

SOLANGE LEFEBVRE, CÉLINE BÉRAUD ET E.-MARTIN MEUNIER
.....

Introduction

Les apports théoriques du présent ouvrage

◆ LE TOURNANT CULTUREL DANS L'ÉTUDE DU CATHOLICISME

Depuis plus d'une quinzaine d'années, quantité de travaux se livrent à l'analyse de questions ayant trait à la religion dans la sphère publique, en Europe comme en Amérique. La France et le Québec n'échappent pas à cette tendance. On discute intensément de laïcité et de ses déclinaisons en France, tandis qu'au Québec, plusieurs commissions successives ont abordé les questions de gestion de la diversité religieuse, notamment sous l'angle de la laïcité ouverte et de la sécularité. À l'horizon de ces discussions se joue le lien historique et profond que deux sociétés nouent toutes deux, par-delà leurs différences, avec un catholicisme romain majoritaire. C'est à l'analyse de ce lien, autour de la problématique « catholicisme et culture », et à l'affinement nécessaire des théories de la sécularisation, que réside l'apport du rassemblement des dix-huit contributions qu'offre ce livre.

Qu'en est-il de la prégnance, du rejet ou de l'oubli du catholicisme qui, au fil du temps, avait pénétré toutes les couches de la vie collective? Qu'en est-il de la liaison ou de la déliaison entre catholicisme et société sous les multiples angles culturels que sont notamment les rites, les pratiques religieuses, la conception de la nation, la famille et l'éducation des enfants, le patrimoine, la mémoire et la littérature? Les dix-huit études de cas présentées ici ne peuvent prétendre couvrir tous les champs concernés, mais elles permettent néanmoins d'appréhender plusieurs angles conceptuels novateurs. L'analyse selon le prisme de la culture permet en effet de revisiter, d'illustrer et d'affiner plusieurs concepts dominants dans le champ théorique concernant les rapports entre la société et la religion. Le sociologue Jean-Paul Willaime avait d'ailleurs discuté, au début des années 2000, d'un « tournant culturel » dans l'étude des religions¹. Les chapitres rédigés par Français

1. J.-P. WILLAIME, « The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France », *Sociology of Religion*, vol. 65, n° 4, 2004, p. 374.

et Québécois illustrent de plusieurs manières comment la circulation de concepts communs, d'un contexte à un autre, suscite leurs transformations. En effet, ils ne portent pas sur la manière dont les Québécois et Français d'héritage catholique maîtrisent celui-ci dans les détails, sur le plan des savoirs, mais se penchent plutôt sur les dimensions sociologiques et anthropologiques de la culture.

Ce livre a été conçu de façon à rendre compte de quelques points d'intersection entre les catholicismes français et québécois, afin de mieux comprendre le poids variable des facteurs culturels et nationaux sur celui de la religion, en contexte de sécularisation et de transformation des sociétés catholiques majoritaires. La perspective n'est toutefois pas explicitement comparative, puisque les intérêts de recherche varient d'un côté et de l'autre de l'Atlantique. Par exemple, il est notable que la recherche sur les enjeux institutionnels internes, la littérature et l'école privée est plus active en France. À ce titre, l'actualité d'une question paraît orienter autrement la recherche. Le Québec ayant connu récemment une phase de laïcisation rapide, notamment scolaire, les chercheurs contemporains portent attention à cet aspect complexe – ainsi qu'aux enjeux politiques qui s'y rattachent ou qui sont apparus depuis (ne pensons qu'à la Charte des valeurs et de la laïcité).

◆ ENTRE CATHOLICISME CULTUREL ET EXCULTURATION

Deux concepts en particulier font sentir leur influence des deux côtés de l'Atlantique, soit celui du « catholicisme culturel » du sociologue québécois Raymond Lemieux et celui d'« exculturation » de la sociologue française Danièle Hervieu-Léger. Lemieux a introduit en 1990 cette idée que le Québec se trouvait surtout animé par un attachement de type culturel au catholicisme (rites de passage, choix majoritaire pour l'éducation confessionnelle à l'école, religiosité populaire) et qui expliquait sa persistance. Sa perspective cherchait alors à nuancer les diagnostics alarmants s'appuyant sur les seuls indicateurs de la pratique dominicale, afin de mieux comprendre toute la vitalité culturelle et religieuse d'un catholicisme en transformation². Pour sa part, Hervieu-Léger a publié en 2003 son ouvrage *Catholicisme, la fin d'un monde*, considérant qu'une étape supplémentaire était en train d'être franchie en France dans le processus de sécularisation, celle de la déliaison entre la culture catholique et l'univers civilisationnel qu'elle avait contribué à façonner³. C'est ce processus de disjonction qu'elle a qualifié d'exculturation. Sans tomber dans la nostalgie, elle critiquera d'ailleurs l'impasse d'une sociologie de la perte qui ne cesse de prédire la fin sans examiner ce qui naît⁴. Hervieu-Léger parlait alors de fin d'un monde et non de la fin du monde – c'est-à-dire d'une transforma-

2. Voir, entre autres, R. LEMIEUX et J.-P. MONTMINY, « La vitalité paradoxale du catholicisme québécois », dans G. DAIGLE et G. ROCHER (dir.), *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 1992, p. 575-606. Et, bien sûr, son article majeur, R. LEMIEUX, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, 1990, p. 145-164.

3. D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

4. Lire, entre autres, Danièle HERVIEU-LÉGER, « Pour une sociologie des “modernités religieuses multiples” ; une autre approche de la religion invisible », *Social Compass*, vol. 50, n° 3, 2003, p. 287-295.

tion de la « configuration dominante⁵ » d'une culture et de sa religion d'origine. Émile Poulat avait quant à lui forgé la notion de « christianitude » pour désigner l'imprégnation chrétienne/catholique de la culture jusque dans ses éléments les plus quotidiens (noms des lieux, calendrier, « morale familiale », « moralité publique », etc.) et dont l'origine religieuse est souvent masquée voire oubliée⁶.

