu'est spécifiée la nature de son mandat: "Les groupes charismatiques, écrit Mgr Grégoire, sont sans doute soucieux de leur autonomie, mais ne peuvent s'isoler de la vie de l'Eglise diocésaine; ils doivent apporter leur concours dans la poursuite des objectifs pastoraux du diocèse. A cette fin, je vous demande de:

- maintenir les contacts avec les groupes de prière liés au Renouveau charismatique, connaître leur style et leur évolution; (...)
- exercer le discernement à l'endroit des manifestations "charismatiques" de l'Esprit;
- multiplier les efforts en faveur d'une promotion d'une lecture de l'Écriture Sainte qui dépasse le simplisme de fondamentalisme; (..)
- être un agent de liaison entre les groupes existant et promouvoir l'établissement de nouveaux groupes;
- présenter un rapport annuel à l'archevêque de Montréal".

Volonté de contrôle ne peut être plus clairement exprimée. L'épiscopat entend, de toute évidence, exercer ses prérogatives d' "authentification" et de "discernement" à l'égard d'un mouvement qui constitue un réel enjeu religieux.

Quelle interprétation peut-on donner du développement du Renouveau charismatique au Québec ? De très nombreux indices permettent de penser qu'il s'agit, sous le couvert du primat accordé à la liberté et à la spontanéité, d'une réaction à l'évolution à la fois de la société québécoise et de l'Église. D'ailleurs, la remarque d'A. Woodrow s'applique au Québec: "le jugement porté sur ce renouveau par les chrétiens les plus engagés politiquement est (...) très sévère. Ils y voient une fuite du monde, un "désengagement" qui favorise le statu quo et donc le conservatisme, une façon habile pour les autorités ecclésiastiques de récupérer les mécontents et de neutraliser la contestation" (42). D'ailleurs, selon le Père Custeau lui-même par exemple, nombreuses sont les réticences qu'opposent les membres des groupes de prière à la notion d'engagement; ainsi, le thème du Congrès de mai 1977: "L'Évangélisation", n'aurait pas la "cote d'amour". Enfin, tout en admettant qu'il n'y a guère de réponse du côté de la démocratie chrétienne, les responsables du Renouveau charismatique se demandent s'il n'y a pas à "trouver une forme d'engagement social chrétien" (interview du Père Custeau) qui se démarquerait cependant d'une recherche de "restauration du règne social du Christ" telle que l'a évoqué le Père Regimbald. De son côté, le Père R.Choquette, adjoint du Père Custeau dans le diocèse de Montréal, reconnaît que le Renouveau charismatique a besoin d'un approfondissement doctrinal et théologique pour ne pas tomber dans des excès qui seraient l'exacerbation d'une tendance de droite déjà présente dans le mouvement.

Parallèlement à l'expansion du Renouveau charismatique se développe, quoique de façon plus restreinte, le phénomène des communautés de base. La constitution de tels groupes s'opère la plupart du temps très nettement en marge du système paroissial voire en opposition avec des structures ecclésiastiques qui sont perçues comme un obstacle à la communication et au "partage" entre les participants ainsi qu'à l'accès des laïcs aux responsabilités. La critique porte à la fois sur le "pouvoir pastoral" et le "savoir théologique" qui vont de pair et se renforcent pour maintenir un mode de fonctionnement par trop clérical et limiter d'autant les tentatives de "démocratisation".

Ces groupes ont en commun de ne devoir leur création à aucune initiative extérieure, fût-ce celle d'un mouvement. Ce caractère informel rend d'ailleurs difficile toute approche globale du phénomène: l'expression "communauté de base", expression de type générique, recouvre des formes très différentes de regroupements, que l'on pourrait distinguer selon leur objectif, leur structuration interne, leur degré de référence et leur mode de rattachement à l'Eglise institutionnelle, l'appartenance sociale de leurs membres, leur environnement social... Analysant en 1973 les quelques 60 groupes qui "gravitaient" alors autour de la revue *Koinonia* (devenue, depuis, *Communauté*), Guy Paiement soulignait cette diversité; dégagant les facteurs de différenciation suivants: l'intention du modèle, la personnalité privilégiée comme responsable, le mode de prise de décision et de contrôle et l'orientation générale du groupe, il définissait quatre formes principales de communautés de base:

- le groupe de piété, qui se caractérise par son conservatisme et son traditionnalisme.
- le groupe de spirituels, qui s'organise en fonction de l'expérience spirituelle du groupe.
- le groupe de rencontres, qui tend surtout à favoriser les relations interpersonnelles entre les membres.
- la communauté critique, qui privilégie une critique de la vie quotidienne et des institutions et qui, contrairement aux communautés "chaleureuses", intègre la société dans la façon de se comprendre en tant que communauté et se définit donc comme socialement située (43).

