



Sécularisation et religiosité dans la société québécoise

Mémoire

Mathieu Théberge

Maîtrise en sociologie - avec mémoire
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

Sécularisation et religiosité dans la société québécoise.

Mémoire

Mathieu Théberge

Sous la direction de : Olivier Clain, Directeur de recherche

Résumé :

Soutenue par l'analyse des plus récentes données de recensements et d'enquêtes, la présente recherche vise à confronter la théorie classique de la sécularisation à la situation contemporaine de la religiosité au Québec. Il s'agira de discuter le fait de savoir si, pour rendre compte de la transformation de la place et de la fonction qu'y connaît la religion depuis cinq décennies, ladite théorie doit être abandonnée, nuancée ou reformulée. On procèdera à la mise en relation des différents indicateurs de la vitalité religieuse - déclaration de croyances religieuses, affirmation d'appartenance à une confession, assiduité des pratiques cultuelles- et des traits constitutifs de la modernité -différenciation des systèmes d'action, intégration fondée sur l'individualisation, généralisation des valeurs, pluralisation des identités culturelles, élargissement des horizons de l'expérience, augmentation du niveau de vie. On verra que si le déclin effectif de la religion au Québec laisse bien penser à un phénomène de sécularisation qui se manifeste dans les croyances individuelles, l'effacement de l'Église dans l'orientation de la dynamique collective et la modernisation des discours religieux, on doit aussi avancer qu'il existe un certain nombre de particularités dans l'évolution de la religiosité au Québec qui sont liées à l'histoire du Canada-français.

Table des matières

Résumé :	iii
<i>Table des matières</i>	v
Remerciements :	vii
Introduction	1
1 Chapitre I Désenchantement, sécularisation et laïcité. La théorie classique de la sécularisation	7
1.1 Le désenchantement du monde de Weber	7
1.2 Sécularisation et désenchantement du monde :	9
1.3 La thèse classique de la sécularisation	11
1.4 Parsons et la consolidation de la théorie de la sécularisation.....	14
1.5 La controverse sociologique autour de la sécularisation	18
1.6 La laïcité	21
2 Chapitre II Caractéristiques de la modernité et leurs conséquences sur la vie religieuse.....	26
2.1 Augmentation du niveau de vie :	26
2.2 Différenciation fonctionnelle.....	27
2.3 Individualisation.....	28
2.4 Pluralisation des orientations et des identités culturelles :	30
2.5 Élargissement des horizons	32
3 Chapitre III Aperçu statistique sur l'actuel déclin de la religiosité en Europe et en Amérique du Nord	34
3.1 Données américaines :	34
3.2 Données canadiennes :.....	36
3.3 Données européennes :.....	39
4 Chapitre IV. Portrait statistique détaillé des indices de religiosité au Québec.....	41
4.1 Données statistiques sur la désaffection religieuse au Québec durant la Révolution tranquille et après (1960-2000).....	41
4.2 Données du Recensement canadien de 2001 à 2006	44
4.3 Données de 2011 :.....	46
4.4 Données 2016 :.....	47
4.5 Différences interprovinciales	48
5 Chapitre V Histoire religieuse du Québec	54
5.1 Les premiers pas.....	54

5.2	L'occupation anglaise l'Église (1840-1896)	57
5.3	Une Église triomphante (1896-1940).....	61
5.4	Une Église sous tension (1940-1967) :	65
5.5	De la Révolution tranquille au Québec contemporain (1968 à nos jours)	68
6	Chapitre VI. La religiosité dans le Québec contemporain	72
	Les débats sur la religion dans les médias	75
	Conclusion.....	82
	Bibliographie :	87
	Annexe:.....	93

Remerciements :

Je tiens à remercier l'ensemble de ma famille et ami(es) pour leur support constant tout au long des étapes de ce projet. Ce projet n'aurait jamais abouti sans leurs encouragements. Mes remerciements les plus sincères à M. Olivier Clain pour son temps et pour avoir cru au projet qui semblait, au départ, plus gros que nature.

« Sans un concept de sécularisation, aucune compréhension des derniers siècles de notre histoire n'est possible »¹

Introduction

Cette affirmation de Carl Schmitt n'est pas démesurée si l'on considère que l'un des phénomènes les plus marquants de l'histoire des trois derniers siècles est le déclin sensible de l'influence de la religion sur la production légale, la vie politique et les mœurs en Europe et en Amérique du Nord. Mais, en même temps, l'affirmation du célèbre juriste et théoricien du politique participait d'une tradition philosophique et théologique typiquement allemande, qui avait déjà fait de l'idée de sécularisation une idée centrale pour comprendre la modernité². On y avait abondamment discuté de la portée des principes du christianisme dans l'édification de la modernité³. Schmitt a joué un rôle significatif dans cette discussion parce qu'il est de ceux qui ont été le plus loin dans l'idée de faire dépendre les principes politiques et légaux de la modernité de la religion chrétienne elle-même. Sa conception de la sécularisation lui servait ainsi d'appui à ses prises de positions politiques extrémistes, en l'aidant à récuser toute idée d'un « (re)commencement » des modernes et donc aussi bien leur prétention à vivre sans Dieu. Par l'usage de la notion de sécularisation, il entendait montrer que la réalité qu'ils avaient instituée démentait leur croyance. Ce que Monod a appelé « la querelle de la sécularisation » concerne donc d'abord la querelle philosophique et théologique autour du transfert des principes religieux à la sphère mondaine. Mais, à peine avant que Schmitt n'écrive son œuvre, devenue sulfureuse dans les années 1930 par son soutien au nazisme, le concept de sécularisation avait déjà fait irruption dans le discours sociologique avec Weber. A vrai dire l'expression avait déjà été utilisée par des sociologues au 19^e siècle et on ne peut

¹ SCHMITT, Carl, cité dans Jean-Claude Monod, « *La sécularisation. Histoire et actualité d'un concept controversé* », Droits 2013/2 (n° 58), p. 3-30, p. 4

² Le terme de « sécularisation » est apparu au moment du traité de Westphalie, pour désigner l'appropriation de biens ecclésiastiques par les pouvoirs civils. Rapidement, le mot a désigné tout transfert des valeurs religieuses au domaine profane. Il a encore désigné le fait qu'un prêtre appartenant à un ordre religieux s'en retire pour exercer son magistère comme prêtre « séculier » ou qu'il devienne tout simplement un laïc. Par extension on a dit de la sécularisation qu'elle concernait toutes les formes de passage du religieux au profane. Voir Jean-Claude Monod, « *La sécularisation. Histoire et actualité d'un concept controversé* », p.4

³ MONOD, Jean-Claude, « *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg* », Paris, Vrin, 2002

nier que le concept ait joué un certain rôle chez Comte, Marx et Durkheim, comme il avait déjà joué un rôle important dans la philosophie de l'histoire de Hegel.

Le concept sociologique de sécularisation trouve sa forme classique chez Weber et Parsons. Il ne renvoie pas alors au simple déclin de la religion dans la régulation de la vie collective. Même si la chose tend à être oubliée, la notion weberienne de sécularisation concerne d'abord et avant tout le transfert des préoccupations religieuses, ascétiques, liées au retrait du monde pratiqué par les prêtres réguliers, à l'engagement des laïcs dans la poursuite des intérêts mondains. Weber voit dans l'ascétisme protestant l'occasion historique grâce à laquelle ce transfert a lieu en Occident. Il y voit encore une réalité historique qui présente des affinités certaines avec plusieurs aspects de la modernité. Avec lui, on a assisté à ce que Monod appelle « la neutralisation sociologique » de la portée critique et philosophique du concept. Parsons généralisera l'idée weberienne des transferts de valorisation religieuse. La notion de sécularisation demeure sans doute associée avec lui à un déclin de l'influence de la religion dans la vie collective mais elle est désormais également rattachée à la constitution de la religion en sphère séparée, à l'individualisation progressive des croyances et à la généralisation des valeurs. Cependant, même avec une problématique en apparence débarrassée des conflits normatifs liés à la critique de la religion, les sociologues ne sont pas parvenus à s'entendre sur le fait auquel renvoie le concept. La « querelle de la sécularisation » gagnera ainsi la discipline sociologique, surtout à partir des années 1980. Le doute envahira les sociologues quant à la pertinence d'associer étroitement modernité et perte d'influence de la religion. C'est pour répondre au doute qui nous a également envahi que nous entreprenons cette étude.

Dans le cadre des études sociologiques contemporaines sur la place de la religion en Europe et en Amérique du Nord, il existe un débat qui oppose trois grands courants. On trouve d'abord les tenants d'un certain « retour du religieux »⁴. En général ils acceptent d'en limiter la portée à des régions du monde autres que l'Europe et l'Amérique du Nord. Mais certains d'entre eux parlent d'un véritable renouveau de la religiosité en Occident, quitte à la rapporter à des formes entièrement nouvelles de croyances. On retrouve ensuite ceux qui soutiennent

⁴ BERGER, Peter, (dir.), « *Le Réenchantement du monde* », Bayard Éditions, p.9.

la thèse classique de « la sécularisation »⁵. Son noyau consiste à penser que le contenu religieux du discours théologique du christianisme passe dans l'organisation légale et politique de type moderne. On vient de le souligner, la thèse de la sécularisation pose en même temps que la religiosité disparaît progressivement de la vie collective et, à terme, de la vie individuelle. Enfin, il y a ceux qui défendent une thèse moins forte, comme par exemple la thèse de « la sortie de la religion »⁶. Ils suggèrent que dans les sociétés qui héritent du christianisme, comme c'est précisément le cas en Amérique du Nord et en Europe, l'incontournable retrait de la religion du contrôle de la dynamique du système social, retrait qui serait déjà en germe dans le principe même du christianisme, n'implique pas nécessairement un désinvestissement individuel des croyances religieuses. Nous détaillerons ces trois perspectives dans le premier chapitre.

Il nous faut insister dès maintenant sur les limites de notre entreprise. La présente recherche poursuit seulement deux objectifs. Le premier est de clarifier empiriquement la place de la religiosité au Québec, au début du 21^e siècle. Il s'agira de rendre compte, très simplement, mais de façon assez détaillée, de l'évolution du portrait statistique dans les cinquante dernières années. Le second objectif est de juger de la valeur de la théorie classique de la sécularisation en la confrontant aux données empiriques. Même si pour les sociétés d'Amérique du Nord et d'Europe de l'ouest nous disposons de données statistiques relativement nombreuses et fiables, couvrant des périodes de temps suffisamment longues, elles ne peuvent jouer leur rôle de critère de démarcation entre les trois théories, que si nous construisons une mesure crédible de l'intensité de la religiosité dans la vie sociale. Pour broser un tableau empirique, notre analyse s'appuiera sur une évaluation de la religiosité qui repose sur la combinaison de trois indicateurs. Ces indicateurs ont été proposés par Detlef Pollack (Pollack 2011) qui dresse un portrait du profil religieux d'une population en utilisant les trois suivants: la « participation culturelle », qui concerne l'assistance aux cérémonies religieuses; les convictions religieuses déclarées, qui renvoient à l'ensemble des croyances théologiques ou ésotériques ou à leur absence; et enfin l'affirmation explicite de l'appartenance à une confession religieuse, à une communauté de foi. On verra que ces

⁵WILSON, Bryan, « *Religion in Secular Society* », publiée pour la première fois en 1966. L'ouvrage vient d'être réédité par Steve Bruce, en 2016, chez Oxford University Press.

⁶BERGERON, Patrice, « *La sortie de la religion* ». *Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, Athéna éditions, 2009

indicateurs ne varient pas forcément simultanément. Mais qu'ils le fassent ou non, grâce à eux, nous serons en mesure de broser un portrait assez détaillé de l'évolution de la religiosité au Québec.

Dans un second temps nous serons en mesure de discuter de la pertinence de la théorie classique de la sécularisation pour rendre compte du cas du Québec. Ainsi c'est dans une perspective non pas « comparative » mais simplement « globale » ou « générale », que la présente étude tente de vérifier si la théorie de la sécularisation s'applique au cas du Québec. Certaines études antérieures ont, en partie, déjà fait état du débat qui existe entre les trois grandes théories de la sécularisation en sociologie⁷. Mais nous pensons que l'approche qui consiste à suivre de près l'évolution statistique peut mettre en évidence certaines caractéristiques particulières. Conformément aux objectifs nécessairement modestes d'un mémoire de maîtrise notre étude est bien entendu partielle et exploratoire. On verra que la proportion de croyants en regard de la population totale diminue irrémédiablement au Québec, en même temps que l'Église et la religion cessent de jouer un rôle significatif du point de vue de la dynamique collective.

Si l'on se fie aux données qu'on rapportera plus loin, la perte d'influence de la religion dans la vie spirituelle des individus, comme dans la détermination de la dynamique collective, est un fait attesté dans l'ensemble des sociétés nord-américaines et européennes⁸. Autrement dit ce que nous montrerons pour le Québec vaut aussi ailleurs. Nous verrons qu'il est ainsi tout à fait exclu de soutenir qu'il existe un « retour du religieux » au Québec comme dans le reste de l'Amérique du Nord et l'Europe, en particulier l'Europe de l'ouest. On verra également que la thèse classique de la sécularisation s'applique assez bien au Québec. Par contre, la diminution globale de l'influence de la religion et des institutions religieuses sur la dynamique collective et la diminution concomitante de la religiosité individuelle, s'accompagnent d'une transformation des formes de la religiosité (sécularisation individuelle) et surtout d'une transformation des formes de leur expression publique. Autrement dit, même si nous ne pourrions pas le montrer en détail, nous posons que ce qui

⁷ Voir en particulier É. Desautels, « *Le processus de sécularisation de la société québécoise : l'implication des élites catholique laïques* », Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences en vue de l'obtention du grade de Maître ès Science (M.Sc.) en Sociologie. 173p.

⁸ POLLACK, Detlef, « *La sécularisation au banc d'essai* », Archives de sciences sociales des religions, N. 167, juillet-septembre 2014, p. 144-169.

revient sur le devant de la scène publique au Québec est moins la religiosité sous une forme ou une autre que l'engagement public des croyants sur des sujets qui leur tiennent à cœur, ce qui peut précisément donner l'impression d'un retour du religieux qui est en fait une intensification de son expression publique⁹. Ce que nous détaillerons quelque peu, dans le dernier chapitre, c'est l'accroissement de la visibilité médiatique des expressions religieuses. Selon nous il s'agit d'un fait marquant des quinze dernières années de la vie publique québécoise, qui vaut d'ailleurs peut-être aussi dans les autres sociétés d'Europe et d'Amérique du Nord dont il est par moments question dans le mémoire.

Dans la présente étude on a voulu donner un contenu à la notion théorique de modernité qui soit conforme à la manière dont la théorie classique de la sécularisation l'a posée. Le concept de modernité renvoie bien d'abord pour nous à une détermination négative : le refus de la tradition et des autorités traditionnelles. Et, saisi positivement, le concept renvoie encore à une série de dimensions qui sont propres à l'idéologie moderne : raison, liberté, universalité, égalité¹⁰. Ceci dit, de façon plus immédiatement empirique, le concept renvoie également aux processus de modernisation que constituent une urbanisation et une industrialisation en progression régulière, une augmentation continue du niveau de vie, l'octroi et la garantie de droits et de protections de l'individu et du citoyen et, finalement, l'institutionnalisation des régulations de la vie sociale dans et par l'État. L'augmentation du niveau de vie et du bien-être général favorise l'apparition de valeurs hédonistes et leur substitution aux valeurs catholiques traditionnelles. Le relativement haut niveau de sécurité sociale permet à l'individu d'abandonner ses anciennes protections religieuses pour s'adonner à sa propre réalisation. Libéré des anciennes normes et traditions rigides, les individus s'affairent à partager leurs particularités, trop longtemps neutralisées par des codes sociaux homogènes. Cette invitation à l'épanouissement personnel est déployée à travers le processus d'individualisation accompagnant le déploiement des libertés individuelles reconnues par le droit moderne.

Un autre marqueur de la modernité est la différenciation fonctionnelle. Alors que la religion administrait autrefois l'ensemble des activités sociales, et que ces dernières étaient

⁹ CASANOVA, Jose, «*Public Religions in the Modern World*», Chicago and London, University Press of Chicago p.219.

¹⁰ Voir par exemple, M. Freitag, «*L'Âme de la liberté*», Montréal, Liber, 2009

relativement peu différenciées, désormais, avec la modernité, la différenciation fonctionnelle des sous-systèmes du système social interdit le maintien d'une régulation des actions par l'Église. Ces régulations sont ainsi progressivement tombées entre les mains de l'État. Et même lorsque certains de ces secteurs d'activité continuent d'être à la charge de l'Église, on observe une sécularisation interne de ces institutions, les éloignant peu à peu du domaine religieux. L'urbanisation a permis l'établissement de configurations sociales diversifiées du point de vue culturel, les différences relativisant les croyances et normes traditionnelles propres à chacune, diminuant ainsi la capacité de régulation religieuse des consciences et des comportements individuels. Enfin, la complémentarité des différents attributs de la modernité entraîne ce que certains auteurs appellent « l'élargissement des horizons ». Le pluralisme culturel et l'individualisation engendrent un élargissement des savoirs et des consciences venant ainsi altérer les repères institutionnels et traditionnels au profit de valeurs laïques. C'est donc par la mise en évidence de ces différents traits caractéristiques de la modernité que nous tenterons de rendre compte des transformations de la vie religieuse au Québec.