À ces auteurs, on pourrait aussi ajouter Olivier Roy qui, dans un essai percutant, a parlé d'un processus de déculturation, où les nouvelles formes de religiosité (notamment celles de l'Islam radical ou de l'évangélisme) seraient maintenant de plus en plus orphelines des cultures qui leur ont donné naissance⁷. Il est bon de noter qu'aucun auteur de ce collectif ne souscrit à l'idée de la disparition de la culture. Exculturation ne signifie pas déculturation, mais plutôt transformation des supports culturels de la religion. Cela implique à la fois une modification des rapports coutumiers et traditionnels entre la culture et la religion dominante, un changement de culture (qui est toujours difficilement identifiable au départ), ainsi qu'une réappropriation des conceptions culturelles d'hier en nouveau code culturel aux potentialités renouvelées et virtuellement agissantes (tout ce qui touche au patrimoine, par exemple).

A contrario des lectures classiques de la sécularisation et de ses pôles d'analyse habituels, explique Jean-François Laniel dans un chapitre du présent livre, entre vitalisme religieux américain et laïcité à la française, plusieurs travaux portant sur la « religion culturelle » tentent de comprendre l'un des cas intermédiaires, aussi répandu que négligé, du rapport à la religion et aux Églises historiques chrétiennes au sein des populations largement sécularisées d'Occident. Par-devers la question de la croyance, de la foi et de la pratique religieuse, il s'agit de mieux comprendre la part d'attachement identitaire et culturel persistant à l'égard du christianisme, laquelle caractérise peut-être l'une des importantes fonctions sociales conférées aux Églises chrétiennes, et qui témoigne de leur profonde imprégnation culturelle et historique. Au fil des chapitres du présent livre, ce qui anime la discussion sur ces questions est justement la nature des logiques le plus souvent tensionnelles ou conflictuelles d'entrelacement ou de dissociation entre vie collective, culture, ethnie, nation et catholicisme. Mais tel un terrain sédimentaire et composite, ce processus présente plusieurs dénouements inattendus : si l'on observe ici une importante fissure, on verra se produire plus loin une nouvelle sédimentation.

En contexte québécois, tout en retravaillant ces concepts, E.-Martin Meunier reconsidère les interprétations de la Révolution tranquille, période des années 1960 où commence à s'opérer une distanciation plus marquée avec l'Église catholique romaine, jusque-là très dominante. Michael Gauvreau reprend la même question, mais en rapport avec les thèses de la sécularisation et de la déchristianisation, nous

5. Ce que Meunier et Wilkins-Laflamme nommeront « régime de religiosité ». Voir E.-M. MEUNIER et S. WILKINS-LAFLAMME, « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Catholicisme et laïcité au Québec, Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 683-729.

6. É. POULAT, *Une Église ébranlée : changement, conflit et continuité, de Pie XII à Jean-Paul II*, Paris, Casterman, 1980.

7. O. ROY, *La Sainte ignorance : Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

le verrons ci-après. Meunier réinterprète depuis une décennie cette distanciation selon une sociologie historique de l'exculturation progressive, et propose du coup un usage nouveau du concept. Celui-ci se distinguerait de la sécularisation, de la laïcité et de la déchristianisation, en ce qu'il concernerait plus spécifiquement la dimension anthropologique des rapports sociohistoriques entre culture québécoise et catholicisme – se donnant à voir à travers l'étude détaillée notamment des rites familiaux, de l'éducation chrétienne et de la conception de la nation québécoise.

Si Hervieu-Léger appréhende le phénomène en France selon une logique d'épuisement ou d'évidement, de perte et de disparition, le phénomène prend une autre signification au Québec, notamment parce qu'il se combine avec une laïcisation plus tardive des institutions publiques (santé, école, services sociaux) dans les années 1960. L'explication culturelle présente l'avantage d'éclairer le paradoxe suivant : si l'on trouve une rhétorique forte et récurrente de l'émancipation du catholicisme dans les années 1960, véhiculée depuis par plusieurs intellectuels, et si l'on observe le déclin évident de certaines dimensions comme celle des vocations sacerdotales et religieuses, on ne peut pourtant ignorer la persistance d'autres pratiques et d'attachements multiples au catholicisme dont fait montre une bonne partie de la population québécoise. Ce catholicisme culturel serait de nature identitaire et nationalitaire, mais subirait dans les années 2000 d'importants soubresauts.

Yvon Tranvouez se prête à des analyses similaires en France et déploie plusieurs types de concepts propres à l'analyse culturelle. S'attardant aux rites de passage et aux pratiques dominicales, il constate leur déclin progressif, en termes de rupture avec les « us des ancêtres » ou un « conformisme saisonnier », d'une « déconnexion entre croyances et appartenance ». Reprenant lui aussi la thèse de l'exculturation, il en observe plusieurs traces dans le paysage français : la fin de l'anticléricalisme passionné qui cède à l'indifférence, l'ignorance des gens des médias quant au fait religieux catholique, l'effondrement du taux de catéchisation des enfants, la rupture entre l'offre ecclésiale et les demandes ponctuelles des parents. Il n'hésite pas à parler de la disparition de pans importants du catholicisme historique : « Ce qui disparaît sous nos yeux, c'est non seulement le vieux catholicisme d'habitude hérité de la civilisation paroissiale, mais aussi le catholicisme militant qui s'était identifié aux espérances du concile Vatican II. »

Tranvouez va toutefois au-delà de ces premiers constats en soulignant des revitalisations se modelant à de nouvelles tendances culturelles, ici ou là : pèlerinages, rassemblements sur un mode événementiel, petits groupes et tourisme religieux se porteraient bien dans plusieurs régions de France (et il en va de même au Québec, même si aucune étude ne s'y attarde dans ce livre). Des dizaines de milliers de laïcs s'activent dans les communautés chrétiennes, tandis que les effectifs cléricaux et religieux diminuent inlassablement, ce qui soulève de nouveaux défis pour l'Église.