Quel est l'avenir de ce phénomène dans l'Eglise ? En l'état actuel de la situation, il est malaisé de répondre. On peut néanmoins mentionner une triple difficulté à laquelle sont confrontées les communautés de base et qu'elles devront surmonter pour survivre: l'hétérogénéité sociale interne et la diversité des choix politiques, qui risquent de faire éclater le groupe à l'occasion de telle ou telle prise

de position de certains membres; l'intégration par la paroisse, dans la mesure où l'institution paroissiale peut avoir pour ambition sinon de constituer elle-même une vaste "communauté" — ce qu'interdisent ses structures et sa propre dimension — du moins de se transformer en une fédération de communautés; enfin, l'isolement et l'autarcie, qui peuvent être un obstacle à la détermination et à l'application d'une stratégie globale de transformation institutionnelle qui, à partir de la constitution d'un "tissu communautaire", aurait pour finalité de modifier l'ensemble du fonctionnement de l'Église catholique.

C'est à cette dernière difficulté qu'a répondu la création d'un organe de liaison — la revue *Communauté* — destinée, en particulier par l'organisation de rencontres régionales, à faire passer le phénomène des communautés de base du stade de "courant de pensée" à celui de mouvement structuré.

Pour achever ce panorama, il nous faut présenter une dernière forme d'organisation: l'action catholique, dont l'évolution a très largement réfracté celle de la société québécoise du point de vue tant économique et social que politique, et celle de l'Église: la crise de la J.E.C., en 1954-57, est à cet égard tout à fait exemplaire, de même que la situation actuelle du Mouvement des Travailleurs Chrétiens (M.T.C.), qui a succédé en 1965 à la Ligue Ouvrière Catholique (L.O.C.) (44).

Notre propos n'est évidemment pas de procéder ici à une analyse d'ensemble de l'action catholique au Québec; nous nous limiterons à une brève présentation des positions d'organisations catholiques engagées dans le "mouvement ouvrier". Pour la période récente, l'évolution différentielle des plus importantes d'entre elles nous paraît bien décrite dans ce passage d'une étude effectuée par le Réseau des Politisés Chrétiens: "Après le virage de 1970, les mouvements d'action catholique sont aux prises avec un problème crucial. Apparus historiquement au Québec vers 1930, entre autres pour détourner les travailleurs chrétiens de la voie socialiste, ils peuvent difficilement entrer dans le virage de 1970 sans malmener, sinon contredire, leurs origines et leurs traditions. Ils ont le choix entre deux attitudes: ou bien, ils s'ouvrent à l'option socialiste et alors ils risquent de prendre des distances par rapport aux éléments essentiels du christianisme social qu'ils ont toujours professé; ou bien, ils se cramponnent à la tendance social-démocrate et se ferment à l'option socialiste pour mieux demeurer fidèles à leur héritage chrétien. Dans les faits, la J.O.C. et la J.R.C., mouvements d'action auprès des jeunes travailleurs autant que de ressourcement chrétien ont presque pris le virage de 1970, tandis que le M.T.C., mouvement de ressourcement chrétien uniquement, est demeuré très hésitant" (45).

Cette hésitation est notée également par le Père Lorenzo Lortie, aumônier du M.T.C. pour l'ensemble du Québec; selon lui, à côté d'une tendance plus radicale, subsiste au sein de l'héritier de la L.O.C. une "analyse en termes de valeurs", qui induit une "conversion des cœurs" plutôt qu'une "transformation des structures sociales" (interview du P.Lortie).