On verra que la modernisation rapide du Québec, son entrée dans le concert des sociétés « pleinement modernes » dans les années 1960', les nouvelles réalités multiculturelles et multiconfessionnelles du Québec contemporain et le processus de sécularisation qui accompagne l'ensemble de ces transformations paraissent imposer la laïcité et les valeurs qui la structurent. L'autonomisation des pouvoirs de l'État par rapport à l'Église et la religion catholique ayant d'ores et déjà eu lieu avec la révolution tranquille, compte tenu de l'actuel pluralisme religieux, l'État québécois ne peut pas ne pas mettre au premier plan des principes tels que la neutralité à l'endroit des différentes croyances religieuses. De fait, et en dépit des résistances massives auxquelles on a assisté, on assiste et on assistera, nous croyons que la laïcité, à savoir, au sens strict, la neutralité de l'État en matière de religion, la fin de tout privilège accordé à une confession particulière et la préservation dans ses institutions d'un espace neutre du point de vue religieux deviendra peu à peu une des caractéristiques fondamentales de l'État québécois. C'est ainsi que nous tenterons finalement d'ouvrir la question sur la manière dont au Québec la théorie de la sécularisation classique permet de caractériser le débat récent et toujours actuel autour de la laïcité.

1 Chapitre I Désenchantement, sécularisation et laïcité. La théorie classique de la sécularisation

Trois notions sont étroitement liées dans la thèse classique de la sécularisation. La signification originelle de ces trois notions a été quelque peu diluée après que la théorie de Parsons ait achevé de diffuser la thèse classique. Mais que l'on parle de « désenchantement du monde », de « sécularisation » ou de « laïcité », derrière les mots eux-mêmes, les sociologues devraient pouvoir s'entendre sur la portée des concepts. Or, on l'a dit, la question de savoir si le droit moderne, l'État moderne et aussi bien les valeurs contemporaines de la liberté de conscience et de la laïcité résultent bien de la sécularisation des concepts théologiques et du recul des croyances religieuses fait débat. Selon qu'on privilégie l'analyse macrosociologique ou la perspective microsociologique, deux concepts tendent à se rencontrer de façon privilégiée dans la littérature: ceux de sécularisation et de laïcité. Bien que ces concepts semblent posséder quasiment la même signification dans la littérature anglaise (*secularization*), ils sont nettement distingués dans la littérature française. Ils reviendront dans notre texte à plusieurs reprises. Il nous faut discuter de façon plus précise de leurs significations respectives. La meilleure manière d'y parvenir est de saisir leur différence en rappelant la thèse sociologique classique de la sécularisation. Ce faisant on sera amené à discuter aussi bien de la notion de désenchantement.

1.1 *Le désenchantement du monde de Weber*

Si certains sociologues de la religion semblent croire que chez Weber le désenchantement du monde est l'expression du processus de sécularisation, il paraît assez maladroit de ne faire, à propos de sa théorie de la religion, aucune distinction entre les deux concepts. Malgré le fait que ce à quoi ils renvoient l'un et l'autre puisse se chevaucher à différents égards, ils désignent dans l'esprit de Weber des processus distincts¹¹. L'expression « désenchantement du monde » apparaît pour la première fois chez Weber dans un texte de 1915, intitulé « *L'éthique économique des religions mondiales* »¹². Elle désigne avant tout

¹¹MONOD, Jean-Claude, « *La querelle de la sécularisation* », Librairie philosophique J. Vrin, Paris, p.99.

¹²WEBER, Max, « *L'éthique économique des religions mondiales* », dans *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 2006, p.380.

un processus de rejet des croyances magiques et coïncide avec la « rationalisation » relative qu'opère la religion dans la relation au monde et en particulier la religion monothéiste. Cette rationalisation, dont le processus dépasse le cadre de la religion elle-même, se fonde sur une séparation de dimensions qui, dans la magie, sont tenues ensemble par la pensée. Le monothéisme avec sa préoccupation centrale pour « l'intention divine » sépare la dimension de l'intention morale des composantes naturelles de l'action sur le monde et de la pure contingence. Autrement dit, la religion défait l'enchevêtrement opéré par la pensée magique qui pose que la seule intention, aidée des contingences et de l'ordre naturel, est capable de provoquer un évènement naturel (comme dans la sorcellerie, le sorcier provoque la mort à distance en nouant d'une certaine manière l'intention morale et l'ordre cosmique des choses).

Dans sa comparaison des rapports au monde portés par les différentes religions, Weber dégage quelques traits particuliers de l'occident moderne, dont une rationalisation progressive de l'ensemble des rapports sociaux. Cette rationalisation, qui découlerait directement des tendances anti-magiques du christianisme, se prolongerait notamment dans la rationalisation des activités économiques. L'autonomisation de l'intention morale qu'opère la rationalisation religieuse dans le christianisme est alors liée à l'idée d'un salut personnel reposant sur la conduite de vie individuelle. Cette croyance, en principe du moins, prive les hommes des recours à la magie comme possibilité d'améliorer leur condition. L'influence du magicien est de ce fait rejetée et considérée comme une imposture ou un péché. Avec la réforme protestante le désenchantement du monde atteint son acmé puisque c'est le recours au sacrement qui sera rejeté comme résidu magique. Le désenchantement du monde ne signifie cependant pas la fin de toute superstition, mais seulement l'inversion de la valeur attribuée aux pratiques magiques pour le salut de l'âme¹³. En ce sens, toute magie serait à terme considérée comme diabolique alors que seul le comportement éthiquement rationnel conserverait une valeur religieuse¹⁴. Malgré le fait qu'il considère l'orientation anti-magique du protestantisme comme l'achèvement de ce désenchantement du monde, celui-ci découlerait initialement du judaïsme, en particulier du fait des grandes prophéties rationnelles commandant une éthique des comportements sociaux, sans possibilité de s'y soustraire.

¹³ *Ibid.*, p.100

¹⁴ *Ibid.*, p. 380

À l'instar de la sécularisation, le désenchantement du monde est compris par Weber comme un phénomène de « l'histoire universelle ». La désacralisation du monde qu'est le désenchantement n'est donc pas uniquement le produit de l'apparition du monothéisme, mais elle dépend également du progrès des connaissances rationnelles empiriques. Le désenchantement du monde s'inscrit dans un mouvement historique transformant le regard des individus sur leurs conditions et le développement de la science participe pour Weber de ce processus en même temps d'ailleurs qu'il le suppose. Il est encore le fruit du développement économique et de la réorganisation de la relation au monde que celui-ci entraîne. Ainsi, lorsque dans l'antiquité par exemple, dans l'empire romain en particulier, on passe des communautés agraires aux organisations urbaines, avec l'apparition de couches plébéiennes et prolétariennes, les nouvelles conditions d'existence font que les individus ne croient plus aussi facilement qu'avant être influencés par des forces naturelles ou magiques. Ils perçoivent davantage la force propre de la nouvelle organisation sociale où se rencontrent différentes conditions et rapports de forces. Il est donc logique de suggérer que si le désenchantement a d'abord été provoqué par l'apparition des religions monothéistes il est lui-même entretenu et renforcé par des conditions politiques et sociales favorables. Pour Weber, reconnaître à l'individu la maîtrise du monde, c'est ainsi « désenchanter » ce dernier puisqu'on reconnaîtra en lui des logiques mécaniques et des rapports des forces politiques et non plus seulement le jeu des forces magiques¹⁵.

1.2 Sécularisation et désenchantement du monde :

Comme on peut ainsi le voir, le processus de désenchantement n'est pas, pour Weber, assimilable à la sécularisation puisqu'il ne comporte pas de mouvement de transfert de valorisation religieuse vers une valorisation mondaine quelconque. Mieux, le processus de sécularisation-transfert peut même devenir une source de résistance et de contestation du processus de désenchantement de monde par la réappropriation du sens de l'existence à l'intérieur de nouvelles institutions ou sphères sociales. En d'autres mots, si le désenchantement compris dans son sens large signifie la perte de sens magico-religieux, la sécularisation est, quant à elle, génératrice de sens à travers le transfert des valeurs ou des comportements dans de nouvelles sphères. Elle est réorganisatrice d'un sens perdu ou du

¹⁵ *Ibid*, p.103

moins transformé par de nouvelles logiques de rapport au monde. Si on comprend la sécularisation comme étant la perte progressive des références religieuses dans l'ensemble des secteurs sociaux, le maintien théorique de la distinction entre sécularisation et désenchantement du monde pourrait contribuer à éviter de représenter la sécularisation comme étant déployée de façon unilatérale. Autrement dit, si la sécularisation n'est pas le désenchantement du monde, il est possible de rencontrer des espaces désenchantés, mais non sécularisés, dans lesquels la religion continue à dominer. De tels régimes sont effectivement présents dans le monde moderne là où le droit reste fortement influencé par la religion alors que l'organisation économique applique des logiques et principes capitalistes. On doit ainsi non pas parler d'un phénomène unique de sécularisation, mais bien « de » formes diverses de sécularisation.

La différence entre sécularisation et désenchantement, sur laquelle nous venons d'insister, peut fournir un fondement aux distinctions conceptuelles nécessaires à la compréhension du déclin de la religion dans la modernité. Elle permet encore de comprendre, sans d'ailleurs le tenir nécessairement pour exact, l'hypothétique retour du religieux que proclament certains auteurs. Enfin elle permet de rendre compte du phénomène encore plus important, à savoir le maintien des valeurs chrétiennes « laïcisées ». Ainsi, lorsque Parsons évoque « la sécularisation de la société américaine », il souligne que l'absence de distinction théorique entre sécularisation et désenchantements produit de nombreux malentendus dans la réflexion sociologique sur la sécularisation et sur la modernité¹⁶. Il explique que c'est cette distinction qui permet de rendre compte de la perte de poids de la religion saisie, dans sa spécificité, mais aussi de la pérennité de son influence sous la forme d'un système de valeurs institutionnalisées. Parsons isolera en fait trois dimensions qui forment le cœur de « la théorie classique de la sécularisation » : séparation de la dimension religieuse de la vie sociale, et en particulier du « sous-système » de la culture, dans lequel elle était jusqu'ici immergée; institutionnalisation juridique et politique des valeurs religieuses héritées, ou encore, « transfert » des valeurs religieuses qui concernent peu ou prou le rapport à la transcendance

¹⁶ PARSONS, Talcott, « *Belief, Unbelief and Disbelief* » : « Pour une part, je suis délibérément paradoxal en attribuant au concept de sécularisation ce que l'on considère souvent comme son opposé : non la perte d'engagement vis-à-vis des valeurs religieuses, mais l'institutionnalisation de telles valeurs ainsi que d'autres éléments d'orientation religieuse dans des systèmes culturels et sociaux en évolution. » *Action Theory and the Human condition*, p.241, (Notre traduction).

vers les domaines de l'expérience mondaine; enfin, perte d'intensité de la religiosité individuelle à proprement parler. Mais à partir de là Parsons évite de prédire l'existence d'un processus unique et c'est la raison pour laquelle on doit soutenir que la théorie classique de la sécularisation est particulièrement « souple ».

La notion centrale de la sécularisation pour Parsons est « l'institutionnalisation des valeurs religieuses ». Parsons distingue alors trois grandes étapes ou moments de son déploiement. Soit la sécularisation s'accompagne de l'inclusion de l'ancien ordre dans le nouveau. Il donne en exemple le phénomène de sécularisation interne au moyen-âge Chrétien qui a fait que l'État médiéval empruntait au christianisme sa légitimité et qu'il devint une part du même « ordre »; il donne encore en exemple la constitution d'une « religion civile » aux États-Unis, expression qu'il emprunte à Robert Bellah pour désigner la religiosité tolérante tournée vers la préservation de l'unité de la société¹⁷. Soit la sécularisation pousse à l'amélioration adaptative du système de croyances qui fait par exemple qu'avec le protestantisme ce ne sont plus désormais seulement les membres du clergé qui doivent être regardés comme les vrais chrétiens mais l'ensemble des croyants¹⁸. Enfin il parle de la généralisation des valeurs qui en principe succède ou conditionne les deux premiers moments. Mais cela ne l'empêche nullement de parler à l'occasion de « sécularisation radicale » à propos du mouvement philosophique des Lumières¹⁹. Ce qui distingue alors la sécularisation radicale c'est le fait qu'elle attaque frontalement la tradition religieuse. La pensée séculière a pris son envol au 17e siècle en Europe, elle a gagné en force jusqu'à nourrir philosophiquement la lutte contre l'église et la religion au 18e siècle, en particulier dans les pays catholiques, et enfin elle s'est épanouie comme « positivisme », pensée du monde qui, dans son culte de la science et de l'empirisme, répudie la tradition chrétienne.

1.3 La thèse classique de la sécularisation

On reconnaît en général en Weber le premier sociologue de « la sécularisation ». Héritier d'une tradition philosophique qui avait associé le concept de sécularisation et la

¹⁷ PARSONS, Talcott, «Belief, Unbelief and Disbelief», The culture of Unbelief, University of California Press, p.242.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p.246

critique de la religion, Weber procède à ce que J.C Monod appelle la « neutralisation sociologique de la catégorie de sécularisation »²⁰. Autrement dit, avec lui le concept devient purement descriptif. Si Weber n'est donc pas le premier penseur à parler de « sécularisation » - le concept remonte à Hegel et Marx -, il est le premier à parler de « désenchantement du monde » pour décrire un processus « d'évacuation des croyances magiques »²¹. Or comme nous l'avons expliqué, pour Weber, ce sont les religions monothéistes, le Judaïsme puis le Christianisme, qui ont entamé le processus de « désenchantement » du monde. La notion de « désenchantement » est exclusivement synonyme de renonciation à la croyance magique et non de renonciation à la croyance religieuse. Le désenchantement désigne le reflux du rapport magique au monde qui a dominé toute la prime période de l'histoire de l'humanité.

Mais Weber va voir en même temps dans le « désenchantement » un processus de longue haleine qui va de la naissance du Judaïsme antique à la Réforme protestante. En fait, toutes les religions conservent une certaine dimension magique soit dans le rapport au monde soit dans le rapport au divin. Aussi, pour lui, le processus de désenchantement qui commence avec le monothéisme juif, se poursuit jusque dans la critique des sacrements dans le protestantisme, précisément parce que la religion, même monothéiste, n'est jamais non plus entièrement et parfaitement dégagée d'une certaine relation magique au divin et au monde. Dans cette perspective, qui est en fait la perspective originale de la théorie de la sécularisation, le désenchantement est en lui-même un processus de « rationalisation » qui nie la pertinence de la relation magique au monde. Ce qui distingue les monothéismes dans l'ensemble des religions mondiales est précisément ce point. La croyance que seule la conduite éthique de la vie qui obéit à la volonté divine détermine le salut a pour effet de refouler la croyance magique qui pose qu'on peut influencer magiquement le divin²². Le désenchantement du monde va donc de pair avec la fin de la croyance aux « compétences magiques » de qui que ce soit dans l'ensemble social. Le processus de désenchantement, dit Weber, « *qui a débuté avec la prophétie du judaïsme ancien et qui, avec le concours de la pensée scientifique grecque, a rejeté tous les moyens magiques dans la recherche du salut*

²⁰MONOD, Jean-Claude, « *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumberger* », chapitre II intitulé « *La neutralisation sociologique de la catégorie de sécularisation : le moment wébérien* », p.95-113.

²¹ *Ibid.*, p.99

²² *Ibid.*, p.100

comme autant de superstitions et de sacrilèges »²³ est lui-même la base de la science, de la technique et du capitalisme de type occidental²⁴. Comme Weber le souligne lui-même, la science grecque a sa propre histoire qui n'a rien à voir avec le prophétisme juif. Elle doit par conséquent être elle-même considérée comme une source de désenchantement. Elle s'appuie aussi sur une critique philosophique de la relation magique au monde et au divin comme dans la médecine grecque. Par conséquent le désenchantement est soit religieux soit non religieux.