Dans la foulée, les chapitres de la dernière partie du présent livre illustrent à la fois les revitalisations et les tensions soulevées par plusieurs nouvelles avenues d'engagement dans l'Église catholique, autour des conflits entre hommes et femmes, de même qu'entre groupes ethnoculturels. Les questions de genre sont particulièrement sensibles des deux côtés de l'Atlantique, comme à peu près partout

en Occident, alors qu'en France on entend les protestations grandissantes des femmes qui constituent le gros des effectifs ecclésiastiques, tout en assistant à l'augmentation paradoxale et notable du nombre de diacres (évidemment masculins) logeant plutôt du côté de la conformité au modèle clérical, voire de sa consolidation. Nous y revenons dans la section suivante sur les questions identitaires.

Soumettant à l'étude un cas de résistance à l'exculturation, Jacques Palard soulève la question des institutions catholiques privées, lieu de mobilisation important des catholiques en France. Au cours du processus actuel d'exculturation qui prend la forme d'un affaiblissement sinon d'une disqualification de la matrice catholique, comment penser les fonctions d'institutions « rémanentes » qui constituent les organes témoins d'une forte prégnance religieuse ? L'étude de la place importante que continue d'occuper l'enseignement privé catholique au sein du système scolaire français permet de dégager, au cours du dernier demi-siècle et sur un mode inductif, la part à la fois d'évolution et d'invariance des relations qui se nouent entre l'État républicain et l'Église catholique. L'analyse est conduite en termes de médiation et de régulation : régulation religieuse du politique, mais aussi régulation politique du religieux. Dans un domaine qui se révèle crucial en matière de socialisation des enfants et des jeunes, une attention particulière est portée aux modalités pratiques de justification adoptées par la mise en pratique du principe de laïcité.

La mise en œuvre de cette ligne interprétative gagnerait à une étude comparée avec l'enseignement privé québécois, sans doute peu étudié parce que fruit d'un contexte politico-religieux beaucoup moins conflictuel. Celui-ci, il est vrai, présente une histoire très différente, ayant maintenu jusqu'aux années 2000 un enseignement confessionnel optionnel largement fréquenté par les enfants et les adolescents. C'est d'ailleurs la contestation de cette confessionnalité au nom d'une laïcité dite ouverte qui a occupé certains groupes catholiques⁸. Plus largement, retenons que l'éducation constitue un lieu de tensions et parfois même de controverses, quant aux contenus religieux qu'il est légitime de transmettre, et qui se joue aussi autour du culturel. La France a opté depuis plusieurs décennies pour un enseignement public laïc où la religion n'est pas enseignée comme matière. Inquiet d'une ignorance religieuse des jeunes générations, sous l'impulsion de Régis Debray, on tentera de réintroduire les thèmes religieux dans les matières scolaires existantes, principalement historiques et littéraires. La laïcité française n'aborde pas la religion à l'intérieur d'une discipline spécifique, mais elle s'ouvre volontiers à l'introduction d'une étude du religieux à travers ses expressions littéraires et sa place dans l'histoire⁹. Le Québec, quant à lui, aura opté jusqu'en 2000 pour un enseignement confessionnel et optionnel, catholique ou protestant, de la religion dans les

8. Aucun chapitre n'aborde cet enjeu au Québec, mais voir notamment M. ESTIVALEZES et S. LEFEBVRE (dir.), *Le programme d'éthique et de culture religieuse : De l'exigeante conciliation entre le soi, l'autre et le nous*, Québec, Les Presses de l'université Laval, 2012 (le chapitre de M. Milot y traite de l'enjeu des mobilisations).

9. Voir entre autres C. BÉRAUD et J.-P. WILLAIME (dir.), *Les jeunes, l'école et la religion*, Paris, Bayard, 2009 ; et aussi, J.-P. WILLAIME (dir.), *Le défi de l'enseignement des faits religieux à l'école. Réponses européennes et québécoises*, Paris, Riveneuve éditions, coll. « Actes académiques », 2014.

écoles publiques. Il y mettra fin définitivement en 2008, au profit d'un programme obligatoire d'éthique et de culture religieuse, tant dans le secteur public que privé. Il se distingue donc de la France en proposant une matière spécifique d'aborder la religion, mais uniquement sous l'angle de ses expressions dans la culture.

◆ IDENTITÉS ET RELIGION : DES LOGIQUES DIFFÉRENCIÉES

Des particularités françaises et québécoises se dessinent dans certains usages paraissant diamétralement opposés du concept de catholicisme identitaire. S'il est courant d'associer catholicisme identitaire et catholicisme « d'identité » selon l'expression de Philippe Portier¹⁰, à un néoconservatisme catholique en France, notamment autour de ce qu'on appelle la « génération Jean-Paul II », la sociologie québécoise travaille le catholicisme identitaire presque exclusivement sous l'angle culturel évoqué plus haut. Béraud attire l'attention sur le fait que « les questions de genre (plus précisément la mobilisation relative aux questions de genre, notamment l'accès des femmes à l'autorité religieuse) donnent ainsi à voir la frontière (qui est loin d'être totalement imperméable) entre catholiques d'ouverture et catholiques d'identité, ces deux pôles qui structurent depuis les années 1970 le champ catholique et entretiennent une méfiance réciproque ». Ces « catholiques d'identité » sont d'ailleurs associés aux mouvements récents en France de contestation des théories du genre et des changements législatifs concernant la famille. Reprenant la même distinction, Abiven et Portier, dans leur passionnante enquête sur le diaconat en France, rappellent que plutôt que de s'inscrire dans un catholicisme d'ouverture, « marqué par l'adhésion aux principes du libéralisme culturel, les nouveaux diacres adhèrent au catholicisme d'identité, fondé sur l'attachement à la vérité objectivement déterminée portée par l'institution ». Si aucune recherche similaire n'a été menée au Québec jusqu'à présent, quelques vérifications auprès de responsables diocésains permettent d'établir des parallèles¹¹. On peut certainement trouver dans la « belle province » les traces d'un catholicisme d'identité dans la foulée, mais il est peu militant, peu visible et plutôt diffus. Il attire en tout cas peu l'attention des analystes¹².