La faiblesse des effectifs du M.T.C. — qui ne compte à la fin de 1976 que 550 membres (46) — interdit à celui-ci toute politique autonome et l'oblige au contraire à intégrer son action dans un cadre plus large. Cette intégration se traduit d'abord par l'engagement d'une part croissante de ses membres dans les organisations non confessionnelles, qu'il s'agisse de syndicats, de formations politiques, de coopératives de consommation, ou d'associations diverses (sociales, éducatives...) , même si ces engagements sont encore jugés insuffisants par les responsables du mouvement. Cette insuffisance est d'ailleurs largement imputée aux carences de l'organisation et surtout au manque de clarté de ses objectifs globaux. Dans le compte rendu du 7ème Congrès du M.T.C., qui s'est tenu en septembre 1976, reviennent à plusieurs reprises des propositions d'action et de réflexion visant à pallier ces défauts: "offrir des moyens pour faire passer à l'engagement et pour regrouper des non-engagés"; "clarifier le type de monde qu'on veut au M.T.C."; clarifier les (expressions): travailleur, salarié, monde ouvrier, classe ouvrière"; "fournir des moyens de formation sociale, économique et politique. Cela en vue d'avoir une meilleure analyse de la société, de développer une conscience de classe, de rendre des militants capables de se situer dans certains débats à ce niveau".

La conscience des lacunes que révèle l'ampleur de ce programme vient sans doute, au moins pour une part, de la confrontation avec d'autres mouvements dont les buts sont identiques ou analogues mais dont les positions s'appuient éventuellement sur une analyse plus explicite et/ou plus radicale. Une première confrontation formelle a eu lieu à Cap-Rouge en novembre 1974; cette "rencontre des militants chrétiens du monde ouvrier" a rassemblé, sur l'initiative de l'équipe rédactrice de la revue *Dossiers "Vie Ouvrière"*, des représentants du M.T.C., de la J.O.C. et du Centre de Pastorale en Milieu Ouvrier auxquels s'étaient joints des membres du Réseau des Politisés chrétiens.

L'éditorial introductif du compte rendu situe d'emblée, le propos des participants: "On se rappelle un passé déjà lointain où une certaine Commission d'étude sur les laïcs et l'Eglise soulevait les espérances des chrétiens dans l'Eglise du Québec. Lorsque le Rapport en a été rendu public, à la fin de 1971, nous constatons, à notre grand regret, l'absence de ce qui fait la réalité ouvrière. Sans avoir été conçue dans cette intention, la "Rencontre des militants chrétiens du monde ouvrier" (...) est venue remplir le vide. L'expression est jaillie spontanément des lèvres des participants: c'est le Rapport Dumont du monde ouvrier que nous sommes en train de faire (47).

Une telle intention procède d'une nouvelle façon de ces "militants de se situer, elle-même sous-tendue par une nouvelle analyse de la société: "Il y a une dizaine d'années, la plupart des travailleurs chrétiens étaient plus chrétiens que travailleurs. Le Colloque a révélé que, même comme chrétiens, les travailleurs sont plus travailleurs. (...) Avec beaucoup d'autres travailleurs organisés

nous pensons qu'il n'y a pas de solution d'avenir pour les travailleurs, sans transformations radicales de l'organisation du travail et de la société" (48). Cette option détermine à son tour une critique de l'Eglise comme force sociale conservatrice, ou plutôt la distinction entre deux Eglises: "la grosse Eglise frein" et "la petite Eglise moteur".

Cette distinction paraît légitimer la pluralité des formes d'appartenance à l'Eglise (mouvements engagés dans la pastorale ouvrière, mouvements de renouveau spirituel, paroisses, communautés de base) et fonder plus spécialement la diversité des modes d'expression d'une foi affirmée comme identique et des types d'engagement religieux, social et politique. Mais elle traduit en fait une opposition de fond dans la mesure où les différents objectifs ne sont pas compatibles entre eux. Il est donc permis de se demander si, en tout état de cause, ne sont pas d'ores et déjà posées, par cet antagonisme même, les limites d'un "pluralisme" conçu et présenté comme moyen d'assurer la médiation et la régulation au sein d'une institution religieuse aussi profondément divisée.

Les lignes de force qui se dégagent de l'évolution telle que nous avons essayé de l'esquisser nous paraissent être les suivantes: d'un côté, la volonté de redonner une certaine ossature à une organisation religieuse qui est à la recherche de son identité dans une société elle-même en complète restructuration, et de s'appuyer pour ce faire sur les "bases" traditionnelles qui permettent de sauvegarder les possibilités de socialisation religieuse (par l'enseignement religieux à l'école) et d'encadrement (par la paroisse) sans négliger le bénéfice qui peut être tiré de mouvements qui, en raison de leur attrait et de leur expansion, sont aptes à stabiliser une partie des pratiquants. Il va sans dire que cette position reflète surtout les intentions de responsables institutionnels. Par ailleurs, se développent une théologie et une pratique pastorale axées plus sur la justification et l'efficacité sociales et politiques des options religieuses que sur une stricte conformité à un corpus éthico-doctrinal défini a priori comme normatif et intangible ou sur une conception essentialiste de l'homme. En d'autres termes, on pourrait opposer deux pôles: l'un fondé sur le primat de l'orthodoxie et de la fonction hiérarchique, l'autre sur celui de l'orthopraxie et de l'expérience religieuse individuelle et collective.