La notion de sécularisation concerne autre chose. Apparue dans son célèbre texte consacré aux sectes dans la société américaine (1906), elle touche d'abord au fait qu'elles ont joué un rôle important dans l'affirmation de la liberté de conscience dans la modernité²⁵. Monod explique que le processus de sécularisation opéré par les sectes signifie encore que les multiples clubs et associations laïques qu'on retrouve dans la société américaine vont se substituer aux sectes dans leur fonction initiale de « fournisseurs » de garanties morales. Autant l'appartenance à une secte, quelle qu'elle soit, a longtemps servi de caution morale, pour l'octroi d'un prêt ou d'un emploi, autant la sécularisation déplace le lieu de la garantie. Mais il s'agit là seulement d'un premier sens du concept. Le sens principal est autre. C'est dans *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* que ce sens apparaît pleinement. La thèse de Weber affirme qu'avec le protestantisme, l'ascétisme religieux se tourne vers le monde et fait de la poursuite de finalités mondaines le chemin du salut. C'est vrai chez Luther en particulier et c'est ce qui est longuement expliqué par Weber à propos de la notion de vocation. Or, la sécularisation n'est pas en elle-même une diminution de la religiosité ni de l'exigence éthique ni surtout de l'ascétisme: elle est au contraire l'extension de l'exigence de conduite ascétique à toutes les sphères de l'existence et en particulier à celui de la vie économique. Or, si le protestantisme a bien été le moteur de transfert de valeurs acétiques d'un lieu à l'autre, il a bien néanmoins abouti à la laïcité qui en est en quelque sorte sa conséquence lointaine: le mouvement de sécularisation de l'ascétisme religieux s'accompagne alors d'une volonté d'instituer la laïcité.

La laïcité concerne la Raison d'État. Le principe de séparation des pouvoirs étatiques et ecclésiastiques suppose que l'action de l'État ne tire plus sa légitimité d'une transcendance

²³WEBER, Max, « *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* », cité par J.C Monod, opus cité, p.100

²⁴ *Ibid.*, p.101

²⁵ *Ibid.*, p.105

religieuse quelconque, mais bien de la volonté du peuple. L'État est ainsi amené à élaborer un grand nombre de normes collectives explicites dans le but d'harmoniser la vie sociale entre individus de confessions différentes. Ne reconnaissant plus une Église comme l'autorité suprême, l'État renonce à l'imposition d'une doctrine religieuse particulière. De ce fait, l'autonomie de l'État implique la dissociation entre la loi civile et les normes religieuses. De cette manière, aucune religion ou conviction religieuse particulière ne peut influencer les structures politiques ni les institutions publiques. Selon la forme que prend la dissociation de la religion et de l'état, on retrouve plusieurs modèles de laïcisation²⁶. La première renvoie à l'exemple de la laïcité française qui découle d'une promulgation légale ou constitutionnelle. Dans la seconde, plus répandue, la séparation entre l'État et l'Église s'effectue graduellement dans l'exercice de la gouvernance. Cette progression n'est possible qu'à l'intérieur de la gouvernance politique dont l'exercice se diffuse de manière autonome. Une telle séparation se fait ainsi graduellement sans que l'État ait à conquérir son autonomie à l'égard de l'Église. Ce genre de séparation reflète davantage l'histoire du Québec alors que le politique assure progressivement son autonomie malgré les tensions décrites plus haut. C'est cette autonomie par rapport à l'Église qui permet à l'État de traiter les citoyens de manière égalitaire, quelles que soient leurs appartenances religieuses, d'où l'importance du principe de neutralité²⁷.

1.4 Parsons et la consolidation de la théorie de la sécularisation

Bien que le travail de Parsons ne l'ait pas conduit à développer une théorie spécifique des phénomènes religieux, il peut être considéré comme celui qui, parmi les classiques, achève de donner forme à « la théorie de la sécularisation » qui est incontestablement la théorie dominante en sociologie depuis Auguste Comte²⁸. Mais il est aussi celui qui, dans la dernière partie de son œuvre, jette le premier le doute sur la reprise, que certains sociologues de la génération qui le suit immédiatement, font de ses travaux. Basant son approche sur les travaux de Weber et de Durkheim, le premier Parsons propose une relecture de la sécularisation à l'œuvre dans les pays occidentaux à partir du cas des États-Unis. Il insiste déjà moins sur le déclin des croyances religieuses- l'exemple des États-Unis à l'époque l'en

²⁶ BAUBÉROT, Jean et Micheline Milot, « *Laïcité sans frontière* », Éditions du Seuil, p.78

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Comte tient déjà pour acquis que toute l'histoire de l'humanité et de l'esprit humain se laisse comprendre comme le passage d'un état « théologique » à un état « positif » où triomphe l'attitude scientifique.

dissuade- que sur transformation de la religiosité, et l'adaptation de celle-ci aux traits caractéristiques de la modernité. Détaillons quelque peu en nous basant sur le début du texte de la conférence la plus emblématique de cette période de l'œuvre de Parsons et dont le titre contient l'idée force : « La religion dans une société pluraliste moderne »²⁹.

Par pluralisme, Parsons entend non pas « la simple diversité comme celle des variations ethniques ou régionales de type social et culturel », mais « la différenciation systématique à tous les niveaux, en particulier au niveau de ce que les sociologues appellent les rôles »³⁰. Autrement dit, les rôles que chaque individu est appelé à assumer deviennent tellement différents que la religion cesse de pouvoir régler l'attitude normative qu'il doit adopter pour les assumer. Le lien organique entre les rôles se défait. Ainsi, dit encore Parsons, « à partir de la connaissance de l'appartenance religieuse et de la communauté de résidence d'un homme, il devient de moins en moins facile de déduire sa profession ou ses affiliations politiques »³¹. Il ajoute qu'il se crée encore une différenciation importante « entre la culture intellectuelle séculière et la culture religieuse »³². Parsons constate que l'extraordinaire épanouissement de la culture scientifique aux États-Unis dans l'après-guerre a rendu impropre « l'institution strictement confessionnelle » de l'enseignement supérieur. « Même dans le système catholique, non seulement il y a une participation accrue des laïcs dans les facultés, mais il devient légitime de nommer un nombre considérable de non-catholiques. Après tout, qu'est-ce que la physique presbytérienne ou catholique ? Une telle conception est fondamentalement anachronique. Cela ne signifie pas nécessairement que la « religiosité » a décliné ou devra décliner. Certes, elle a pris une place plus restreinte dans le système culturel et social. Mais pour Parsons, la situation de la religion dans les sociétés modernes peut en fait « renforcer plutôt qu'affaiblir son importance stratégique »³³.

On l'a dit, la thèse centrale de Parsons sur la sécularisation concerne la généralisation des valeurs. Héritiers d'un calvinisme libéral, qui voit dans la religiosité des uns et des autres l'instrument de la réalisation du Royaume de Dieu sur terre, les premiers colons installés aux

²⁹ PARSONS, Talcott, «*Religion in a modern pluralistic society*», dans *Review of Religious Research*, 1966, Vol 7.3: 125–146

³⁰ Opus cité. p.125

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

États-Unis n'en non pas moins selon lui institué un système essentiellement basé sur la tolérance. Après tout, à la fin du 18e siècle, il existe déjà plusieurs centaines de sectes protestantes aux États-Unis et la révolution américaine consacra la liberté religieuse en créant ce que Bellah a appelé une « religion civile », réduite à la seule affirmation de l'existence d'un Dieu sur laquelle s'établit une communauté morale: « *In God we trust* »³⁴. Parsons soutient ainsi que les traits les plus remarquables d'une société séculière sont « la généralisation des valeurs » qui accompagne « l'individualisation des croyances ». Les traits constitutifs de la modernité –séparation de l'Église et de l'État, urbanisation³⁵, Instruction publique, pluralisation ethnique, augmentation du niveau de vie et mobilité sociale, différenciation fonctionnelle des sous-systèmes du système social, individualisation de l'inclusion sociale- engendrent logiquement des transformations dans la sphère religieuse qui est condamnée à la généralisation des valeurs : l'Amérique des années 1960 cesse d'être identifiable à une communauté de WASP³⁶. Bref, on assisterait moins à une perte totale d'influence du religieux sur les masses qu'à une transformation de la régulation religieuse du rapport au monde qui relève davantage d'un choix privé et qui cesse d'interférer avec le système social pris comme un tout.

Dans l'article *Christianity*, qui est sans doute le texte le plus important que Parsons ait jamais écrit sur la religion³⁷, il précisera la portée de cette généralisation des valeurs en retrouvant l'axe central de l'analyse de Weber. Désormais, pour lui, la généralisation des valeurs accompagne le transfert de la valorisation chrétienne de la liberté et de l'égalité, à la valorisation politique de ces mêmes idéaux dans le cadre des constitutions modernes. Mais l'originalité de Parsons en regard de Weber tient encore au fait qu'il réintroduit l'idée

³⁴ *Ibid.*, p.134

³⁵ Sans doute convient-il de faire remarquer que l'augmentation de la population et de sa densité qui accompagne l'urbanisation ne serait pas un facteur suffisant pour avoir une incidence directe sur la religion. Par contre ces transformations seraient susceptibles d'affecter l'inclusion des individus à l'intérieur des nouveaux systèmes de la modernité. Parsons donne l'exemple des lois ou des programmes d'aide sociale servant à inclure des individus marginalisés. Cette inclusion repose sur leur capacité à contribuer à la société moderne : « Upgrading processes may require the inclusion in a status of full membership in the relevant general community system of previously excluded groups which have developed legitimate capacities to “contribute” to the functioning of the system », Parsons, cité dans R. Vanderstraeten, “Talcott Parsons and the enigma of secularization”, p.71

³⁶ PARSONS, Talcott, «Religion in a modern pluralistic society», dans *Review of Religious Research*, 1966, Vol 7.3, p.132

³⁷ PARSONS, Talcott, «*Christianity*», Article paru dans *l'International Encyclopedia of the social Sciences*, 1968, repris dans «*Action Theory and Human Condition*», 1968, p.167-212

durkheimienne d'inclusion au centre de son analyse de la sécularisation. Il explique que la cohabitation de différentes affiliations religieuses à l'intérieur d'un même territoire politique a permis de paver la voie aux futures étapes de l'inclusion sociale et par le fait même à l'individualisme qui caractérise la modernité. Cependant, ce processus d'inclusion sociale ne trouverait sa forme finale qu'à la deuxième moitié du 20^e siècle, à travers l'implantation de différents cadres juridiques servant à structurer et à légitimer le pluralisme religieux et l'individualité des individus. Par exemple, par opposition au Judaïsme de l'antiquité, l'Église catholique du Moyen-âge est devenue une collectivité inclusive se fondant sur la recherche du salut de ses membres plutôt que sur le statut de « peuple choisi par Dieu »³⁸. De la même manière, la réforme protestante qui a désacralisé le prêtre pour partager « sa sainteté » entre tous les membres de la communauté chrétienne a permis un déclin de la rigueur religieuse tout en généralisant la valeur attribuée au fait de se déclarer chrétien. Finalement, Parsons voit le Traité de Westphalie comme le dernier événement de ce processus d'inclusion sociale. Il explique que la cohabitation de différentes affiliations religieuses à l'intérieur d'un même territoire politique a permis de paver la voie vers les futures étapes de l'inclusion sociale et par le fait même à l'individualisme qui caractérise la modernité. Cependant, ce processus d'inclusion sociale ne trouverait sa forme finale qu'avec la deuxième moitié du 20^e siècle à travers l'implantation de différents cadres juridiques servant à structurer et à légitimer le pluralisme religieux.

Si la notion d'inclusion de Parsons est grandement liée à la pensée de Durkheim, on peut dire que la notion de différenciation fonctionnelle et la généralisation des valeurs (*values generalization*) sont, quant à elles, fortement inspirées du travail de Weber³⁹. Malgré le fait que Parsons n'ait pas critiqué ouvertement l'analyse de Weber, les deux hommes ne partageaient pas tout à fait le même point de vue sur le déclin des croyances religieuses. Selon l'américain, la différenciation des systèmes spécialisés ou des sous-systèmes n'engendrerait pas nécessairement une perte d'influence religieuse, mais pourrait au contraire contribuer au renforcement de la signification de la religion pour ceux qui adhèrent à une confession déterminée. Il prétend sur ce point s'appuyer en grande partie sur le dernier Durkheim⁴⁰ qui

³⁸ VANDERSTRAETEN, Ralf, «*Talcott Parsons and the enigma of Secularization*», SAGE, p.73

³⁹ *Ibid.*, p.75.

⁴⁰ Le jeune Durkheim, celui écrit *De la division du travail social* (1893) défend l'idée d'une inéluctable perte d'influence de la religion dans la modernité. Au contraire, le Durkheim de la maturité, celui qui écrit les *Formes*

lui aussi avait fini par défendre l'idée du caractère universel de la religiosité. Il ne fait pas une critique directe du travail de Weber, mais tient à sortir la sécularisation du « sens unique » dans lequel elle a longtemps été consignée. Pour lui, le processus de différenciation fonctionnelle aurait un effet incertain dont par exemple le fait d'augmenter l'engagement social et éthique des croyants. On verra que nous croyons bel et bien observer ce phénomène dans le Québec contemporain. Parsons explique que ce processus aurait atteint un niveau plus élevé en Amérique du Nord. Selon lui, la création du premier amendement (la séparation de l'État et de l'Église) aurait permis l'établissement de barrières entre la religion et le monde séculier déplaçant la religion à l'intérieur des sphères privées, mais ce déplacement ne signifie pas nécessairement un déclin de la religiosité. Contrairement au Québec, cette séparation de l'État et de l'Église aurait permis le développement d'un système d'éducation séculier gratuit qui serait à la base du système universitaire américain. On verra que sur ce point notre analyse du cas québécois contredit Parsons. Enfin, c'est à travers la sacralisation d'un système de valeurs mettant l'accent sur l'intégration et les libertés individuelles que le processus de sécularisation prendrait sa forme finale en structurant l'ensemble des comportements des individus relativement aux sous-systèmes du système social et finalement du système lui-même.

1.5 La controverse sociologique autour de la sécularisation

Nous examinons maintenant les trois grands courants sociologiques qui s'affrontent depuis trente ou quarante ans sur le thème de la sécularisation. Basée en grande partie sur des données liées au renouveau islamique et aux mouvements Évangélistes⁴¹, la perspective du « renouveau religieux » se comprend à partir de l'affirmation d'une réactivation de la vie religieuse, que ce soit dans ses manifestations publiques ou dans les croyances individuelles. Le principal représentant de ce courant est sans conteste le théologien et sociologue Peter Berger. D'abord défenseur de la thèse de la sécularisation, il a révisé ses premières thèses et

élémentaires de la vie religieuse (1912) verra dans la dimension religieuse une dimension incontournable de toute société. Mais il acceptera alors de parler de « religion et de culte de l'individu ». Autrement dit en se donnant finalement une définition très large du concept de religion, il y inclut les sacralisations qui concernent les réalités mondaines. Parsons fera de même en parlant du marxisme et du communisme de l'époque soviétique comme des religions séculières. Voir Durkheim dans *Religion Revisited*, dans le livre de Talcott Parsons « Action Theory and Human Condition » p.213-231.

⁴¹ BERGER, Peter L., « *Le Réenchantement du monde* », opus cité, p.23

a défendu des années 1990 jusqu'à sa mort la thèse du renouveau religieux⁴². Selon Berger⁴³, il existe toutefois deux importantes exceptions géographiques à cette revitalisation religieuse. La première serait l'Europe, plus précisément l'Europe de l'Ouest, où l'on observe bien un ensemble de phénomènes conformes à la thèse de la sécularisation (baisse de la participation aux cérémonies religieuses, déclin des déclarations d'appartenance à une confession et recul des croyances religieuses). La seconde se comprend dans une perspective plus globale. En effet, le désenchantement du monde inauguré par les *Lumières* semble avoir eu des répercussions sur la communauté intellectuelle mondiale, puisqu'on dénote de forts taux de sécularisation dans les élites éduquées. Bien que peu nombreux du point de vue démographique, ces groupes fortement sécularisés sont très influents auprès de la population puisqu'ils comptent en leur sein les dirigeants de grandes institutions qui fournissent et normalisent les nouvelles visions du monde. Or ces élites dit Berger perdent la foi. Autrement dit, Berger reconnaît que considérée d'un point de vue statistique l'éducation diminue la religiosité.

Hormis ces deux exceptions Peter Berger défend la thèse de la « réactivation de la vie religieuse ». Or, elle ne vise pas la « résurgence d'anciennes croyances » mais bien plutôt l'élaboration de nouvelles attitudes religieuses. Ces nouveaux comportements religieux se traduiraient, entre autres, par un impact social et politique important et par un fort regain d'engagement religieux. On peut néanmoins faire l'hypothèse que ce « ré-enchantement » du monde - on voit que le sens de l'expression désenchantement s'éloigne sensiblement avec lui du sens qu'elle avait chez Weber- s'élabore en réaction à l'incertitude qu'engendre la sécularisation par rapport aux traditions et croyances religieuses. Autrement dit, ce serait pour fuir le doute que plusieurs finissent par rejoindre ces nouveaux mouvements religieux.