Céline Béraud poursuit son travail d'analyse des questions de genre, qui travaillent le catholicisme de l'extérieur (comme l'ont montré en France les récentes mobilisations contre la loi ouvrant aux couples de même sexe le mariage et l'adoption) mais également de l'intérieur. De ce point de vue, la liturgie demeure un

10. Voir P. PORTIER, « Pluralité et unité dans le catholicisme français », dans C. BÉRAUD, F. GUGÉLOT et I. SAINT-MARTIN (dir.), *Catholicisme en tension*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2012, p. 19-36.

11. Depuis 1970, une augmentation, plus régulière cependant, porte leur nombre actuel autour de 400 (dans une province peuplée d'un peu plus de 7 millions d'habitants, la France en comptant plus de 66 millions). Le rôle de l'épouse présente plus d'une ambiguïté, et des tensions surviennent parfois avec les prêtres, d'une part, et les agentes de pastorale, d'autre part.

12. Un tout récent ouvrage en France contribue à la clarification des différents groupes et nébuleuses catholiques, celui de Yann RAISON DU CLEUZIOU, *Qui sont les cathos aujourd'hui*, Paris, DDB, 2014. Il situe les catholiques de France au sein des larges catégories « inspirés », « observants », « émancipés », « conciliaires revendiqués ». On trouve sans doute les mêmes grands types au Québec, les « observants » et « inspirés », que P. Portier désigne comme des catholiques de l'identité, se faisant moins visibles dans la province canadienne.

observatoire privilégié des inégalités entre les sexes, qui ont eu tendance dans certaines paroisses françaises à s'accroître au cours des dernières années : des petites filles ont été exclues du service de l'autel ; des laïques de la distribution de la communion voire de certaines lectures. Ces raidissements nourris par un catholicisme d'identité qui a désormais le vent en poupe ont conduit, par réaction, à un renouveau des mobilisations en faveur de la cause des femmes dans la sphère ecclésiale. Cette cause militante qui, depuis 1970, est celle de *Femmes et Hommes en Église* l'est aussi depuis 2009 par le Comité de la Jupe. Cependant, la contestation portée par ces deux collectifs reste plutôt sage dans ses formes (notamment si on la compare à certains mouvements nord-américains) et limitée dans son audience.

Le texte d'Abiven et Portier porte attention à la fonction de diacre. Entre le clerc et le laïc, en effet, se déclinent quelques fonctions, dont celle du diacre, plus conforme à une vision hiérarchique et cléricale de l'Église catholique romaine. En France, leur nombre a connu une rapide augmentation depuis les années 1980, on en compte à présent près de 2000. Tributaires de deux grandes conceptions du diacre, l'une plus liturgique et substitut du prêtre, l'autre plus sociale et missionnaire, les diacres paraissent introduire une nouvelle configuration des fonctions pastorales mais pas d'innovation axiologique et ecclésiologique. La grande majorité s'inscrit dans un catholicisme identitaire conformiste et soutient les structures hiérarchiques actuelles de l'Église. L'épouse peut jouer un rôle de diacre « par procuration¹³ ».

Au Québec un chapitre documente les points de vue de laïcs rémunérés (surtout des femmes) ayant quitté leur emploi, amers du fait de leur statut extrêmement précaire, tant sur le plan ecclésial que sur celui de l'emploi (Robert Mager et Sophie Tremblay). Il permet d'étayer une hypothèse de recherche selon laquelle le difficile parcours de nombre de laïques en responsabilité pastorale est révélateur de tensions, voire de points de rupture, entre la société québécoise et l'Église catholique en son sein. Un autre chapitre analyse le processus mettant fin à l'emprise des églises sur la pastorale dans les milieux de la santé, devenue accompagnement spirituel autonome, et ce pour diverses raisons parmi lesquelles l'augmentation du nombre de femmes et d'hommes laïcs occupant ces postes (Erin LeBrun)¹⁴.

Sur le plan liturgique, en France, Nicolas de Brémond d'Ars analyse les tensions entre les communautés immigrées et celles de la société d'accueil républicaine, dont les styles liturgiques entrent en conflit. Il use du concept d'identité différemment, observant le repli identitaire ou de la valorisation de l'identitaire de certaines de ces communautés, par opposition aux valeurs républicaines entendant transcender l'ethnie. Les traditions liturgiques françaises obligent les diversités à se mesurer au modèle républicain français d'assimilation culturelle. Le multiculturalisme

13. Si aucune recherche similaire n'a été menée au Québec jusqu'à présent, quelques vérifications auprès de responsables diocésains permettent d'établir des parallèles.

14. En France, parmi les mécanismes communément empruntés, les autorités religieuses continuent de désigner les aumôniers, avec un agrément de la part des autorités administratives hospitalières. Voir par exemple A. FORNEROD (dir.), *Assistance spirituelle dans les services publics. Situation française et éclairages européens*, Strasbourg, Presses de l'université de Strasbourg, 2012, p. 6.

liturgique endure ce forçage, ou bien cherche, notamment dans les églises évangéliques, un autre lieu d'affirmation de soi. Encore ici, si aucun chapitre ne porte sur le sujet au Québec, une revue de littérature démontre qu'on n'y rencontre pas cette méfiance proprement républicaine à l'égard des communautés ethnoculturelles. Tout au contraire, celles-ci sont vues comme des partenaires plus ou moins officiels de l'État en matière d'intégration des immigrés, et manifestent souvent au grand jour leur identité à la fois ethnique, multinationale et religieuse, sans jamais être inquiétées, comme partout ailleurs au Canada¹⁵.