Cette pluralité théologique et pastorale est évidemment loin d'être propre au Québec. Elle se retrouve très largement dans les pays d'Europe occidentale et notamment en France. Ce qui caractérise en revanche la situation québécoise, c'est la rapidité avec laquelle s'est effectuée cette transformation, l'ampleur qu'elle a connue, ainsi que le fait qu'elle ne se soit accompagnée d'aucun conflit social ou institutionnel majeur. Faut-il voir là la marque du pragmatisme nord-américain? En tout cas, cette décléricalisation et cette sécularisation de ce qu'il était convenu d'appeler naguère la "priest ridden province" n'ont pu se réaliser dans de telles conditions que par la connotation positive attachée aux concepts de "modernité"

et de "progrès" dans les années 1960, et par le caractère jugé impérieux du "rattachage" et de l' "adaptation" (49). C'est de la "modernisation" de la société québécoise liée à cette modification du modèle culturel dominant que l'Eglise continue de subir le contrecoup.

Faut-il penser que, "même dans le cas privilégié du Canada français, la communauté de foi ne joue plus ou joue de manière superficielle comme principe de cohésion ou de mouvement de la vie collective" (50) ou, au contraire, que "le catholicisme québécois a trop d'enracinements dans notre société pour rester aussi longtemps marginal, silencieux ou latent dans les débats brûlants de notre vie collective" (51) ? En fait, peut-être vaudrait-il mieux parler de "plusieurs catholicismes" et de "plusieurs communautés de foi" en raison de la disparité aussi bien des fondements et des motivations de l'appartenance à l'Eglise que des formes d'expression de la foi. C'est en tout cas ce que nous croyons avoir montré, retrouvant ainsi le point de départ de notre analyse: la marginalisation de l'Eglise, facteur de réfraction au sein de l'institution religieuse de la multiplicité des "projets d'avenir" et des "modèles de référence" du peuple québécois. Parodiant l'expression, citée plus haut, des participants de la rencontre de Cap-Rouge selon laquelle les travailleurs chrétiens sont aujourd'hui plus travailleurs que chrétiens, nous serions tentés d'avancer que nombre de catholiques québécois sont aujourd'hui plus québécois que catholiques, signifiant par là que le néo-nationalisme a supplanté la religion comme principe d'unification et de mobilisation.

## NOTES

- (1) *Relations, décembre 1969, pp. 348 - 350.*
- (2) *Le travail de cette Commission aboutira à un rapport: L'Eglise du Québec: un héritage, un projet. Montréal, Ed. Fides, 1971.*
- (3) *Ce qui ne signifie pas qu'elle abandonne tout rôle social et qu'elle se résigne au silence. Au contraire, l'Eglise, au nom de valeurs humaines et chrétiennes, entend bien exercer une influence sur le devenir de la société et de l'homme québécois, comme le note Richard Arès dans L'Eglise et les projets d'avenir du peuple canadien-français. Montréal, Ed. Bellarmin, 1974, p. 149.*