La seconde perspective sur le destin de la religion dans les sociétés contemporaines pose que « *la modernité va de pair avec la diminution de l'influence sociale de la religion et de l'Église* »⁴⁴, tant au niveau individuel que collectif. On dira que c'est là le noyau dur de la

⁴² En 2013, il a donné une entrevue à la revue *The Cresset* dans laquelle il s'explique sur ce revirement. Voir : http://thecresset.org/2014/Lent/Thuswaldner_L14.html

⁴³ BERGER, Peter L., « *Le Réenchantement du monde* », op. Cité, p.24-27

⁴⁴ POLLACK, Detlef, « *La sécularisation au banc d'essai* », Archives de sciences sociales des religions, N. 167, juillet-septembre 2014, p. 144.

thèse classique de la sécularisation telle qu'elle a été comprise en sociologie après Weber. La plupart des sociologues qui défendent la thèse de la sécularisation se contentent de définir la sécularisation comme le processus par lequel un nombre de plus en plus grand de secteurs de la vie sociale et de la culture se soustraient à l'autorité des institutions religieuses. La sécularisation serait multidimensionnelle et présenterait autant des aspects institutionnels et juridiques que culturels. D'un point de vue culturel, elle désignerait l'émancipation des représentations individuelles et collectives des symboles religieux, et aussi des contraintes religieuses, à travers l'établissement d'un savoir et d'une pensée rationnelle, ainsi que l'autonomisation de la conscience et des comportements individuels de la dépendance des dogmes religieux.

Pour Wilson (Wilson 1966), par exemple, qui après Weber, Durkheim et Parsons, et avant le premier Berger, est sans doute le premier sociologue contemporain de la religion à défendre la thèse de la sécularisation, devenue classique au moment où il écrit son ouvrage le plus important, celle-ci affecterait la place de la religion et de l'Église dans le système social et serait visible à travers le passage d'un système à base communautaire à un système à base sociétale. Wilson n'associe cependant pas lui non plus la sécularisation au déclin nécessaire de la religiosité individuelle, mais cherche à la présenter comme un processus de rationalisation des organisations modernes et d'autonomisation des institutions et des pratiques sociales par rapport à la religion. Selon lui, ce phénomène affecterait l'importance des institutions, pensées et des pratiques religieuses⁴⁵. Ainsi, il n'identifie pas la sécularisation à un déclin forcé de la religion ni au fait que tous les hommes auraient acquis une conscience sécularisée. Il s'agirait plutôt d'une transition d'un système social à un autre, permettant à l'individu de penser qu'il peut, par sa pratique, changer ses conditions de vie et la société⁴⁶. De cette façon, on peut dire qu'avec la théorie classique de la sécularisation, il importe de distinguer la sécularisation des acteurs de celles des systèmes sociaux.

Avec la troisième perspective, la sortie de la religion s'applique uniquement au niveau de la dynamique collective. C'est ainsi que Marcel Gauchet parle de « sortie de la religion » pour rendre compte de ce qui lui paraît constituer l'inéluctable sécularisation au niveau macro

⁴⁵ WILSON, Bryan, «*Religion in secular society*», Pinguin, p. 149

⁴⁶ WILSON, Bryan, «*Contemporary transformation of religion*», Oxford University Press, p.98

sociologique, tout en conservant la possibilité d'une réactivation de la religion au niveau existentiel et individuel⁴⁷. Cette dernière thèse se retrouve aussi chez Dobbelaere (Dobbelaere 1981, 2002, 2008). Même si ce dernier se réclame plutôt de la thèse de la sécularisation, il le fait de telle manière qu'il se rapproche énormément de la position de Gauchet. En effet, il distingue trois dimensions dans le processus de sécularisation: la laïcisation macrosociologique, qui sur la base du processus de différenciation structurelle et fonctionnelle des institutions fait en sorte que la dynamique du système social échappe à tout contrôle des institutions religieuses; les transformations du religieux, qui touchent l'évolution même des discours religieux, amenés à se moderniser; et enfin le domaine de la croyance religieuse personnelle, ce qu'il appelle la « sécularisation individuelle », qui fait en sorte que les croyances et pratiques religieuses des individus se soustraient du contrôle des institutions et autorités religieuses, sans pour autant que ces croyances ne disparaissent nécessairement et sont même susceptibles d'être réactivées. De ce dernier point de vue, par conséquent, le processus de sécularisation n'effacerait pas tant le religieux qu'il contribuerait à sa possible réaffirmation mais sur un mode nouveau. Car en séparant ainsi analytiquement les croyances et pratiques religieuses du processus de sécularisation des systèmes sociaux, on se donne la possibilité de reconnaître une réactivation des croyances au niveau individuel. Dans cette perspective, il faudrait considérer la sécularisation comme l'amenuisement du rôle institutionnel, culturel et juridique de la religion. Mais on va voir que dans le cas du Québec la thèse classique de la sécularisation s'applique bien et que d'une certaine manière la société québécoise offre un cas exemplaire de sa corroboration, puisque ce sont non seulement la dynamique collective et les institutions qui s'émancipent de l'influence religieuse mais les croyances individuelles elles-mêmes qui deviennent a-religieuses. Mais cela ne veut pas dire que certaines particularités historiques ne s'y manifestent pas.

1.6 La laïcité.

La laïcité concerne la Raison d'État et c'est notamment en regard de la croissance démographique, ainsi qu'en réponse au pluralisme des modes d'existence dans les villes, que le principe de neutralité religieuse de l'État s'est imposé historiquement. On a dit que la chose

⁴⁷ GAUCHET, Marcel, « *Sécularisation ou sortie de la religion?* », *Droits*, N. 59, 2014, p. 3-10.

faisait son apparition en Europe, au moment de la première révolution anglaise (1642-1651), dont les dates correspondent assez exactement au Traité de Westphalie de 1647, dont nous avons déjà parlé. Ce principe de neutralité religieuse de l'État suppose que l'État traite, de façon égalitaire, toutes les religions se trouvant sur son territoire. Cependant, pour que la neutralité soit possible un clivage doit s'effectuer entre l'État et les religions, d'où l'existence d'un autre principe à la laïcité, soit la séparation des pouvoirs entre le politique et le religieux. Ces deux processus cherchent à réaliser les deux autres maximes constitutives de la laïcité en établissant la liberté de conscience et l'égalité citoyenne⁴⁸. Sur ce point Baubérot et Milot sont formels : la liberté de conscience et l'égalité de traitement des citoyens sont les véritables objectifs au service desquels sont institués les principes de neutralité et de séparation de l'église et de l'État⁴⁹. Ces quatre principes sont communs à toutes les formes de laïcité.

Le principe de séparation des pouvoirs étatiques et ecclésiastiques suppose que l'État ne tire plus sa légitimité d'une transcendance religieuse quelconque. L'État est ainsi amené à élaborer lui-même un grand nombre de normes collectives explicites dans le but d'harmoniser la vie sociale entre individus de confessions différentes. Ne reconnaissant plus l'Église comme autorité suprême, l'État renonce à l'imposition d'une doctrine religieuse particulière. Comme expliqué plus haut, l'autonomie de l'État implique une séparation entre la loi civile et les normes religieuses. Cette dissociation suppose qu'aucune religion ou conviction magico-religieuse particulière n'influence ni les structures politiques ni les institutions publiques. C'est cette autonomie par rapport à l'Église qui permet à l'État de traiter les citoyens de manière égalitaire, quelles que soient leurs appartenances religieuses, d'où l'importance du principe de neutralité⁵⁰. L'État s'interdit, en principe, de définir ou de juger des croyances religieuses mais parce qu'il tend à maintenir l'ordre public et parce qu'il protège les citoyens des sectes, comme par exemple en France, il va définir ce qu'est une religion légitime. La neutralité de l'État en matière de religion ne le prive pas non plus de la capacité de défendre certaines valeurs puisqu'il repose lui-même sur des valeurs telles que la démocratie, la tolérance et le respect des droits des hommes. Toutefois, il doit rester impartial devant les groupes religieux puisqu'il représente en principe l'ensemble de la société.

⁴⁸ MILOT, Micheline, « *La Laïcité* », Les Éditions Novalis, 2008, p. 17.

⁴⁹ JACQUEMAIN, Marc, « *Jean Baubérot, la laïcité au pluriel* », *Politique*, N. 80, avril 2013, p.77-81.

⁵⁰ *Ibid.*

Par la séparation des pouvoirs de l'État et de l'Église et la neutralité étatique qu'elle implique, les systèmes politiques cherchent à atteindre les deux autres principes de la laïcité qui constituent ses finalités propres : la liberté de conscience et une égalité citoyenne complète. L'égalité citoyenne signifie qu'elle doit exister quelles que soient les convictions religieuses ou philosophiques. La liberté de conscience renvoie à la tolérance permettant une cohabitation pacifique en milieux où coexistent plusieurs confessions. Elle implique également de retirer l'autorité que l'État et l'Église peuvent entretenir sur les croyances et les valeurs individuelles. Mais à l'instar des différentes formes de modernité, la laïcité émerge, elle aussi, sous diverses formes relatives à l'histoire d'une société. Si pour les sociologues la thèse de la sécularisation signifie une perte progressive de l'influence de l'Église sur le cadre normatif des sphères sociale et culturelle et l'ensemble des conduites et de la vie morale de la société, il faut dire que pour eux le processus de sécularisation est à la fois interne et externe. Il leur apparaît par exemple poussé par l'investissement de plus en plus massif dans les autres champs de l'activité sociale qu'il s'agisse de l'économie, de la politique, de la vie intellectuelle. Il se déroule généralement sans conflits ou débats importants et de façon invisible. Ce processus n'implique aucune action juridique et ne se déroule que dans l'imaginaire des individus qui y prennent part. En d'autres termes, la sécularisation résulte d'une critique collective de l'emprise de la religion et de l'église dans la vie sociale. Elle est une prise de conscience du fait que les dogmes ne font plus sens dans les nouvelles réalités vécues.

La laïcisation, quant à elle, introduit une séparation explicite et consciente entre le pouvoir politique et le pouvoir de l'Église dans la régulation de la société. C'est en fait un processus de régulation des rapports entre l'État et l'Église. Ce dernier trouve son application dans le cadre juridique, soit dans les constitutions, soit dans les droits coutumiers. Avec la laïcisation, la religion ne disparaît pas de la vie publique, mais elle est régie par l'État. Elle suscite généralement plus de tensions puisqu'elle nécessite des changements profonds au sein des structures sociales. La laïcité n'est toutefois pas une doctrine ou une « supra-religion » englobant l'ensemble des confessions particulières, mais réalise, par l'évidement du politique de toute influence ecclésiastique, un espace harmonieux de confessions diverses structuré par des règles normatives. Milot l'exprime ainsi : « L'exigence de la laïcité s'impose aux institutions publiques, aux lois et à l'État, donc dans la sphère publique, mais la laïcité ne

signifie pas l'évacuation de toute expression religieuse individuelle de la société civile, elle en constitue sa garantie et sa protection⁵¹». Ainsi, la laïcité, loin de faire disparaître toute trace de la religion, contribue d'une certaine manière à la possibilité de sa réaffirmation en lui accordant une protection contre toute forme possible d'intolérance.

Si la sécularisation doit se comprendre comme l'amenuisement du rôle institutionnel, culturel et juridique de la religion, la laïcité est relativement neutre quant à la question du déclin des croyances ou de leur regain. Elle limite la capacité du religieux à envahir la vie sociale : elle compartimente. On assiste en fait au déclin du pouvoir religieux et non à sa disparition. La religion n'englobe plus le système social, mais devient une sphère particulière de celui-ci. Une société n'est donc pas fondamentalement laïque, mais son État, ses institutions et les normes qui les structurent peuvent l'être. Bien qu'on puisse retracer des formes de sécularisation et de laïcisation à travers différentes époques de l'histoire, plusieurs auteurs impliquent la modernité et ces caractéristiques dans le processus de séparation des pouvoirs institutionnels et ecclésiastiques. C'est entre autres à travers les échanges culturels issus du pluralisme et de l'urbanisation que les premières critiques des systèmes traditionnels prendront racine remettant en question la légitimité de ceux-ci. Sachant l'influence que la modernité peut avoir sur le processus de sécularisation et sur les formes de la laïcité, il paraît justifié d'en analyser ses principales caractéristiques afin de rendre compte de leurs incidences sur les différents indicateurs de religiosité.

C'est à travers les variations des quatre principes qui la structurent que la laïcité présentera un visage particulier. L'exemple des États-Unis est parlant à cet égard puisqu'il est le premier pays à déclarer la séparation du religieux et du politique, mais n'instaure réellement cette séparation que beaucoup plus tard dans son histoire (1791 et 1868)⁵². À l'inverse de ce cas, qui évoque une laïcité acceptée dans son principe avant que de l'être dans les faits, l'imposition de la laïcité peut avoir lieu de manière conflictuelle. Par exemple, dans le cas d'une Église au pouvoir hégémonique, la séparation radicale entre la religion et l'État qui garantit l'autonomie politique et juridique des citoyens est longue à conquérir. La liberté de conscience et l'égalité entre individus n'apparaissent alors qu'au terme de cette conquête.

⁵¹ MILOT, Micheline, « *La laïcité* », Les Éditions Novalis, 2008, p.78

⁵² BAUBÉROT, Jean et Micheline Milot, « *Laïcité sans frontière* », Éditions du Seuil, p.83

Cette conception de la laïcité correspond davantage à celle de la France, du Mexique ou de la Turquie. D'autres pays n'ont, quant à eux, jamais connu de conflits importants sur des enjeux laïcs ni même proclamé de séparation entre les pouvoirs de l'Église et ceux de l'État. Les laïcités sont souvent alors issues d'évolutions sociales et culturelles amenant les individus à jouir d'une liberté de conscience et d'égalité en matière de croyances sans que cela n'implique de tensions particulières. Cette forme se rapproche davantage des réalités de la Grande-Bretagne ou de la Norvège.

Outre ces variations de modalités, le principe de séparation de la religion et de la politique peut également diverger selon qu'il s'applique à une sphère sociale ou une autre. Les voies d'affranchissement de l'État sont donc très différentes d'une entité politique à l'autre, non seulement par leurs contextes, mais par l'intériorisation de ces principes dans un contexte particulier. C'est pourquoi il semble juste d'analyser les différents traits structurant la laïcité de manière à rendre compte des possibilités de modulation de ces derniers dans un contexte précis. La méthode idéaltypique de Baubérot et Milot⁵³ nous semble, particulièrement pertinente quant à l'étude des différentes formes de laïcité. Cependant nous ne l'entreprenons pas ici. Quelle que soit son expression, on l'a dit, la laïcité implique nécessairement le principe de séparation entre les pouvoirs religieux et les pouvoirs politiques et la neutralité de l'État. Bien qu'elle soit essentielle au principe de laïcité, cette séparation n'est pas fondamentalement perçue comme une finalité, mais bien comme un moyen pour garantir la liberté de conscience et l'égalité. Ces quatre principes, pris ensemble, constituent la matrice de toute laïcité et la laïcité est une dimension fondamentale de la modernité. Maintenant que nous nous sommes donné un premier aperçu de la théorie classique de la sécularisation nous pouvons nous consacrer au portrait statistique de la situation de la religiosité au Québec.

⁵³ *Ibid.*, p.87

2 Chapitre II Caractéristiques de la modernité et leurs conséquences sur la vie religieuse.

Bien que la modernité soit portée par un ensemble de caractéristiques communes aux modernisations des systèmes sociaux les plus divers, celles-ci semblent, le plus souvent, concerner des dimensions de la vie sociale relativement indépendantes les unes des autres. Par exemple, l'introduction des éléments de l'économie de marché en Chine ne s'accompagne pas de l'instauration de l'État de droit et de la démocratie, mais cette dernière présente certainement une croissance économique remarquable depuis quarante ans maintenant et une augmentation du niveau de vie de nombreuses couches sociales⁵⁴. Il en va de même pour l'Inde qui n'a peut-être pas connu une croissance économique similaire, mais qui a adopté l'État de droit et la démocratie du Raj britannique⁵⁵. Ainsi, on devrait peut-être moins parler de « la » modernité que de modernisations et on devrait peut-être reconnaître que ces modernisations concernent des dimensions différentes de la vie individuelle et collective. Il semble donc approprié de distinguer les principales dimensions à propos desquelles la modernisation a eu lieu.

2.1 *Augmentation du niveau de vie :*

Selon plusieurs auteurs, la première caractéristique de la modernité est l'importante augmentation du niveau de vie. Celle-ci est accompagnée d'une augmentation du bien-être général relatif au développement des systèmes de santé et de sécurité sociale, du niveau technologique et d'un faible taux de corruption. L'ensemble de ces transformations qui touchent finalement à « la sécurité » octroie aux individus un contrôle quasi total sur leur environnement ainsi que sur les nouveaux dangers liés à celui-ci. En effet, les modes de vie modernes et les technologies qui les caractérisent suggèrent de nouvelles chimères telles que la dépression ou la pollution⁵⁶. Ces conséquences vont engendrer certaines méfiances par rapport aux innovations impliquant par le fait même une prise de conscience sociale et

⁵⁴ POLLACK, Detlef, « *La sécularisation au banc d'essai* », Archives des sciences de sciences sociales des religions, n.167, juillet-septembre 2014 p.149

⁵⁵ Le Raj britannique est le régime politique implanté sur le sous-continent indien par les Britanniques avant les mouvements d'indépendances de l'Inde.