Il est intéressant d'observer que le genre et l'ethnie à la fois soutiennent et ébranlent le dispositif catholique. En effet, les femmes et les groupes immigrés constituent des forces très actives, voire dominantes, tout en suscitant d'importantes tensions institutionnelles et identitaires.

◆ RÉAPPROPRIATIONS DU SENS : PATRIMOINE, MÉMOIRE ET LITTÉRATURE

La question patrimoniale révèle une palette de rapports au sens et au religieux très large, allant de l'intérêt purement historique à l'investissement pastoral. Il s'agit là sans doute du laboratoire le plus complet pour apprécier les multiples possibilités concernant le rapport qui occupe ce livre, entre catholicisme et culture. Il révèle des frontières difficiles à tracer entre usages rituels/usages culturels et profanes ; transmission du sens religieux et d'une spiritualité/sens esthétique et symbolique ; patrimonialisation ou muséification/usage croyant et pèlerins et touristes. Entre ces termes se nouent des tensions, des conflits, des alliances et des concurrences. Solange Lefebvre et Isabelle Saint-Martin s'attaquent toutes deux au sujet, très discuté dans les deux contextes.

Relisant plusieurs aspects propres au contexte québécois, Lefebvre reprend le concept déjà proposé par Liliane Voyé, de « naturalisation de la religion » et discute brièvement de celui d'une « religion civile », alors que le catholicisme s'est greffé à plusieurs dimensions de l'histoire collective au Québec, jusque dans les lieux du pouvoir. L'analyse de Saint-Martin s'appuie davantage sur le jeu entre désacralisation et resacralisation. La différence principale entre la France et le Québec réside dans les modes de gestion. Si en France l'État possède les lieux de culte, d'où la gestion de tensions « entre les Monuments historiques et le clergé affectataire », au Québec les églises en conservent la propriété, tout en bénéficiant d'aides de l'État pour la conservation de lieux présentant une valeur patrimoniale reconnue. Mais la diversité des raisons suscitant les attachements des populations locales à leur patrimoine sont similaires.

Dans son texte, Solange Lefebvre observe à quel point le catholicisme romain s'est inscrit au cours du temps dans la culture : rites, objets, art, patrimoine ainsi

15. Voir par exemple L. ROUSSEAU (dir.), *Le Québec après Bouchard-Taylor. Les identités religieuses de l'immigration*, Montréal, Presses de l'université du Québec, 2012. Voir aussi S. LEFEBVRE, « Comment est perçue la "communauté" en matière de religion : France et Canada en perspective comparée », dans A.-L. ZWILLING (dir.), *Constructions et déconstructions du communautarisme religieux. Communauté, communautés : déclinaisons interdisciplinaires de l'appartenance religieuse*, Strasbourg, Presses de l'université de Strasbourg, à paraître.

qu'une géographie et une toponymie riches marquées par cette religion perdurent dans l'espace commun des sociétés qui en furent imprégnées historiquement, tels le Québec et la France. Au cœur de débats sur la neutralité de l'État, elle constate que la réappropriation du catholicisme dans la culture de la sphère publique contribue à en maintenir la présence, voire la « puissance » dans la société, évoquant une « culturalisation » de la religion. Elle en conclut que les religions historiquement implantées en viennent à constituer de véritables religions civiles. Plus largement, celles dont les expressions connaissent une diffusion dans la culture commune, comme c'est le cas de l'hindouisme par le yoga, trouvent là un atout inestimable pour leur visibilité dans l'ère publique. Elle analyse dans le détail les politiques du patrimoine religieux telles qu'elles se déploient depuis les années 1990, manifestation indéniable d'une laïcité positive ou d'une sécularité. Des études de cas révèlent la complexité de l'attachement des Québécois à leur patrimoine.

Du côté français, le devenir des lieux de culte depuis la séparation des Églises et de l'État a suscité déjà maints travaux qui permettent tout d'abord à Isabelle Saint-Martin de situer brièvement le contexte français en regard du contexte québécois. Elle examine ensuite la concurrence des régimes de sens que suscite la patrimonialisation des édifices religieux protégés au titre des Monuments historiques et visités bien souvent pour leur dimension historique et artistique. Situer l'attitude des responsables ecclésiastiques aux cours des dernières décennies met en évidence une grande diversité de réactions et des initiatives souvent locales, coordonnées plus récemment par une volonté plus clairement affirmée de contribuer à la transmission du sens dont sont porteurs les édifices du culte. La réappropriation en interne que propose d'une certaine manière la pastorale du tourisme, ou la « requalification » à l'intérieur d'une culture qu'offre une présentation historique et ethnologique apparaissent ainsi comme autant de résistances à un processus de désacralisation et/ou de perte de sens du patrimoine chrétien. On parle même en France d'évangélisation par la pastorale du tourisme. Notons que Saint-Martin rapporte l'usage intéressant du concept de « catéchèse naturelle » dans les réflexions sur une pastorale européenne du tourisme, à mi-chemin entre approche historique et approche proprement pastorale. Ce mouvement d'une pastorale du tourisme est plus récent au Québec, mais aussi présent, notamment parce que le nouveau programme d'éthique et de culture religieuse obligatoire dans les écoles secondaires et primaires de la province, accorde une place importante à l'histoire et au patrimoine des traditions religieuses présentes sur le territoire.