- (4) *Nous rejoignons sur ce point la position de Jean Guichard: "La contestation religieuse dans l'Eglise, écrit-il, tend à reproduire, dans son contenu et ses méthodes, la contestation politique dans la société. Eglise, luttes de classes et stratégies politiques. Paris, Cerf, 1972 p.38.*
- (5) *Il convient toutefois de souligner qu'il ne s'agit nullement là d'une évolution linéaire, excluant la coexistence d'autres "écoles" théologiques.*
- (6) *Ce terme doit évidemment s'entendre ici au sens large.*
- (7) *C'est replacée dans ce cadre que la notion de "suppléance" doit être comprise.*
- (8) *Nive Voisine et alii, Histoire de l'Eglise catholique au Québec (1608-1970). Montréal, Ed. Fides, 1971, p.44 (Cet ouvrage est la première annexe au rapport de la Commission Dumont).*
- (9) *Ibid. p. 44.*
- (10) *D'ailleurs, contrairement à ce que note Richard Arès, l'Etat ne la tient pas "à distance" (op. cit., p.222).*
- (11) *Voir, sur ce point, l'ouvrage de Léon Dion, Le bill 60 et la société québécoise. Montréal, éd. H.M.H., 1967.*
- (12) *Cité par L.Dion, op. cit., p.187.*
- (13) *Ibid., p.146.*
- (14) *"Le système scolaire ne peut plus, dans une société moderne et en évolution rapide, se transformer selon ses tendances propres. (...) De leur côté, les institutions de production économique et d'organisation sociale ne peuvent plus se désintéresser de ce qui se passe dans le système scolaire". (Pourquoi le bill 60, Montréal, Ed. du Jour, 1963, pp.44-45).*
- (15) *C'est peut-être à cette impossibilité qu'il faut référer la quasi-absence de phase d'anticléricalisme dans cette période de retrait de l'Eglise.*
- (16) *Il n'y a pas d'anachronisme, persons-nous, à citer à ce sujet les conclusions d'un récent rapport établi par Normand Wiener à la demande du Comité de restructuration du Conseil Scolaire de l'Île de Montréal. La recherche a porté sur la place qui devait être faite à la religion dans la restructuration*



*scolaire; elle a été conduite auprès des parents dont les enfants fréquentaient les écoles élémentaires et secondaires de l'Île de Montréal. Il apparaît que "la grande majorité des parents affirment que la religion est importante pour eux et presque tous les répondants se considèrent "religieux".*

- (17) Cf. *Hélène Pelletier-Baillargeon, "L'exode vers les collèges privés: l'échec de la participation scolaire", Maintenant, février 1973, N° 123, pp. 10-13.*
- (18) *L'Église de Montréal, 94ème année, N° 22, 27 mai 1976. Le document Voies et Impasses auquel il est fait ici allusion a été élaboré en 1973-74 par le Comité Catholique du Conseil Supérieur de l'Éducation.*
- (19) *L'Église de Montréal, ibidem.*
- (20) *Voir note 16.*
- (21) *C'est nous qui soulignons.*
- (22) *Nive Voisine, op. cit., p.82.*
- (23) *Un événement analogue s'est produit au sein de l'équipe responsable de Relations, revue de la Compagnie de Jésus: en septembre 1976, cinq ex-Jésuites "démissionnent" du comité de rédaction. Figurait d'ailleurs parmi eux celui-là même à qui Mgr Grégoire avait refusé, quelques mois plus tôt, sa titularisation de professeur à la Faculté de théologie à Montréal.*
- (24) *Comité conjoint Archevêché — Université, Rapport sur la Faculté de Théologie, multigraphié, juin 1976, pp.44-45.*
- (25) *Ibid., pp. 7-8.*
- (26) *Ibid., p.24.*
- (27) *La réponse du Recteur de l'Université de Montréal à la Sacrée Congrégation pour l'Éducation catholique est à cet égard significative: "Nous ne pouvons cacher, écrit Paul Lacoste, l'étonnement que nous ont causé le ton extrêmement catégorique de la Note, l'insistance dans les refus et le peu de place fait à la possibilité d'amendements majeurs au statut de la Faculté de Théologie. Ceci, nous le disons avec déférence, nous paraît*

*s'accorder bien peu avec le caractère de la démarche faite à Rome le 2 juillet dernier, démarche qui était de toute évidence inspirée par un esprit d'ouverture et de dialogue. Aussi bien devons-nous faire savoir que la Note a provoqué, non seulement dans la communauté universitaire mais aussi dans d'autres milieux, des réactions plus souvent négatives que positives, même chez beaucoup de personnes qui sont disposées à accepter, en dernière analyse, la décision de l'autorité romaine.*