⁵⁶ PETERSSON, Thorleif, « *Religion in Contemporary Society: Eroded by Human Well-being, Supported by Cultural Diversity* », Comparative Sociology, Volume 5, issue 2-3, p.131.

écologique. Cependant, en dépit de ces critiques, le pouvoir de contrôler l'environnement et les valeurs hédonistes, amené par la modernité, semblent prendre davantage d'importance que les risques qu'elle suscite.

Cette soudaine amélioration des conditions de vie va toutefois engendrer de nouveaux rapports au monde et aura, de ce fait, un impact important sur les systèmes sociaux, sur les comportements, les modes de vie de ces acteurs et parallèlement sur la stabilité et la vitalité religieuse des régions impliquées. Selon Pollack, deux hypothèses prévalent. La première suppose que le contrôle acquis par les nouvelles technologies ainsi que les nouvelles formes de sécurité entraînent une diminution du besoin de protection religieuse et donc des systèmes religieux. Les acteurs en viennent ainsi à délaisser leurs croyances et leurs habitudes religieuses au profit de valeurs modernes. À l'inverse, la seconde hypothèse implique que la garantie de sécurité et de bien-être matériel transforme les intérêts matériels des individus en valeurs postmodernes. Ainsi, les valeurs de tranquillité, d'ordre, de sécurité et de prospérité sont peu à peu remplacées par une quête d'épanouissement personnelle, un désir de participation politique, de recherche de vérité et de jouissance de vivre pouvant se traduire par l'ouverture des acteurs à des expériences religieuses inédites.

2.2 Différenciation fonctionnelle

La différenciation fonctionnelle des systèmes collectifs d'orientation de l'action humaine doit être comprise comme le processus fondamental de la modernité. Elle est connexe à la séparation de l'État et de l'Église marquant le transfert des pouvoirs d'une entité à une autre. Dans le cas du Québec, elle est, par exemple, manifeste dans la création de différents ministères (de l'éducation et de la famille) soustrayant à l'Église les fonctions éducatives et de support familial et relayant du même coup cette dernière à remplir une simple fonction de service spirituel. Cette segmentation des sphères sociales tend à réduire considérablement l'influence que la religion peut avoir sur l'imaginaire et sur les comportements des individus. Ceux-ci ne sont plus conditionnés par une instance supra-systémique, mais par une multitude de sous-systèmes possédant leurs propres logiques⁵⁷. Loin de générer un rapport d'exclusion, cette différenciation accentue les rapports de

⁵⁷ LUHMANN, Niklas, « *Théorie des systèmes* », Stanford University Press, p. 743

dépendance et permet une interpénétration des systèmes sociaux partiels afin de réguler les activités des individus. La séparation des systèmes sociaux permet difficilement une monopolisation de l'influence des comportements et des systèmes de sens individuels et collectifs. La religion se présente alors comme une activité sociale ordinaire et ne détient plus d'autre caractère particulier que celui d'être précisément celui de la recherche du sens religieux à l'expérience⁵⁸.

Bien que plusieurs sociologues américains prétendent que la différenciation fonctionnelle a un effet bénéfique pour la religion, les données des différentes enquêtes démontrent tout le contraire. En effet, on remarque un recul des indicateurs de religiosité pour l'ensemble des pays de l'Europe de l'Ouest et des pays scandinaves⁵⁹. Le Québec n'échappe pas à cette règle puisqu'une diminution de la plupart des indices de religiosité est également observable⁶⁰. C'est donc dire que la séparation des systèmes sociaux permet aux individus d'évoluer sans l'influence unique d'une entité supra-systémique telle que l'Église et d'ainsi se développer à l'intérieur de sphères distinctes, mais interdépendantes. À l'inverse, l'hypothèse de certains sociologues américains consiste au fait que puisque la différenciation fonctionnelle permet une autonomisation des sous-systèmes sociaux, les systèmes religieux ont la possibilité d'accroître leur ascendance sur la psyché et les comportements des individus par leurs caractères autoréférentiels. N'étant pas contaminés par des références extra-religieuses, ces systèmes seraient libres de croître selon leurs logiques internes permettant ainsi une emprise totale du religieux sur les individus issus de ces systèmes.

2.3 Individualisation

Selon les propos de Lipovetsky, l'individualisation découlerait du procès de personnalisation qu'il désigne comme la ligne directrice, le sens nouveau donné à l'individu d'après-guerre afin de l'arracher de l'ordre disciplinaire-révolutionnaire-conventionnel qui prévalait jusque-là. C'est notamment par la rupture des valeurs, des buts et des significations

⁵⁸WILLAIME, Jean-Paul. « *La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions* », Revue française de sociologie, vol. vol. 47, no. 4, 2006, p.763

⁵⁹ POLLACK, Detlef, « *La sécularisation au banc d'essai* », Archives des sciences de sciences sociales des religions, n.167, juillet-septembre 2014, p.163

⁶⁰ La seule exception notable est au niveau de l'appartenance religieuse qui reste relativement stable selon les enquêtes.

(psyché) des individus que s'effectue la fracture de socialisation disciplinaire des années 50. Cette rupture permet ainsi l'agencement d'une société flexible, fondée sur l'information et sur la stimulation des besoins individuels. Ainsi, le procès de personnalisation opère une nouvelle manière d'organiser, d'orienter et de gérer la société, non plus par le rigorisme de l'ordre disciplinaire, mais bien avec le moins de contraintes et le plus de liberté individuelle possible⁶¹. Le procès de personnalisation ne touche donc pas uniquement les individus, mais affecte également les instances et institutions alors qu'on observe des tendances à l'humanisation ayant pour but le respect des cultures et religions. Ce nouvel imaginaire permet le libre déploiement de la personnalité et parallèlement le développement et de l'épanouissement du moi. Cette nouvelle logique permet ainsi l'avènement de groupes d'appartenance multiples prônant des modes de vie particuliers. Toujours selon Lasch, cette individualisation trouverait son point culminant dans ce qu'il appelle « l'individu narcissique » qui se traduirait par la réduction de la charge émotionnelle investie sur la place publique afin de prioriser la sphère privée⁶². Cela n'implique pas une indépendance souveraine asociale, mais bien une association à des réseaux et collectifs aux intérêts hyperspécialisés. Autrement dit, le communautarisme de l'époque cède sa place à des réseaux d'individus ayant les mêmes intérêts. Les différentes crises et instabilités qu'elle engendre entraînent un manque de confiance à l'encontre des leaders politiques, poussant les individus à se tourner vers des réseaux cultivant les mêmes intérêts ou caractéristiques que ceux et celles qui sont les leurs.

Encore une fois, deux hypothèses prévalent quant à l'influence de l'individualisation sur les indices de religiosité. Tout d'abord, comme les valeurs de l'individualisme rejettent les valeurs communautaristes qui caractérisaient les sociétés d'avant-guerre, l'individu pourrait se retrouver seul dans l'entreprise de ses activités religieuses engendrant une certaine fragilité de ses croyances et pratique traditionnelle. Par opposition, l'individualisation peut permettre aux acteurs de bénéficier d'une autonomie quasi illimitée, puisque libérée des normes et codes des institutions religieuses. La religiosité tend ainsi à s'éloigner du cadre institutionnel

⁶¹ Le procès de personnalisation s'explique à travers la fracture de la socialisation disciplinaire autrefois régies par des morales autoritaires religieuse ou laïque. Selon Lipovetsky, cette perte d'autorité morale forcerait l'individu à devoir trouver par ses propres moyens un sens à sa vie.

⁶² LIPOVETSKY, Gilles. « *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain* », Les Éditions Gallimard, p.72

pour se réaliser dans une pratique privée. Loin d'un engagement communautaire traditionnel, l'individualisation de la religiosité tend à un haut niveau d'engagement puisqu'elle n'est plus soumise à un consensus partagé, mais bien à des croyances au sens strict.

2.4 Pluralisation des orientations et des identités culturelles :

Avec l'implantation du libéralisme un peu partout dans le monde et l'avènement des nouvelles technologies de l'information, les frontières géographiques du monde semblent soudainement se rétrécir laissant ainsi libre cours à l'échange culturel. Ce rétrécissement des frontières engendre un pluralisme culturel, politique et religieux qui, à son tour, tend à produire une certaine relativité à l'égard de l'individu et de son expérience du monde, mais aussi de la religion. Cependant, la mobilité du religieux ne s'actualise pas seulement à travers ce passage aux frontières, mais se vit aussi dans l'imaginaire des acteurs religieux. C'est cette relation entre le passé et le présent, l'imaginaire et la réalité qui redéfinit le sens de l'expérience religieuse. En ce sens, les pratiques religieuses des migrants ne sont ni des copies exactes de celles du pays d'origine ni des constructions complètement nouvelles⁶³. Elles se construisent en relation avec leurs lieux d'origine et le lieu d'immigration, mais aussi à partir des « entre-lieux » qui articulent les liens transnationaux. Ce pluralisme idéologique permet ainsi de critiquer les doctrines à partir de différentes croyances permettant à chacun de se construire sa propre réalité (religion plastique)⁶⁴.

L'hypothèse de l'incidence de la pluralisation sur l'importance sociale de la religion propose la remise en question des religions principales par la juxtaposition de croyances diverses. Inversement, la pluralisation du marché religieux peut suggérer une intensification de la vitalité religieuse compte tenu de l'effet de concurrence créé par la diversité du marché. Ainsi, la globalité aidée par l'individualisme moderne a permis aux individus de modeler leurs propres religions par rapport aux comportements et valeurs qui leur sont particuliers. Selon Wallis (1984)⁶⁵, ces nouveaux mouvements religieux pourraient être classés en trois

⁶³ MEINTEL, Deirdre et Marie Nathalie LeBlanc, « *Présentation : la mobilité du religieux à l'ère de la globalisation* », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, 2003, p.6.

⁶⁴ THIESSEN, Joel & Lorne L. Dawson (2013), « *The Sociology of Religion: A Canadian Perspective* », Oxford University Press, p. 186.

⁶⁵ WALIS, Roy, « *The Elementary Forms of the New Religious Life* », Edition Routledge, Chap. 2

types d'attitude ou de rapport au monde extérieur⁶⁶. Tout d'abord, il y a les mouvements rejetant les normes actuelles du monde. Ces derniers cherchent, par leurs croyances et leurs enseignements, à changer l'ordre du monde qu'ils estiment inadéquat en regard des nouvelles réalités et tendances sociales. Ce type de groupes ont généralement une vision bien définie de Dieu et se soumettent à des règles de conduite strictes⁶⁷. Ils vivent traditionnellement dans des communautés en marge de la société, communautés qu'ils considèrent comme des frontières les gardant de Babylone ou de l'impureté (référence biblique pour le mal, le péché, le faux). Ce sont ces NMR qui se rapprochent le plus de ce que les médias décrivent péjorativement comme étant des sectes ou des cultes. À l'inverse de ces premiers groupes se trouvent les NMR qui adhèrent à l'ordre du monde en place. Ils œuvrent dans le monde tout en s'adaptant aux nouvelles réalités sociales, mais ne cherchent pas à s'impliquer socialement. Ils ne se considèrent généralement pas comme étant fondamentalement religieux, mais tracent des clivages très distincts entre la sphère spirituelle et la sphère sociale. Ces groupes ne se constituent pas non plus autour de communautés, mais se présentent plutôt comme des groupes pouvant offrir des services au « client » de leur collectif. Les services offerts peuvent être d'ordre médical ou psychologique alors que ces groupes peuvent accompagner les individus sollicitant leur aide dans leurs quêtes de réalisation de soi. Ces derniers sont donc assez indifférents aux religions qui les entourent et ne se préoccupent que de la réalisation des individus cherchant de l'aide en leur sein⁶⁸.

Le troisième type de mouvement est un amalgame des deux premiers. Ils ont la particularité de ni embrasser ni renier l'ordre du monde. Ce sont des mouvements qui, tout en acceptant un pluralisme religieux, ne possèdent pas de rituel ou d'idéologie particulière, mais tentent, à travers des expériences particulières (méditation), de développer le potentiel spirituel en chaque individu. Sans être fondamentalement religieuses, on peut parler de tentatives de restauration d'anciennes religions païennes cherchant la réalisation de l'individu à travers un

⁶⁶ Bien que nous ayons choisi de considérer d'avantages les propositions de Roy Wallis, concernant la classification des NMR, de nombreuses autres typologies ont été créées et sont tout aussi pertinentes que les observations tirées de la typologie de Wallis. Notons entre autres les travaux de Rodney Stark et de William Bainbridge qui ont également créé une typologie classant les NRM selon 3 types qui sont les « audience cults », « client cults » et les « cult movements ».

⁶⁷ WALIS, Roy, *«The Elementary Forms of the New Religious Life»*, Edition Routledge, Chap. 2

⁶⁸ FITCHER, Joseph H., *«Concept for a theory of religious movement»*, New-York: Rose of Sharon press p. 12-21

nouveau rapport au monde. Il s'agit en réalité de tentatives de renouveau religieux ne cherchant ni à assujettir ni à rejeter les individus pratiquants ou enseignants des doctrines différentes des leurs, mais bien à réaliser le potentiel caché en chaque individu de façon à améliorer son sort dans le monde⁶⁹.

2.5 *Élargissement des horizons*

L'élargissement des horizons des expériences individuelles modernes résulte de l'ensemble des traits constitutifs de la modernité. La juxtaposition culturelle et le désir de réalisation personnelle qu'engendre l'individualisation tendent à élargir les horizons de savoir et les croyances. Il n'existe plus de certitude absolue. Les références auxquelles les acteurs sont soumis sont issues de leurs origines et sont fragilisées par la pluralité et la diversité d'expérience et de sens rompant, avec les réalités, sans doute plus conservatrices, de l'avant-guerre. Ces logiques ne sont pas systématiquement remises en question, mais l'émergence constante de nouveaux codes et de nouvelles manières d'appréhender le monde contribue à chambouler les modèles traditionnels. Ainsi, comme l'indique Pollack : « *même nos suppositions sont contingentes et non nécessaires*⁷⁰ ». Nos relations sont donc inévitablement réflexives compte tenu de la précarité de nos modèles. Cette nature réflexive engendre, de ce fait, un clivage entre le réel et le possible, laissant libre cours aux logiques particulières. Si cette caractéristique des sociétés modernes s'avère pertinente, deux de ses conséquences peuvent troubler les fonctions traditionnelles que la religion doit remplir. Tout d'abord, l'élargissement des horizons et la réflexivité pourraient réduire la capacité de la religion à surmonter la contingence. À mesure que le réel et le possible se séparent et qu'aucune certitude n'est admise, l'Église et la religion ne sont plus en mesure d'offrir de réponse concrète puisqu'elles-mêmes deviennent contingentes. Cette institution pourrait ainsi entamer un processus d'abstraction de manière à se protéger de l'intensification des critiques et des incertitudes. Inversement, l'élargissement des horizons pourrait faire augmenter les besoins et désirs individuels de connaître la vérité absolue. En ce sens, l'Église,

⁶⁹ SALIBA, Jonh A., « *Understanding the new religious movements* », William B. Eerdmans publishing company p.118-120

⁷⁰ POLLACK, Detlef, « *La sécularisation au banc d'essai* », Archives des sciences de sciences sociales des religions, n.167, juillet-septembre 2014, p. 154

comme institution productrice de sens, pourrait être perçue comme faisant partie du processus de création de cette vérité et revêtirait ainsi un caractère substantiel.

3 Chapitre III Aperçu statistique sur l'actuel déclin de la religiosité en Europe et en Amérique du Nord

Avant d'entrer dans le cœur de notre sujet, il convient d'écarter définitivement l'affirmation selon laquelle il existerait un actuel « retour du religieux », tant en Amérique du Nord qu'en Europe. On a vu que la théorie classique de la sécularisation ne faisait pas du déclin de la religiosité une condition absolue de l'usage de la notion de sécularisation. Or en fait, dans les régions dont nous parlons maintenant, il existe bel et bien un déclin de la religiosité selon les trois dimensions dont nous avons parlé en introduction : déclin des croyances, déclin de la pratique culturelle et déclin dans les déclarations d'appartenance à une confession ou une autre. L'esquisse du portrait statistique que nous allons offrir est utile puisqu'il nous donne un aperçu de la situation de la religion dans des sociétés assez semblables à la société québécoise. Il offre ainsi la possibilité de saisir que les tendances que nous observerons en son sein et dont nous allons discuter dans ce mémoire sont aussi des tendances générales qui affectent la situation de la religion ailleurs dans le monde. Or ces tendances nous permettent d'affirmer ceci : partout en Europe de l'ouest et en Amérique du Nord l'évolution des indices de religiosité indiquent une perte d'influence de la religion plus radicale encore que les partisans de la théorie de la sécularisation ne le croyaient.