Que révèlent enfin des études sur la littérature catholique et la mémoire collective? Dans le registre littéraire, parce que le système de pensée de la modernité transforme l'emprise de la religion sur la vie politique, sociale et culturelle, l'Église a tenté de trouver de nouveaux champs de présence et de reconnaissance. Le phénomène des « renaissances littéraires catholiques » est une de ces réponses, dont Frédéric Gugelot offre une analyse. Les « écrivains catholiques » constatent que les institutions religieuses ne contrôlent plus l'ensemble de l'univers symbolique et veulent offrir une option chrétienne qui prend acte de la sécularisation de la société. Ce processus surgit au sortir de la Révolution française puis au tournant du XIX^e

et ^{xx}e siècles et connaît un réel succès sans parvenir néanmoins à ébranler durablement la sécularisation progressive. Pourtant, le thème chrétien connaît toujours, encore récemment, un certain succès, ainsi que le chapitre de Pierre Lassave le montre bien. Même si la France est un des pays de culture occidentale qui a le plus refoulé le patrimoine biblique comme l'attestent les sondages en forme de test de connaissances, il met en miroir deux événements culturels récents qui ont défrayé la chronique : les séries d'Arte sur les origines du christianisme (entre 1997 et 2008) ayant rassemblé un million de téléspectateurs autour d'un état des lieux de la critique biblique ; une nouvelle traduction littéraire de la Bible, dite « Bible des écrivains », ayant associé exégètes critiques et écrivains contemporains (Bayard-Médiaspaul, 2001). Le suivi du cours de ces « comètes médiatiques » montre que la collusion entre différentes visions du monde ne va pas sans pareille collusion entre les protagonistes de ce qui fait l'événement.

Deux chapitres abordent la complexe question de la religion dans la mémoire collective. L'un, de Louis-Charles Gagnon Tessier, s'interroge sur le rapport particulier qu'entretiennent les Québécois avec le catholicisme, tel qu'il a été abordé dans le cadre de la commission dite Commission Bouchard-Taylor (2008), ayant permis à de nombreux citoyens ainsi qu'à divers mouvements associatifs de s'exprimer sur les pratiques d'accommodements raisonnables dans l'espace public. La mise en relation avec des concepts de la philosophie de Jacques Derrida révèle une facette originale du catholicisme dans la culture. En effet, les concepts de « spectre » et d'« archive » chez Derrida aideraient à comprendre la situation du catholicisme québécois actuel, selon un jeu complexe de mémoire collective. On portera sur cette question une attention au riche travail historique de Paul-André Turcotte, qui met au jour la complexité des racines socioreligieuses au Québec, loin d'être ce noyau canadien-français replié sur lui-même parfois imaginé. Quelles sont les racines caractérisant le catholicisme québécois depuis la Nouvelle-France ? La réponse à la question est présentée sous l'angle de la contribution des ordres religieux, spécialement des missionnaires français, à la restructuration culturelle et sociopolitique de la société bas-canadienne de langue française, des années 1840 à 1870. Une société se relance, notamment pour avoir réussi à redessiner les traits et les rapports sociopolitiques de la culture et du religieux, grâce à des transactions, fonctionnelles et symboliques, entre l'expérience française des missionnaires, la source exemplaire de la Nouvelle-France, la modernité urbaine et industrielle nord-américaine et la pastorale tridentine de l'Église institutionnelle et la spiritualité des divers ordres religieux. Aux fins de garantir la permanence identitaire sociétale, il importe d'en finir avec la focalisation sur la sauvegarde de l'identité culturelle catholique de langue française et l'exclusivité cléricale de sa définition, de refondre les repères publics de cette identité, de former une élite qui soit en mesure d'assurer la maîtrise politique et économique de la chose sociale en accord avec la modernisation continentale. Ce chapitre ne va pas sans mettre en question des raccourcis ou des lectures univoques de la mémoire collective québécoise.

◆ SÉCULARISATION ET DÉCHRISTIANISATION

Les concepts de sécularisation et de déchristianisation reçoivent eux aussi une attention analytique qui en approfondit la compréhension, dans les textes de Michael Gauvreau et de Sarah Wilkin-Laflamme. De son côté, Lucia Ferretti permet d'aborder en amont de ces concepts l'enjeu de l'influence du catholicisme sur la sphère publique. Gauvreau, quant à lui, analyse le discours de « crise religieuse » véhiculé par des cercles réformistes (mouvements d'Action catholique, intellectuels « progressistes » et un haut clergé cherchant à se libérer progressivement des tâches de gestion institutionnelle) dans l'Église catholique du Québec pendant les deux décennies où s'intensifie le courant de modernité culturelle québécoise, que désigne l'expression « Révolution tranquille ». Il se penche en particulier sur l'ambiguïté de la notion de « crise » exprimée par ces groupes et mouvements, tout particulièrement le sens positif qui lui fut donné, et l'éveil tardif de l'Église catholique québécoise à la déchristianisation de plusieurs secteurs de la société. À la lumière d'une nouvelle historiographie internationale relative à la problématique de la sécularisation, ce chapitre tente de positionner l'histoire religieuse récente du Québec de façon originale, entre modèles européens et nord-américains. Il s'en prend aux théories de la modernité attribuant la sécularisation à des facteurs externes, pour attirer l'attention sur ses sources internes, peut-être plus déterminantes. Au cours de ses études fouillées d'écrits d'intellectuels catholiques québécois d'après-guerre, il trouve des conceptions de la vie chrétienne qui furent influentes sur la pastorale ecclésiale et lui paraissant avoir provoqué un affaiblissement du lien entre la vie collective québécoise et le catholicisme. Il offre une intéressante analyse de la réception des thèses de la déchristianisation par Gabriel Le Bras au Québec. Plutôt que de la comprendre comme un phénomène découlant de la rupture des masses ouvrières comme en France, des intellectuels d'ici la reprendront à nouveaux frais pour promouvoir une foi chrétienne plus authentique et personaliste au sein des classes moyennes, disqualifiant du coup bon nombre de pratiques religieuses considérées, à la suite de Le Bras, comme des pratiques superficielles. Partant, un christianisme culturel aurait été remis en question par les élites catholiques elles-mêmes, et ce, bien avant la Révolution tranquille des années 1960.