- (28) *"La théologie entre le séminaire et la rue", Relations, février 1976, pp.46-50. Voir également, dans ce même numéro, la présentation que Guy Menard fait de la rencontre de Québec (pp.40-45).*
- (29) *C'est pour des raisons qui tiennent à la culture politique et religieuse du Québec qu'a été préférée la dénomination de "politisés chrétiens" à celle de "chrétiens pour le socialisme", cette dernière appellation ayant pu constituer un repoussoir à cause de l'amalgame souvent opéré entre socialisme et communisme.*
- (30) *Cf. l'analyse du Rapport Dumont par Yves Vaillancourt, "Les chrétiens et l'engagement socio-politique: une lecture d'un politisé chrétien". Relations, N 367, janvier 1972, pp.10-13.*
- (31) *C'est quoi le réseau des politisés chrétiens? , multigraphié, 30 pages.*
- (32) *Dans cette perspective a été élaboré un projet de recherche universitaire qui se veut à la fois "scientifique" et "militant". Il porte sur l'Eglise et le Mouvement ouvrier au Québec (projet E.M.O.Q.).*
- (33) *Vaillancourt, art.cit., p.13.*
- (34) *Cf. l'allocution de Mgr Grégoire au Club Richelieu le 15 janvier 1976: "Au lieu de s'excommunier mutuellement, les différentes familles d'esprit doivent chercher à se comprendre. Quand il y a des choses qui nous séparent, il y en a ordinairement davantage qui nous unissent. ("L'éventail des tendances religieuses dans l'Eglise d'aujourd'hui", L'Eglise de Montréal, 94ème année, N° 4, 22 janvier 1976).*
- (35) *"Aux tournants de l'histoire", Relations, N° 111 mars 1950, pp. 61-62.*
- (36) *Cf. Nive Voisine, op.cit. p.84.*

- (37) Cf. Chanoine Groulx, art. cit., note 35: voir également Jean-Charles Falardeau, "The Parish as an Institutional Type", *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, vol. XIV, N° 3, août 1949, pp. 352-367.
- (38) J. Rémy, J.P. Hiernaux, E. Servais, "Le phénomène paroissial aujourd'hui. Éléments pour une interrogation sociologique", *Lumière et Vie*, N° 123, juin-juillet 1975, pp.29-30.
- (39) Cette évolution est relativement récente: à la fin des années 1960 "Les équipes sacerdotales de plus de deux prêtres sont encore une minorité (16%). En milieu rural, une paroisse sur sept est sous la charge d'un curé ou d'un vicaire. En milieu urbains, moins de la moitié des paroisses (13% sur 32%) sont desservies pour une équipe de plus de deux prêtres". (P. Stryckman, *Les prêtres du Québec aujourd'hui*. Université Laval, 1970, vol. 1, p.135.)
- (40) Cf., sur ce point, P.Stryckman, "Réformes diocésaines et démocratisation. Opinions des prêtres du Canada "Actes de la 11ème Conférence Internationale de Sociologie religieuse, 1971, pp. 28-41.
- (41) Religieuses: 35%; religieux-prêtres: 7%; religieux non prêtres: 3%; prêtres 12%.
- (42) A.Woodrow, "Politiques" et "charismatiques", les frères ennemis". *Autrement*, N° 8, février 1977, p.195.
- (43) G.Paiement, "Les groupes nouveaux au Québec. Analyse morphologique". *Relations*, janvier 1974, pp.6-12.
- (44) Pour l'historique de ces mouvements, voir G.Clément, *Histoire de l'Action catholique au Canada français*. Montréal, Ed. Fides 1972 (cet ouvrage est la deuxième annexe au rapport Dumont).
- (45) "Depuis 1960: L'Eglise et les chrétiens dans l'histoire du mouvement ouvrier au Québec", *Relations*, N° 398, novembre 1974, p.297. Voir également l'analyse effectuée par Fernand Dumont sur la L.O.C. ("Structure d'une idéologie religieuse". *Recherches sociographiques*, 1960, vol. 1, N° 2, pp. 161-185) et plus particulièrement sur le dualisme des pôles de référence des militants: doctrine et milieu social.
- (46) Ces 550 membres sont répartis en 47 équipes, dont 12 à Chicoutimi, 9 à Trois-Rivières, 7 à Saint-Hyacinthe, 7 à Québec et 4 à Montréal. La baisse des effectifs de la L.O.C. a été très forte au cours des années 1950: "Du côté masculin, le

*mouvement compte 1875 membres en 1950, mais n'en a plus que 684 en 1962; la L.O.C. féminine compte 3722 membres en 1954 et 2250 en 1962". (Clément, op. cit., p. 132).*

- (47) **Dossiers "Vie Ouvrière", N°91, janvier 1975, p.2.**
- (48) **Ibid., pp. 60 et 55.**
- (49) *Cet impératif s'est notamment manifesté dans la multiplication d'études sociologiques sur la base desquelles devaient être définies certaines réformes diocésaines. Multigraphié, mai 1976, p.10 .*
- (50) **C. Moreux, Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne française. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1969, p.426.**
- (51) **J. Grand'Maison, Nationalisme et religion, Montréal, Beauchemin, 1970 tome 2, p.21.**