3.1 Données américaines :

Dans une des dernières entrevues données avant sa mort, survenue en 2013, Peter Berger disait croire à la stabilité de la religiosité aux États-Unis⁷¹. Or, en fait rien dans les données statistiques ne vient corroborer cette croyance. Au contraire. Aux États-Unis, pays où depuis toujours la religion a occupé une place centrale dans la vie sociale et politique, depuis 1950, la proportion de la population se déclarant athée, agnostique ou d'aucune religion particulière n'a jamais cessé d'augmenter passant de 2 % en 1950, à 14 % en 2001, à 16,1 % en 2007 et à 22,8 % en 2014⁷². Longtemps marginalisé, ce groupe est en fait le seul

⁷¹ BERGER, Peter, «How My Views Have Changed" A Conversation with Peter L. Berger de Gregor Thuswaldner», *The Cresset Lent*, 2014 (Vol LXXVII, No. 3, pp 16-21)

⁷²American Religious Identification Survey, <http://www.pewforum.org/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/>. Dans le préambule qui présente les résultats de la dernière enquête, on peut lire ceci: "The Christian share of the U.S. population is declining, while the number of U.S. adults who do not identify with

à progresser de façon constante dans tous les États et dans toutes les couches sociales. Plus important encore, il est particulièrement en croissance dans les jeunes générations. Certes l'augmentation de sa proportion dans la population américaine est relativement lente mais elle est continue. Si en 2007, 78,4% des adultes américains se déclaraient chrétiens, le pourcentage est tombé à 70,6% en 2014⁷³. Or si cette baisse touche d'abord la tradition protestante dominante et le catholicisme, elle concerne aussi les évangélistes⁷⁴. Seuls les adhérents à des religions non chrétiennes voient augmenter leur proportion dans l'ensemble de la population, l'augmentation globale étant seulement de 1,2 % entre 2007 et 2014.

Depuis les années 1960, le nombre de celles et ceux déclarant appartenir à une religion a diminué dans l'ensemble des pays de l'Europe de l'Ouest⁷⁵. En France, environ 50 % de la population affirme encore croire en Dieu en 2008, ce qui représente une diminution de 20 % comparativement à 1970, alors que plus de 70 % des Français se déclaraient croyants. En Suisse, pays très traditionaliste, la proportion des « sans-religions » est passée de 0,7 % en 1960, à plus de 10 % en 2008. À la même époque, l'Allemagne enregistre des variations de 14 %, qui font passer ceux qui se déclarent sans-religion de 6 % en 1960 à 20 % en 2008. Des chiffres semblables sont aussi observables en Finlande, alors que le pourcentage d'athées passe, pour la même période, de 2,7 à 14 % en 2008. Mais c'est au Pays-Bas que cette augmentation des sans religion est la plus marquée puisque le nombre de sans religion passe de 33% en 1966, à 43% en 1979, 53% en 1996, et 67,8 % en 2015⁷⁶. Plus généralement, la baisse de la déclaration d'appartenance à une religion déterminée vaut encore pour les 45 pays européens dont la dernière « Enquête sur les Valeurs Européennes » (E.V.S) tenait compte : « *selon les données EVS de 2008, 26 % des Européens se déclaraient « sans appartenance religieuse », cette proportion étant particulièrement élevée (34 %) en Europe*

any organized religion is growing, according to an extensive new survey by the Pew Research Center. Moreover, these changes are taking place across the religious landscape, affecting all regions of the country and many demographic groups. While the drop in Christian affiliation is particularly pronounced among young adults, it is occurring among Americans of all ages. The same trends are seen among whites, blacks and Latinos; among both college graduates and adults with only a high school education; and among women as well as men”.

⁷³ American religious Identification Survey, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/05/12/5-key-findings-u-s-religious-landscape/>

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ POLLACK, Detlef, « *La théorie de la sécularisation au banc d'essai* », Archives des sciences de sciences sociales des religions, n.167, juillet-septembre 2014, p. 155.

⁷⁶ BERNTS, Tom et Joantine Berghuijs, « *God in Nederland 1966-2015* », cités à l'adresse suivante https://infolgalactic.com/info/History_of_religion_in_the_Netherlands

de l'Ouest où elle a fortement augmenté au cours de ces dernières décennies puisqu'elle n'était que de 15 % en 1981 ⁷⁷».

3.2 Données canadiennes :

Au Canada, on assiste à une baisse encore plus forte de l'affirmation de l'appartenance à une quelconque confession religieuse. Par exemple, avant 1971, moins de 1% de la population s'y déclarait « *sans religion* »⁷⁸. En 2001 ils étaient 16 %, « *comparativement à 12 % dix ans plus tôt.* »⁷⁹ En 20 ans donc, entre 1991 et 2011, le pourcentage de Canadiens déclarant n'appartenir à aucune religion a pratiquement doublé, passant d'un peu plus de 12% à 24 %⁸⁰. Si l'on se rappelle ce qu'on vient de relever à propos des États-Unis, il faudrait dire qu'aujourd'hui, pas loin d'un quart des habitants des États-Unis et du Canada se déclarent soit athées, soit agnostiques, soit sans religion particulière. Même au Mexique, où l'État strictement laïc cohabite avec une société civile fortement marquée par le catholicisme, on assiste, non seulement à une diminution sensible du poids de l'Église catholique, avec une montée très nette de l'adhésion aux sectes évangéliques, mais on voit aussi se dessiner une croissance de la proportion, certes lente, mais là aussi continue, du nombre de celles et ceux qui se déclarent sans religion. Cette proportion devrait atteindre 5% aujourd'hui⁸¹.

La déclaration de l'appartenance religieuse des canadiens n'est cependant pas la seule variable à afficher des diminutions. Les données de 2006 permettent de dresser un portrait négatif de l'ensemble des variables concernant la religiosité des Canadiens. En effet, l'ESG de 2005 montre que seulement 21 % des Canadiens de 15 ans et plus ont déclaré avoir participé à des offices religieux au moins une fois par semaine, ce qui représente une baisse

⁷⁷ WILAIME, Jean-Paul, « *L'Europe, une exception dans un monde religieux?* », Cahiers français, No 39, 2014, disponible à l'adresse suivante : http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/libris/3303330403891/3303330403891_EX.pdf

⁷⁸ Recensement de 2001, série analyses. Les religions au Canada, publié en 2003 <http://publications.gc.ca/Collection/Statcan/96F0030X/96F0030XIF2001015.pdf>.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ American Religious Identification Survey, <http://www.pewforum.org/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/>.

⁸¹ « A total of 4.6% indicated that they had no religion in 2010, compared to 3.5% in 2000 and 3.2% in 1990 ». <http://geo-mexico.com/?p=4056>. Dans le dossier consacré au Mexique par la CIA, on parle de 4,7% de « sans religion » au Mexique en 2010.

Voir <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mx.html>

de près de 5 % par rapport au recensement de 2001⁸². D'autre part, la proportion de Canadiens n'ayant participé à aucun service religieux durant les dernières années tend à augmenter depuis la dernière décennie. Les données enregistrées en 2005 attestent qu'environ un canadien sur trois, de 15 ans et plus, ne participe jamais à ces services, une augmentation considérable en vingt ans alors que ce pourcentage s'établissait seulement à 22 % en 1985. À l'instar de la participation culturelle, la déclaration d'appartenance à un groupe religieux tend, elle aussi, à diminuer puisque la proportion des Canadiens de plus de 15 ans déclarant n'avoir aucune religion est passée de 12 % à 19 % entre 1985 et 2004. On observe des tendances semblables au niveau de la participation religieuse. En effet, cette décroissance semble s'appliquer à tous les groupes d'âge interrogés, mais prend une ampleur démesurée pour les participants de 15 à 29 ans alors que près de la moitié de cette population prétend n'avoir assisté à aucun service religieux durant l'année (on passe ainsi de 33 % en 1985 à 48 % en 2004).

L'origine ethnique des individus joue un rôle dans la participation aux offices religieux puisque les taux enregistrés chez les immigrants sont plus élevés que ceux des adultes nés au Canada. On constate malgré tout que la diminution de la participation des adultes canadiens à la vie religieuse est plus importante dans les grandes villes que dans les régions. De plus, l'enquête sur la diversité ethnique de 2002 (L'EDE) a mis en relief une nouvelle dimension de la religiosité venant, d'une certaine manière, changer le portrait de la religiosité partout au Canada. En effet, l'EDE a tenté de mesurer les comportements privés ou individuels des participants tels que la prière, la méditation, l'adoration et la lecture des textes sacrés. Ainsi bien que certains Canadiens n'aient peu, sinon aucune affiliation avec des organismes religieux, plusieurs d'entre eux se livrent à des pratiques religieuses privées. En dépit du fait que seulement 32 % des Canadiens âgés de plus de 15 ans assistent mensuellement à des services religieux, plus de la moitié des Canadiens âgés de 15 ans et plus disent s'adonner à des pratiques religieuses individuelles (53 %)⁸³. D'autre part, on peut voir que parmi les individus ayant peu assisté à des services religieux au cours de l'année, 37 % d'entre eux attestent s'être livrés seuls à des pratiques religieuses de façon hebdomadaire. Cette tendance

⁸² CLARKE, WARREN et Grant Shellenberg, « *Les Canadiens et la religion* », Tendances sociales canadienne, Statistique Canada, été 2006, p.3

⁸³ Enquête sur la diversité ethnique 2002

paraît également observable chez les 60 ans n'ayant jamais participé à des services religieux durant l'année alors que 45 % d'entre eux disent s'être livrés à des activités religieuses individuelles. Concernant l'importance de la religion pour les Canadiens, il est intéressant de noter que 45 % des gens déclarant ne participer que rarement ou jamais aux services religieux n'accordent pas d'importance à la religion. Aucune surprise au niveau de l'âge des croyants alors que l'importance de la religion tend à croître proportionnellement avec l'âge du répondant. Cette tendance se poursuit pour les données de 2011. Le recul progressif des confessions religieuses chrétiennes se fait de plus en plus sentir alors que désormais seulement 67 % (38,7 % en ce qui concerne les catholiques) de la population se déclarent chrétienne, comparativement à 77 % en 2001. De plus, la proportion de la population indiquant ne pas appartenir à un groupe religieux a, quant à elle, presque doublé depuis 10 ans, passant à près de 25 % de la population (23,9). On remarque également une augmentation de la proportion d'individus déclarant appartenir à une religion traditionnelle autre que la religion catholique. C'est le cas, entre autres, des religions musulmane, hindoue, bouddhiste et sikh⁸⁴.

Le profil religieux des Canadiens s'est donc profondément transformé depuis les années 1960. Or il est intéressant de se projeter dans l'avenir à partir des tendances actuelles. Une équipe de Statistique Canada l'a fait. Selon les projections établies pour 2036⁸⁵ et élaborées par l'équipe de DEMOSIM⁸⁶, si les tendances actuelles se poursuivent dans les 25 prochaines années, la proportion de chrétiens au sein de la population canadienne devrait graduellement diminuer pour atteindre entre 56 % et 52 % de la population totale (alors qu'elle était encore de 67 % en 2011). Les catholiques formeraient encore le groupe religieux le plus important. Ils compteraient entre 12,2 millions et 14,4 millions d'individus par rapport aux 13,3 millions en 2011. Mais du fait de l'augmentation de la population totale, ils ne

⁸⁴ Toutes les enquêtes statistiques au Canada ne donnent pas exactement les mêmes résultats relativement au déclin du christianisme, ce qui ne permet pas de poser la question de la validité des méthodes utilisées (Voir par exemple « Environics Institute », Focus Canada 2011, 2011, p. 249) Mais dans la présente étude nous avons choisi de nous fonder sur les données de *Statistiques Canada*. En 2011, *Statistiques Canada* a non seulement amélioré la fiabilité de la cueillette de données relativement à la religion mais un document explique de façon détaillée la manière dont les enquêteurs ont neutralisé les non-réponses ou les réponses erronées qui est la principale source de divergence entre les sondages. Voir <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/ref/guides/99-010-x/99-010-x2011010-fra.cfm>

⁸⁵ Immigration et diversité : projections de la population du Canada et de ses régions, 2011 à 2036

⁸⁶ « Demosim » est un modèle de projections démographiques développé à Statistique Canada qui utilise la technique de la micro-simulation

représenteraient plus qu'entre 29,2 % et 32,8 % de la population du Canada, comparativement à 38,8% en 2011. L'immigration contribuerait à cette forte baisse. Le groupe de personnes se déclarant sans appartenance religieuse serait, quant à lui, extrêmement élargi puisqu'il pourrait représenter entre 28,2 % et 34,6 % de la population canadienne de 2036. Dans la mesure où l'immigration contribue, normalement, à maintenir l'affiliation religieuse, cette augmentation relèverait de la désaffiliation religieuse chez les chrétiens canadiens. D'ailleurs, la population des individus sans appartenance religieuse de 2036 pourrait être supérieure à celle qui se déclare catholique. Ainsi, l'immigration et la désaffiliation religieuse contribueraient ensemble à l'augmentation du pluralisme religieux en 2036. Cette diversification serait plus marquée dans les régions qui étaient, en 2011, le plus homogène du point de vue religieux. C'est donc essentiellement au Québec et dans les provinces de l'Atlantique que ce phénomène serait le plus visible, compte tenu de la forte concentration de population chrétienne qu'on y rencontre jusqu'à maintenant.

3.3 Données européennes :

À l'instar de la déclaration d'appartenance à une confession religieuse déterminée, la participation aux offices religieux a largement diminué pour l'ensemble des pays de l'Europe de l'Ouest⁸⁷. En Espagne, on constate un déclin de l'assistance aux offices dominicaux alors que le taux de participants passe de 47 % en 1980 à 17 % en 2008. Cette baisse de pratique est également visible en France, où elle passe de 23 % à 6 % entre 1970 et 2008. Malgré l'enracinement de l'Église catholique dans les sociétés irlandaise et américaine, ces deux pays enregistrent eux aussi, des baisses du taux de fréquentation religieuse enregistrée. Par exemple, en Irlande les taux passent de 85 % à 40 % entre 1990 et 2008. L'Allemagne n'est pas épargnée non plus, alors que le ratio de pratiquants hebdomadaires était de 29 % en 1970 et qu'il passe à 10 % en 2008. Il est cependant à noter que les différents reculs observés peuvent être atténués si l'on considère les taux de participation à d'autres cérémonies, comme les baptêmes, la confirmation, la première communion ou les enterrements. Malgré une légère réduction du nombre d'obsèques religieuses dans les grandes villes, l'Église catholique conserve son monopole des rites baptismaux et funéraires. Autrement dit dès qu'il

⁸⁷*Ibid.*, p. 156

s'agit d'accomplir les « rites de passage » l'Église conserve une fonction sociale qui dépasse celle qu'elle peut encore avoir sur d'autres plans.

Pour l'ensemble des sociétés d'Amérique du Nord et d'Europe dans les cinquante dernières années, la thèse du « retour du religieux » doit être définitivement écartée. Qu'elle soit le fait de journalistes, de théologiens, de croyants qui veulent espérer que leur foi soit de plus en plus partagée, il reste que c'est exactement le contraire qui se passe. Nous pouvons affirmer que la thèse du retour du religieux en Europe de l'ouest et en Amérique du Nord est démentie par les données statistiques les plus récentes dont nous disposons. On va voir maintenant, de façon beaucoup plus détaillée, que le Québec échappe à son tour à « tout retour du religieux ». Ce qui ne veut pas dire que le portrait statistique de l'évolution de la religiosité n'y présente pas des particularités remarquables.

4 Chapitre IV. Portrait statistique détaillé des indices de religiosité au Québec

4.1 *Données statistiques sur la désaffection religieuse au Québec durant la Révolution tranquille et après (1960-2000).*

Au milieu des années 60', une enquête sur les comportements religieux des québécois révélait que près de 8 Québécois sur 10 déclaraient assister à un office religieux de façon hebdomadaire⁸⁸. Ces résultats furent confirmés par une deuxième enquête, *l'Enquête projet Canada* de 1975, qui nous apprenait, quant à elle, que plus de 85 % des adultes catholiques au Québec disaient avoir assisté à des offices religieux au moins une fois par semaine durant leur jeunesse⁸⁹. L'auteur qui nous rappelle les données recueillies ajoutait que cette fréquentation assidue avait en fait peu varié dans le temps pour les cohortes d'individus nés dans la première moitié du 20e siècle. Or ce que révélait maintenant l'enquête de 1975, c'est que cette participation religieuse avait drastiquement changé, puisque à cette date ce sont seulement quatre Québécois sur dix qui affirmaient assister chaque semaine aux offices religieux⁹⁰. On remarque en outre qu'un véritable clivage intergénérationnel tendait à s'établir puisque désormais seulement 42 % des individus âgés entre 20 et 29 ans déclaraient se présenter hebdomadairement à des offices religieux, alors que ce chiffre montait à 77 % pour la tranche des 30-39, à 85 % pour les 40-49 et à 88 % pour les 50 ans et plus⁹¹. En une décennie, on avait donc assisté à une chute importante du taux de participation à la messe dominicale qui passait ainsi de 80 % à 40 %. Dans une société comme celle du Canada-français qui avait été tellement « tenue » par l'Église, une telle chute de la pratique religieuse de base n'était certainement pas anodine.