En portant attention à la minorité anglophone et protestante, bien enracinée historiquement au Québec, Sarah Wilkins-Laflamme met à l'épreuve la théorie de David Martin sur la sécularisation, selon laquelle celle-ci emprunterait des voies différenciées dans les cultures à dominante respectivement catholique et protestante. Sa réflexion sur les enjeux du rapport identitaire contemporain qu'entretiennent les Anglo-Québécois avec la religion et leurs Églises, notamment les Églises unie et anglicane, se fonde sur une série d'analyses quantitatives depuis les années 1970, portant sur l'appartenance religieuse, la pratique dominicale, l'importance des croyances, la prière, le baptême, les membres (*membership*), le mariage et les funérailles. En résulte l'observation de distinctions évidentes entre anglo-protestants et franco-catholiques.

En deuxième partie, parmi les chapitres examinant les divers aspects historiques et contemporains concernant les stratégies et les mobilisations d'acteurs catholiques, dans des sociétés où l'influence de l'institution catholique s'affaiblit, celui de Lucia Ferretti permet de situer la perte d'influence de la religion sur la société, au moyen d'une étude fouillée des rapports entre le catholicisme et les organisations internationales. Ici le débat se situe du côté des visions du monde portées respectivement par le catholicisme et une organisation internationale adoptant un cadre de plus en plus libéral de compréhension de la personne humaine. Ferretti se penche en effet sur l'inscription de catholiques français et québécois dans un débat crucial d'après-guerre concernant les droits de la personne et la religion. Avant d'être adopté en 1959, le texte de la *Déclaration des droits de l'enfant* a fait l'objet de négociations dans différents forums de l'ONU pendant une dizaine d'années. Deux organisations internationales catholiques, le Bureau international catholique de l'enfance (BICE) et l'Union internationale des Ligues féminines catholiques y ont exprimé le point de vue du Vatican sur les orientations à donner à ce document. Ces deux organisations étaient animées surtout par des Français et, pour le BICE, par quelques Québécois aussi. L'auteure analyse la confrontation entre catholicisme et idéologie des droits dans les années 1950. Elle conclut à l'échec du Vatican à faire insérer toutes ses préoccupations dans la Déclaration, sauf en ce qui a trait à la mention du développement spirituel et du fait que la responsabilité de l'éducation incombe aux parents. Malgré tout, les principes qui y sont exprimés ont vite rallié les organisations catholiques, au Québec et ailleurs.

◆ EN PROSPECTIVE

Un large éventail de concepts se trouvent par conséquent mobilisés pour tenter d'exprimer les liens persistants au catholicisme. En ce sens, il est un domaine particulier qui pénètre certainement le discours actuel sur la religion, sans qu'il soit possible d'en mesurer avec exactitude les conséquences sociales ou même religieuses. Il s'agit du domaine juridique, qui introduit fréquemment depuis quelques années, en Amérique comme en Europe, la question de la légitimation des expressions religieuses se jouant autour de la mince et malléable voire perméable frontière entre la culture et la religion.

Un seul exemple servira d'illustration. Un cas juridique ayant fait grand bruit met en scène l'attachement national au crucifix en Italie, *l'Affaire Lautsi*, du nom d'une mère athée ayant contesté en cour, contre l'État italien, la légitimité de la présence d'un crucifix dans la salle de classe de son enfant mineur. S'en est suivie une longue bataille, qui s'est soldée par la victoire du gouvernement italien, auprès de la plus haute cour d'Europe des droits de l'homme¹⁶. Or, *l'Affaire Lautsi* constitue aussi un révélateur des débats entourant la religion culturelle ou, plus précisément, des rapports très controversés entre religion et culture. Juridiquement, en Europe

16. Grande chambre, La Cour européenne des droits de l'homme, AFFAIRE LAUTSI ET AUTRES c. Italie, 18 mars 2011.

comme en Amérique du Nord, les cours en sont souvent venues à invalider certaines pratiques ou certains symboles religieux dans la sphère publique, si leur signification religieuse l'emportait sur leur signification patrimoniale. La Grande chambre résume ainsi la décision de première instance, qu'elle reprendra *grosso modo* :

« Il [le tribunal administratif] jugea que la présence de crucifix dans les salles de classe des écoles publiques, eu égard à la signification qu'il convenait de lui donner, ne se heurtait pas audit principe [de laïcité]. Il estima notamment que, si le crucifix était indéniablement un symbole religieux, il s'agissait d'un symbole du christianisme en général, plutôt que du seul catholicisme, de sorte qu'il renvoyait à d'autres confessions. Il considéra ensuite qu'il s'agissait de surcroît d'un symbole historico-culturel, pourvu à ce titre d'une "valeur identitaire" pour le peuple italien en ce qu'il "représente d'une certaine manière le parcours historique et culturel caractéristique de [l'Italie] et en général de l'Europe tout entière, et qu'il en constitue une bonne synthèse". Il retint en outre que le crucifix devait aussi être considéré comme un symbole d'un système de valeurs qui innervent la charte constitutionnelle italienne » (par. 15).

◆ QUELQUES OUVRAGES RÉCENTS ET LES APPORTS DU PRÉSENT OUVRAGE

Qu'en est-il d'ouvrages très récents sur le catholicisme, au Québec ou en France? Tous abordent d'une quelconque manière cette problématique des rapports entre la religion et la culture. Le collectif *Modernité et religion au Québec* examine le catholicisme à l'aune de la thèse que propose Marcel Gauchet de l'histoire occidentale comme sortie progressive de la religion¹⁷. Dans le contexte des années 1960 et de la Révolution tranquille, de quelle sortie s'agit-il? Détachement d'une culture première quotidienne, transformations et critiques, réaménagements des rapports sociétaux et étatiques, les auteurs en examinent plusieurs angles. E.-Martin Meunier propose le numéro *Catholicisme et laïcité au Québec* dans la revue *Recherches sociographiques*¹⁸. On y expose l'état contemporain de la religion majoritaire des Québécois, dont le statut dans l'identité nationale est fortement contesté, pris entre sa réduction à une trace patrimoniale par la Commission Bouchard-Taylor et sa revendication comme religion nationale par d'autres groupes sociaux. Ces controverses ont cours sur fond de déclin perceptible d'une influence sociale. Ces deux collectifs s'inscrivent en partie dans le contexte très particulier des années 2000 au Québec, qui traverse une phase de laïcisation scolaire et d'explosion des débats sur le pluralisme religieux.

17. R. MAGER et S. CANTIN (dir.), *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous?*, Québec, Les Presses de l'université Laval, 2010. On mentionnera le collectif dirigé par Paul Bramadat et David Seljak, sur le christianisme et l'ethnicité au Canada, comportant deux chapitres sur le catholicisme. Ils concluent de leur comparaison entre diverses églises marquées par des origines nationales et ethniques spécifiques, qu'on y trouve partout un sentiment de perte et de déclin. Tout en ne niant pas l'importance des rôles que les églises continuent de tenir dans la société, il appert que la déliaison entre elles et la société ambiante se produit inéluctablement, sans compter les considérables transformations démographiques, ethniques et sociales. *Christianity and Ethnicity in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2008.

18. *Recherches sociographiques : Catholicisme et laïcité au Québec*, E.-M. MEUNIER (dir.), vol. 52, n° 3, 2011.

En France, si la laïcité est débattue plus que jamais depuis les années 1990, le catholicisme fait l'objet d'une attention moins exclusive. Danièle Hervieu-Léger qui signait en 2003 le livre *Catholicisme, la fin d'un monde*¹⁹, ayant relancé l'intérêt pour le sujet, déplore tout de même le peu d'attention que portent les jeunes générations à ce type d'étude : « Le catholicisme, sauf si on le saisit avec les instruments de l'histoire, a cessé d'être un objet porteur pour les sciences sociales²⁰. »

Trois ouvrages récents se distinguent pourtant. Dans la préface qu'elle consacre au premier, *Catholicisme en tensions*²¹, sous la direction de Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle Saint-Martin, Danièle Hervieu-Léger salue l'effort d'innovation méthodologique dont les contributions font preuve, cernant la religion au quotidien et ses subtils déplacements. Qu'il s'agisse des clercs, des pratiques et des croyances, de la religion populaire, des femmes, de la sexualité et du corps et de la culture, le livre s'attarde à la fois aux réformes internes, aux présences et à la « déprise sociale » du catholicisme. Outre l'analyse de différents aspects du paysage catholique français, il inclut également plusieurs contributions internationales : sur le Canada, l'Espagne et l'Italie. C'est une perspective comparée qui est présentée dans un autre ouvrage collectif intitulé *Portraits du catholicisme*²² dirigé par Alfonso Pérez-Agote, où il est question de la Belgique, de l'Espagne, de la France, de l'Italie et du Portugal. Comme dans le présent ouvrage, se trouve donné à voir comment des espaces historiquement marqués par un catholicisme majoritaire, confrontés à des défis communs, effectuent des trajectoires nationales de sortie du catholicisme sensiblement différentes tant dans leur temporalité que dans leur intensité.

La Bretagne, réputée pour ses similitudes avec le Québec, n'est pas en reste. Yvon Tranvouez signe le troisième collectif au titre évocateur, *La décomposition des chrétientés occidentales 1950-2010*²³. L'axe générationnel traverse l'ouvrage, qui scrute les divers moments de détachement d'un catholicisme allant de soi, jusqu'à aujourd'hui où il se trouve en situation fragile voire minoritaire. Même les lieux hier encore de chrétienté (Bretagne, Pays basque, Alsace, Vendée mais aussi Flandre, Irlande, Italie du Nord, Québec, Suisse Romande) subissent désormais de profondes transformations. Nul ne semble ici pouvoir s'y soustraire.

Trois grands moments paraissent constamment évoqués pour marquer les étapes de ce passage d'un catholicisme imprégnant fortement la vie des collectivités, à un catholicisme du choix personnel croyant et/ou culturel : la fin de la Deuxième grande guerre instaurant une période plus prospère et une pensée critique ; les années 1960, celles du concile Vatican II, de la Révolution tranquille au Québec et du « moment 68 » en France, années de rupture instauratrice plus ou moins

19. D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

20. *Ibid.*, p. 8. Voir le chapitre de Abiven et Portier sur le diaconat, rapportant les propos de Jacques Lagroye qui « déplorait l'existence de certains points aveugles dans la sociologie du catholicisme français contemporain ».

21. C. BÉRAUD, F. GUGELOT et I. SAINT-MARTIN (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éditions ÉHESS, 2012.

22. A. PÉREZ-AGOTE, *Portraits du catholicisme. Une comparaison européenne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

23. Y. TRANVOUEZ, *La décomposition des chrétientés occidentales 1950-2010*, Brest, Centre de recherche bretonne et celtique, université de Bretagne occidentale, 2013. Voir aussi Y. TRANVOUEZ, *Requiem pour le catholicisme breton*, Brest, Centre de recherche bretonne et celtique, université de Bretagne occidentale, 2011.

radicales; les années 2000, intrigante période où s'accroît l'amenuisement de ce lien profond qui unissait des peuples et leur religion majoritaire. Un même paradoxe traverse les études récentes, prises entre le constat d'un déclin et l'observation de vitalités persistantes, entre l'analyse des logiques de laïcisation et celles, concomitantes, de réinvestissement du religieux et de sa recomposition. Le présent ouvrage n'échappe pas à ces lignes de fond.