À l'instar de l'assistance aux offices religieux, qui relève ce que l'on appelle « la pratique cultuelle », « l'engagement religieux », autrement dit le fait plus général de se sentir concerné par le discours religieux, soit intensément, soit modérément, soit seulement à certaines occasions, présente à son tour des signes incontestables de décroissance durant la même

⁸⁸ BIBBY, Reginal W, « *La religion à la carte : une analyse de tendance* », Sociologie et sociétés, vol.22, n.2, p.135

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid* p.136

période de temps. Malgré le fait que 59 % des répondants à l'enquête de 1975 décrivaient leurs pères comme étant « très religieux » et que 70 % d'entre eux affirmaient la même chose de leurs mères, seulement 31 % des hommes et 50 % des femmes participants à l'étude s'identifiaient eux-mêmes comme « engagés religieusement ». Ils expliquaient leur désengagement de diverses manières; 31 % d'entre eux justifiaient leur désengagement par le fait que la religion leur avait été imposée lorsqu'ils étaient plus jeunes⁹², alors qu'un autre groupe de près de 30 % l'attribuait au désenchantement éprouvé face aux actions de certaines organisations religieuses. On remarque aussi la croissance d'un certain désintérêt pour les questions de signification et de finalité de l'existence. Ce désintérêt rend la religion moins attrayante. Finalement, l'enquête indique que le conflit entre la science et la religion avait eu peu d'impact sur l'engagement religieux des participants (15 %), du moins si on se fie à ce qu'ils en disaient eux-mêmes⁹³.

Le mariage à l'Église, classique chez les catholiques pratiquants, mais pas seulement chez eux, a, lui aussi, connu une décroissance marquée entre 1968 et 2001. Il a enregistré une baisse de 51 % par rapport à l'ensemble des mariages (religieux ou civil)⁹⁴. Dans le même ordre d'idée, on constate qu'entre 1981 et 1995, le pourcentage de l'ensemble des couples québécois en union libre est passé de 8,2% à 25%⁹⁵. Ces données sont intéressantes lorsqu'on les compare aux statistiques concernant le taux de baptême qui présentent, quant à elles, une grande stabilité. Entre 1971 et 2001, on constate une baisse de 14,1 % du rapport baptême/naissance, situant ce taux à 74,8 % pour l'année 2001, comparativement à une baisse de 51 % en ce qui concerne le taux de mariage catholique enregistré⁹⁶. C'est sans doute que dans l'esprit des croyants et aussi bien des non-croyants, parmi les cérémonies religieuses, le baptême relève davantage, comme la déclaration d'appartenance à la

⁹² BIBBY, Reginal W., « *La religion à la carte : une analyse de tendance*, Sociologie et sociétés », vol.22, n.2, p.135.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ WILKINS-LAFLAMME, Sara et É. Meunier, « *Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)* », Recherche sociographiques, vol. 53, n.3 p.706

⁹⁵ LAPIERRE, LE BOURDAIS et Marciel Gratton, « *Vivre en couple pour la première fois. La signification du choix de l'union libre au Québec et en Ontario* », Cahier spéciale québécois de démographie, 28, 1-2, p.199-204

⁹⁶ WILKINS-LAFLAMME, Sara et É. Meunier, « *Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)* », Recherche sociographiques, vol. 53, n.3 p.691

confession, de quelque chose de plus pérenne, forgé par l'histoire, à savoir l'identité « canadienne-française-catholique ». C'est ainsi encore que bien que la participation et l'engagement religieux aient décliné de façon spectaculaire dans les années 70' au Québec, le taux de ceux qui se déclaraient néanmoins appartenir à la religion catholique demeurait stable jusqu'aux années 2000, puisqu'en 2001, 83,5 % des Québécois se déclaraient encore catholiques alors même qu'un certain nombre de celles et ceux qui le faisaient n'étaient déjà plus croyants⁹⁷. Ces données sont d'autant plus spectaculaires parmi les Québécois parlant français à la maison. Dans toutes les générations, les pourcentages de celles et ceux qui se déclarent encore appartenir au catholicisme oscillent entre 89 % et 97 % entre 1971 et 2001, peu importe le lieu d'habitation, le revenu ou le niveau d'éducation⁹⁸. On peut ainsi supposer que les indicateurs liés à la pratique religieuse et l'engagement religieux d'une part et celui lié à la déclaration d'appartenance religieuse d'autre part ne renvoient pas aux mêmes dimensions du rapport à la religion.

Cette discordance des rythmes de désengagements religieux selon qu'on considère la déclaration de croyance, la déclaration d'appartenance confessionnelle, la pratique culturelle relative à la messe, la pratique du mariage religieux et finalement le baptême est quelque chose de très intéressant à réfléchir sociologiquement. Le « fait catholique » constitue une donnée héritée de l'histoire qui fait en sorte qu'au Québec davantage d'individus devenus non-croyants se déclarent néanmoins « catholiques ». Pour des raisons qui s'éclaireront plus loin, l'appartenance au catholicisme est demeurée et demeure encore sans doute un marqueur central de l'identité des québécois francophones. Toutefois, on verra aussi qu'au-delà d'un certain nombre de générations, la désaffection de la pratique culturelle et la disparition de la croyance font en sorte que le taux de déclaration d'appartenance à la confession catholique diminue à son tour. Ceci mis à part, le mouvement général de désengagement religieux semble assez similaire au Québec et dans le reste du Canada même si là il y est plus lent. En effet, l'ESG (l'enquête sociale générale) de 1998 révèle qu'entre 1988 et 1998, la participation régulière à des services religieux (soit au moins une fois par mois) est passée de 41 % à 31 % pour l'ensemble des Canadiens de 15 ans et plus⁹⁹. Encore une fois, la cohorte

⁹⁷ Annexe, tableau 1.

⁹⁸ Annexe, tableau 2.

⁹⁹ Enquête générale sociale 1998 disponible à l'adresse suivante <http://www.statcan.gc.ca/daily-quotidien/001212/dq001212b-fra.htm>

enregistrant le plus faible taux de participation religieuse demeure la plus jeune (25-34 ans) avec un taux de 24 % et cette même participation augmente à mesure que les participants avancent en âge¹⁰⁰. Toujours selon l'ESG, on constate que la participation religieuse semble plus élevée chez les immigrants (40 %) que chez les individus nés au Canada (17 %).

4.2 Données du Recensement canadien de 2001 à 2006

À l'instar du précédent, le recensement de 2001 semble à nouveau conduire à reconnaître des baisses importantes pour plusieurs indicateurs de la vitalité religieuse au Québec. On observe, entre autres, une diminution de la participation aux offices religieux de près de 13 % depuis 1991, alors que pour l'année 2001, 25 % des Québécois déclaraient participer de façon mensuelle à des offices religieux¹⁰¹. Une fois encore, les groupes d'individus participants le plus souvent aux offices religieux demeurent les personnes les plus âgées. Le Québec demeure la province ayant la plus importante proportion d'individus se déclarant catholiques, c'est-à-dire 83 % de la population, soit une baisse de 3 % par rapport au recensement de 1991¹⁰². De plus, le pourcentage de Québécois se déclarant catholiques semble encore une fois très stable dans les différentes cohortes, affichant un taux de 88,5 % pour sa catégorie d'âge la plus faible (15-24 ans)¹⁰³. Ceux des Québécois se déclarant protestants forment le deuxième groupe en importance, malgré une légère diminution. Inversement, la déclaration d'appartenance à la religion musulmane, la religion Sikh, l'Hindouisme et le Bouddhisme ont tous connu des augmentations significatives, respectivement 141 %, 73,7% et 30 %. On peut penser que ces augmentations sont en bonnes parties liées à l'augmentation du nombre d'immigrants.

Il est également intéressant de noter que le pourcentage de Québécois se déclarant « sans religion » s'est accru de 2 % comparativement aux données de 1996¹⁰⁴. Parallèlement à ces

¹⁰⁰ Il semblerait qu'indépendamment des effets de génération, la régularité dans la pratique culturelle suive un certain schéma. On observe tout d'abord un désengagement et une baisse de la participation à la vie religieuse chez les 15-24 ans, puis chez les 25-34 ans. Une reprise de cette participation s'enclenche à l'occasion du changement d'état civil ou de l'arrivée d'un enfant. La participation semble ensuite se stabiliser à l'âge adulte, atteint son paroxysme à des âges avancés.

¹⁰¹ CLARKE, Warren, « *Tendance sociale canadienne* », printemps 2003, p.3

¹⁰² Statistique Canada, Division des opérations du recensement, recensement de 2001, *Les religions au Canada*, p.13

¹⁰³ Statistique Canada, recensement 2001, *Population selon la religion, par province et territoire*.

¹⁰⁴ Statistique Canada, *Religion au Canada : Tableau de répartition des religions dans la province québécoise*. N. de catalogue : 97F0024XIF2001015

augmentations, on peut constater certaines croissances similaires lorsqu'on regarde les NMR¹⁰⁵ et autres groupes parareligieux. Par exemple on assiste à un spectaculaire renouveau des croyances d'origine autochtones (+332,4 %) ou d'autres groupes non sectaires (+76 %). Mais pour la majorité de la population, les données de 2001 présentent des baisses importantes de la participation à la vie religieuse. On observe, entre autres, une diminution de près de 13 % depuis 1991, alors que pour l'année 2001, 25 % de la population québécoise déclaraient participer de façon mensuelle à des offices religieux. Ces taux atteignent des records de médiocrité lorsqu'on observe la participation religieuse des cohortes les plus jeunes. En effet, celles-ci affichent des taux variant entre 5,8 % et 4,3% pour les individus de la génération X et Y¹⁰⁶¹⁰⁷.

Ce sont toutefois les indicateurs liés à l'appartenance religieuse qui doivent retenir davantage notre attention puisque ces derniers semblent indiquer une chute progressive. En 2006, on remarque un taux de déclarations d'appartenance religieuse de 74,4 % pour la génération X et de 68,6 % concernant la génération Y alors qu'elles s'établissaient à 88,5 % et 91,3 % en 2001. Si ce taux reste relativement stable pour les générations des baby-boomers (84,7 %) et des pré-baby-boomers (89,9 %), il existe donc un clivage intergénérationnel qui tend à s'établir entre les générations les plus jeunes (génération X et Y) et les générations les plus vieilles (baby-boomers et pré-baby-boomers). En effet, les données de 2006 enregistrent un écart d'un peu plus de 20 % entre les pré-baby-boomers et la génération Y (Stat Can 2006) alors que ce clivage n'était que de 7 % en 2001 (Stat Can 2007a)¹⁰⁸¹⁰⁹. Notons également que le pourcentage des individus déclarant appartenir au groupe des « sans-religions », s'il demeure relativement faible sur le territoire québécois à cette époque, augmente de façon rapide, puisqu'il passe de 5,7 % à 10,2 % entre 2001 et 2006¹¹⁰. De plus, on remarque que les données liées à l'importance des convictions religieuses vont dans le même sens puisque

¹⁰⁵ L'abréviation NMR signifie nouveau mouvement religieux.

¹⁰⁶ WILKINS-LAFLAMME, Sara et É. Meunier, « *Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)* », Recherche sociographiques, vol. 53, n.3, p.694

¹⁰⁷ Les membres de la génération X sont nés entre 1966 et 1975 tandis que la génération Y inclut des individus nés entre 1976 et 1990.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.708

¹⁰⁹ WILKINS-LAFLAMME, Sara et É. Meunier, « *Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)* », Recherche sociographiques, vol. 53, n.3 p.694

¹¹⁰ *Ibid.*, p.709

55,8 % des Québécois francophones ne participant jamais à des offices religieux considèrent leurs croyances religieuses comme peu importantes dans leur vie. Ce chiffre s'établit à 55,4 % chez les anglophones catholiques du Québec. En contrepartie, les individus pratiquants qui se rendent mensuellement aux messes dominicales accordent une grande importance à leurs convictions religieuses et ce autant du côté francophone qu'anglophone, présentant des taux de 95,9 % et de 97 % en 2006¹¹¹. La croyance en Dieu demeure cependant, quant à elle, élevée puisque 79,5 % de la population déclarent une croyance profonde¹¹². Comme nous l'avons vu plus haut, les taux de mariages religieux sont en diminution constante depuis 1968, alors que la baisse atteint 65,2 %. Bien que ce taux semble continuer à décliner progressivement depuis le début des années 70, le ratio baptême/mariage paraît, quant à lui, décroître drastiquement pour la première fois en 2007, passant de 74,8 % en 2001 à 57,8 %. En parallèle, la proportion des baptêmes en rapport au nombre total des naissances d'enfants issus de mère francophone est, elle aussi, en décroissance, diminuant de près de 22 % (96,6 % à 74,7 % entre 2001 et 2008). Cette diminution est également observable à travers les indices liés à la proportion de ceux qui font leur première communion par rapport au nombre de naissances enregistré¹¹³. Mis en relation avec les données de 1988, le taux de participation à la première communion par rapport aux naissances sur le territoire québécois enregistre une chute de 28,3 %, comparativement aux chiffres de 2007.

4.3 Données de 2011¹¹⁴ :

Avec les données de ce dernier recensement, au Québec, on continue de remarquer un profond déclin de l'assistance aux cérémonies religieuses puisque celle-ci enregistre une baisse de près de 15 % sur la participation mensuelle (20 % en 2006 et 6,1 % en 2011) et une augmentation de 10 % des individus ne se présentant jamais aux offices religieux (37,3 % en 2006 à 47,2 % en 2011)¹¹⁵. Au Canada, le Québec présente la plus grande proportion de non-

¹¹¹ *Ibid.*, p.702

¹¹² WILKINS-LAFLAMME, Sara, « *Les religions au Canada : un bref portrait statistique* », Centre d'étude ethnique des universités montréalaises (CEETUM), décembre 2014, p.1-5

¹¹³ WILKINS-LAFLAMMES et É. Meunier, « *Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)* », Recherche sociographiques, vol. 53, n.3 p.706

¹¹⁴ Statistique Canada, « *Enquête nationale auprès des ménages de 2011 : Immigration, lieu de naissance, citoyenneté, origine ethnique, minorité visible, langue et religion* », [archive], sur Statistique Canada, Gouvernement du Canada.

¹¹⁵ Annexe, Tableau 4.

participants aux offices avec un taux de 41,5 %. L'indice de croyance en Dieu est, lui aussi, en décroissance par rapport aux données de 2006¹¹⁶. Avec un taux de 79 % de croyants, la population québécoise affiche un des plus hauts pourcentages de non-croyants, terminant deuxième derrière la Colombie-Britannique. La fréquence des prières individuelle connaît également un recul, s'établissant à 33,4 %, le taux le plus bas enregistré au Canada en 2011¹¹⁷. En parallèle, la proportion d'individus ne pratiquant jamais de prière individuelle monte à 39,2 %, deuxième taux derrière celui de la Colombie-Britannique. Seul l'indice de déclaration d'appartenance religieuse semble relativement stable au Québec stagnant à 74,7 %, le plus haut taux enregistré au Canada à cet égard. Cette stabilité se maintient pour les individus sans croyance religieuse, alors que leur taux passe de 10,2 % en 2006 à 12,1 % en 2011. On assiste par conséquent à la consolidation d'un fait remarquable : le Québec présente le plus haut taux de déclaration d'appartenance à une confession religieuse au Canada alors que le ratio de ceux qui se déclarent « sans religion » est aussi le plus faible de toute la fédération canadienne et que les données révèlent un des plus hauts taux d'agnosticisme et d'athéisme au Canada. On a déjà donné par anticipation l'interprétation de ce fait statistique qui est la nôtre: parce que la déclaration d'appartenance confessionnelle est immédiatement rapportée à l'identité individuelle et collective, on ne s'en débarrasse pas facilement même lorsqu'on est devenu non-croyant.

4.4 Données 2016¹¹⁸ :

Malgré le fait que le recensement de 2016 omet de nous dresser un portrait général des habitudes religieuses des Canadiens et des Québécois, il est possible d'extrapoler certaines informations concernant la pérennité de la vitalité religieuse, ou du moins de valeurs associées à la religiosité des individus à travers certaines données fournies par le recensement. C'est en autres le cas lorsqu'on compare la composition des ménages québécois aux autres provinces canadiennes et même à certains pays occidentaux. En effet, on observe que le tiers des ménages (33,3 %) est composé d'une seule personne, soit la proportion la plus élevée parmi l'ensemble des provinces et des territoires. Cette proportion élevée de

¹¹⁶ WILKINS-LAFLAMME, Sara, « *Les religions au Canada : bref portrait statistique* », Centre d'étude ethnique des universités montréalaises (CEETUM), décembre 2014, p. 1-5.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Statistique Canada, *Famille, ménages et état matrimoniale : faits saillants du recensement de 2016*.

ménages d'une seule personne est une particularité de la société québécoise puisque depuis 2001 le Québec affiche constamment les plus hauts taux à cet égard. En outre, comme on l'a vu, la proportion des couples vivant en union libre est en constante augmentation sur l'ensemble du territoire canadien. Cependant, cette augmentation affiche au Québec des taux largement supérieurs à la moyenne canadienne (15,7 % excluant le Québec et les trois territoires) alors que celles-ci frôlent les 40 % pour le Québec (39,9 %) dépassant même certains pays scandinaves. De plus, non seulement la proportion d'unions libres au Québec est élevée, mais la croissance de cette proportion paraît s'accélérer au cours des dernières décennies. En 1981, cette proportion était déjà légèrement plus élevée que la moyenne canadienne (8,2 % comparativement à 6,3 %), et elle était presque deux fois plus élevée en 2016 (39,9 % comparativement à 21,3 %).

Quoi qu'il en soit de l'évolution la plus récente des indicateurs qui nous donneraient une mesure directe de la diminution de la religiosité au Québec depuis 2011, il est clair que les dernières données du recensement de 2016 montrent que la religion a perdu une grande part de sa capacité à régler la vie conjugale. Plus largement, le rapport à la religion des Québécois est marqué par une diminution plus rapide qu'ailleurs de son influence et par une montée plus rapide qu'ailleurs de l'incroyance. Tout se passe comme si d'une part le passé religieux du Québec et la force de l'institution cléricale faisaient constater une diminution progressive mais rapide de la participation religieuse; mais en même temps, les mêmes facteurs historiques originaux induisent une diminution, beaucoup plus lente de la déclaration d'appartenance religieuse aux confessions traditionnelles. On a vu en effet qu'au Québec, la déclaration d'appartenance religieuse demeure relativement stable jusqu'en 2011, sauf pour les générations les plus jeunes. Tout nous porte à croire que le recensement de 2021 achèvera de donner la pleine mesure de cette perte de religiosité.

4.5 Différences interprovinciales

Si l'on a pu constater des baisses considérables sur presque l'ensemble des indicateurs de religiosité au Québec, elles ne paraissent pas aussi importantes dans le Canada anglais. En effet, outre le déclin important des pratiques religieuses et des rites de passage inscrit dans la

tradition protestante « orthodoxe »¹¹⁹, l'Église catholique hors Québec présente des taux bas, mais relativement stables de participation et de pratique religieuse. C'est également le cas de la déclaration d'appartenance religieuse qui, bien qu'elle soit radicalement moins élevée qu'au Québec, présente une forte stabilité autant dans les régions de l'Atlantique (41,4 % en 1971 à 42,8 % en 2001), de l'Ontario (32,9 % en 1971 à 35,7 % en 2001) que dans les provinces de l'Ouest (22,6 % en 1971 à 23,4 % en 2001)¹²⁰. Cependant, cette pérennité des indices de l'appartenance religieuse n'implique pas une stabilité des pratiques religieuses. À cet égard, les indicateurs des différentes provinces canadiennes démontrent des régressions majeures entre 1986 et 2006. On voit ainsi que les provinces de l'Atlantique présentent un taux d'assistance mensuel à la messe de 73,1 % en 1986 alors qu'il n'est plus que de 41,9 % en 2006, pendant que son indice d'appartenance à une confession religieuse s'établit à 42,8 % en 2001.

Des données similaires sont observables pour l'Ontario puisqu'on y note également une diminution du taux d'assistance mensuelle à la messe, passant de 59,6 % en 1986 à 42,5 % en 2006, alors que les données liées à l'appartenance religieuse chutent à 34,7 % en 2001. Les provinces de l'Ouest montrent, elles aussi, des signes de diminution de la pratique religieuse alors que la participation mensuelle passe de 54,4 % en 1971 à 42,7 % en 2001. Il est à noter que les provinces de l'Ouest présentent les taux de déclaration d'appartenance religieuse les plus bas du Canada, s'établissant à 23,4 % en 2006. Les données concernant le taux de baptêmes par rapport au nombre de naissance paraît, lui aussi, démontrer certaines variations d'une province à l'autre¹²¹. Bien que celui-ci semble avoir décliné de façon importante depuis les années 1990, cette décroissance semble plus importante pour les provinces de l'Ontario et de l'Ouest qui enregistrent des variations de ce taux de 34,1 % et de 40,5 %. La seule exception à cet égard semble provenir des provinces de l'Atlantique puisqu'elles montrent un écart moins important que leurs voisines, affichant un déclin de 14,5 %. D'autres indicateurs de participation aux rites religieux semblent, eux aussi,

¹¹⁹ WILKINS-LAFLAMME, Sara et É. Meunier, « *Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)* », Recherche sociographiques, vol. 53, n.3, p.696

¹²⁰ *Ibid.*, p.700

¹²¹ WILKINS-LAFLAMME, Sara et É. Meunier, « *Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)* », Recherche sociographiques, vol. 53, n.3, p.704

connaître une décroissance. C'est entre autres le cas de la proportion de participation à la première communion par rapport aux naissances. En effet, si le Québec et les provinces de l'Atlantique présentent des décroissances importantes (28,3 % et 20,9 % respectivement), les provinces de l'Ouest et de l'Ontario montrent, entre 1988 et 2007, des signes de relative stabilité¹²². Contrairement aux données sur les baptêmes, les taux de mariages religieux et civils sont, quant à eux, les rites ayant affiché le plus haut taux de déclin pour l'ensemble des régions à l'étude¹²³. Malgré le fait que cette décroissance peut s'appliquer à l'ensemble des provinces, on peut y déceler des variations régionales particulières. C'est entre autres le cas des données mesurant les taux de mariage catholique par rapport au nombre de mariages civils et religieux. On voit entre autres que la région de l'Atlantique semble, encore une fois, montrer des signes de résilience religieuse affichant des variations moins importantes que les régions voisines (47,4 % entre 1968 et 2007)¹²⁴. Ces taux s'élèvent à 60,3 % pour les provinces de l'Ouest, à 62,8 % pour l'Ontario et de 65,2 % pour le Québec le plaçant par le fait même au premier rang mondial pour la proportion d'unions libres¹²⁵.

Une autre variable pouvant aider à mesurer les transformations du rapport religieux au Québec et ailleurs est celle du taux des « sans-religion ». Des écarts importants sont observables d'une province à l'autre, témoignant ainsi de la diversité des dynamiques de religiosité qui ont cours pour chaque région¹²⁶. Les taux trouvent leurs plus grandes valeurs dans les provinces de l'Ouest et de l'Ontario puisqu'on observe un rapport de 8,4 % et de 5 % de « sans religion » dès 1971. Des chiffres semblables ne seront atteints qu'en 1991 et en 2001 pour les provinces de l'Atlantique (5,3 %) et du Québec (5,7 %). Le nombre d'athées augmente encore une fois pour l'année 2006 puisque leur proportion passe à 31,8 % et 19,9 % pour l'Ouest canadien et l'Ontario. Le Québec et l'Atlantique présentent, quant à eux, des taux relativement bas comparativement aux autres régions étudiées, enregistrant des ratios de 10,2 % et de 13 %. Il est impossible d'imputer cette hausse des « sans religions » à l'immigration importante de certaines régions¹²⁷ puisque plusieurs études montrent

¹²² *Ibid.*, p.705

¹²³ *Ibid.*, p.706

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, p.707

¹²⁶ *Ibid.*, p.709

¹²⁷ EID, Nadia P., « *Portait religieux du Québec en quelques tableaux* », tableau VII, Éditions Hurtubise HMH Ltée p.8.

l'importance de l'immigration pour la pérennité religieuse canadienne. Parallèlement au nombre d'athées, le taux de novation religieuse s'avère important dans les régions montrant les indices les plus conséquents de sans-religion¹²⁸. Entre 1981 et 2001, les taux de novation religieuses passent de 38,9 % à 62,1 % pour la Colombie-Britannique, de 32 % à 49,1 % en Alberta et de 22,9 % à 40,8 % pour l'Ontario. Il faut toutefois noter que l'immigration semble encore ici influencer sur la hausse du nombre de nouvelles religions. Le Québec, quant à lui, présente une certaine stabilité institutionnelle, affichant des variations passant de 7,1 % à 14,5 % entre 1981 et 2001.

À la lumière des données présentées, on constate que des variations majeures peuvent être observées entre les différentes provinces canadiennes. Les données permettent de constater des différences interprovinciales majeures, non seulement au niveau des croyances et pratiques religieuses, mais aussi au niveau de la temporalité du processus de sécularisation. Elles révèlent que malgré le fait que l'ensemble des régions du Canada ait connu des baisses significatives des indices de vitalité religieuse, le Québec paraît vivre ces transformations de façon plus radicale et plus tardivement. Malgré le fait que la majorité des indices de religiosité diminuent depuis les années 60, la déclaration de l'appartenance religieuse semble, quant à elle, relativement stable au Québec. Ces réalités ne sont toutefois pas apparentes qu'au Québec puisque les provinces de l'Atlantique présentent elles aussi de fortes disparités avec les provinces de l'Ouest et de l'Ontario. Ces similitudes entre le Québec et les provinces des maritimes peuvent s'expliquer, entre autres, par l'histoire du rôle de l'Église catholique dans la définition identitaire du nationalisme québécois et acadien ainsi que dans le support matériel et culturel de ces institutions qui les ont préservées d'une assimilation britannique certaine¹²⁹. Selon cette hypothèse, les actions de l'Église catholique auraient contribué non seulement à structurer la vie sociale du Québec et des Maritimes, mais également permis le développement d'un esprit nationaliste, consolidant par le fait même les

¹²⁸ WILKINS-LAFLAMME, Sara et É. Meunier, « *Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)* », Recherche sociographiques, vol. 53, n.3, p.711

¹²⁹ LARMARQUE, Gwénael et Maurice-Alfred Auger, « *L'Église catholique, acteur de la francophonie en Amérique du Nord. L'exemple de la culture acadienne du Traité de Paris (1763) à nos jours* », p.119-122. Voir aussi LINTEAU, Paul-André, René Durocher et Jean-Claude Robert, « *Histoire du Québec contemporain* », p.524 <http://id.erudit.org/iderudit/1006495ar>

caractères identitaires particuliers à chacune de ces régions tout en renforçant l'attachement de ces deux entités au catholicisme. Ceci pourrait expliquer l'importante implication de l'Église catholique québécoise sur le plan politique et social et sa capacité à fonder la légitimité du « projet » du futur État québécois suivant une logique nationaliste. Cette supposition peut être, en partie, consolidée par l'expérience de la diaspora franco-ontarienne dans les années 1960'. En effet, à l'instar du Québec et des provinces maritimes, l'établissement de l'Église catholique franco-ontarienne s'est avéré essentiel au développement de la région et à la protection du caractère identitaire de ce groupe¹³⁰. Cependant, le transfert des fonctions de l'Église vers l'État va entraîner une baisse importante de la participation religieuse ainsi qu'une accélération de l'assimilation des minorités francophone à l'intérieur d'une société à majorité anglophone. Ainsi, le processus de sécularisation démet l'Église catholique de ses fonctions traditionnelles « d'Église-forteresse » par l'affaiblissement de l'ensemble des indices de religiosité, mais accélère également la disparition des minorités franco-ontariennes et des traits culturels leur étant rattachés.

Malgré l'importance culturelle qu'a la religion catholique pour certaines régions du Canada et en dépit des variations du déclin de la religiosité en rythmes et en intensité rien dans ce que nous avons présenté ne permet de discréditer la théorie classique de la sécularisation. Au contraire, les données indiquent un fort taux de sécularisation sur presque l'ensemble des indicateurs de vitalité religieuse. Cependant, comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, elles mettent en lumière des particularités inhérentes à certaines provinces canadiennes. Ainsi nous réitérons notre hypothèse selon laquelle la collaboration de l'Église catholique au développement d'un discours et d'une identité nationale se double d'un fort taux de déclaration d'appartenance à une confession religieuse comme trait de l'identité culturelle québécoise. Il ne faut cependant pas confondre identité culturelle et retour du religieux. Bien que l'appartenance à la confession ou communauté catholique demeure un trait constitutif de l'identité québécoise, la faiblesse de l'ensemble des indicateurs de vitalité

¹³⁰ SAVARD, Pierre dans « *Religion, Sécularisation et modernité : les expériences francophones en Amérique du Nord* », de Brigitte Caulier, Les presses de l'Université Laval, 1996, p.135

religieuse ne permet pas d'affirmer l'avènement d'un renouveau religieux comme le croient certains auteurs.

Il existe un lien historique entre l'importance de la religion catholique dans l'organisation sociale du Québec et la pérennité de cette dernière en tant que trait constitutif de l'identité québécoise. C'est son travail au sein de la communauté pour la préservation des particularités de la nation canadienne-française qui fait que l'appartenance catholique « s'intègre peu à peu à l'ADN » québécois pour en devenir l'une de ses caractéristiques importantes. C'est ce que le prochain chapitre va illustrer.

5 Chapitre V Histoire religieuse du Québec

L'importance sociale et culturelle de l'Église catholique en Nouvelle-France, puis au Canada français, après la conquête, est liée à son statut d'institution phare et sa fonction « protectrice » de l'identité de la population canadienne-française face à l'occupation anglaise. Cependant, bien que l'ensemble des Canadiens français ait hérité de cette situation historique particulière et que la catholicité ait été d'une certaine manière intégrée à leur identité nationale, plusieurs comportements tendent à démontrer des tentatives de résistance au contrôle et au pouvoir de l'Église¹³¹. L'hypothèse principale de notre mémoire se comprend à travers ce paradoxe. L'histoire de la religiosité au Québec se situe entre la nécessité de faire survivre l'identité canadienne-française et la résistance des individus face à l'omniprésence de l'Église, que beaucoup vivront comme oppressive, expérience que la Révolution tranquille rendra patente et légitime.

5.1 Les premiers pas

Bien que l'on puisse sans doute remonter à la fondation de la colonie pour apercevoir les premiers signes de l'implication de l'Église sur le nouveau continent, sa capacité effective à orienter la vie sociale, politique et économique de la Nouvelle-France se fait surtout sentir avec l'arrivée du premier vicaire apostolique, François Xavier de Laval¹³². À la suite de son voyage en France, en 1662, ce dernier proposa au *Conseil du Roi*, différentes mesures touchant l'organisation de la vie sur le territoire de la Nouvelle-France : l'établissement d'un conseil souverain; l'envoi d'un régime militaire; la suppression de la compagnie des *Cents associés*¹³³; le recrutement de quelques centaines de colons; l'interdiction de la traite de l'eau de vie avec les Autochtones et la fondation d'un séminaire. Ces demandes seront finalement toutes satisfaites. On est ainsi en droit de supposer que l'influence effective de l'Église au

¹³¹ HARDY, René, « *Contrôle sociale et mutation de la culture religieuse au Québec* », Les éditions du Boréale, p.190. Encore de nos jours, on peut entendre des vestiges de ces formes de résistances à travers la perpétuation du sacre. Pendant longtemps, il a représenté une forme d'exutoire face aux impositions morales de l'Église. Le juron témoigne en quelque sorte de la résistance populaire à la domination de l'Église. Mais cette domination elle-même atteste en même temps de la fonction historique de l'Église au Canada-français.

¹³² Le vicaire apostolique est en quelque sorte le dirigeant de l'Église chrétienne en sol québécois. Il n'est pas soumis au pouvoir civil du territoire, mais à la congrégation vaticane.

¹³³ DICKINSON, John A. et Brian Young, « *Brève histoire socio-économique du Québec* », Les éditions Septentrion, p. 36. La compagnie des Cents associés est une initiative de la monarchie française afin de coloniser la Nouvelle-France. Il s'agit en quelque sorte des premiers administrateurs de la colonie.

sein de l'appareil administratif colonial de la monarchie française devient effective à ce moment-là. Cette collaboration entre la monarchie et l'Église dans l'organisation de la vie en Nouvelle-France se poursuit avec la fondation du séminaire de Québec, qui avait pour premier objectif la formation de jeunes garçons aux services cléricaux, mais qui servait également les fonctions d'administrateur financier pour l'ensemble des paroisses du territoire¹³⁴. Peu de temps après la fondation du séminaire de Québec, celui-ci se subdivise pour former le petit séminaire de Québec. Ce dernier assure l'enseignement des études secondaires et collégiales, alors que le Séminaire est réservé aux étudiants en théologie. Entre temps, Mgr Laval est nommé évêque titulaire du diocèse de Québec, avec l'assentiment du roi et du Pape, ce qui lui confère une autorité renforcée sur les dirigeants locaux du pouvoir civil ainsi que sur certains groupes de chrétiens et de prêtres¹³⁵.

L'influence de l'évêque et son étroite collaboration avec l'administration royale permettent de supposer l'influence marquée de l'Église sur le développement organisationnel de la Nouvelle-France, mais également le contrôle qu'elle exerce sur la population par l'instauration de différents services, ainsi que par l'encadrement moral qu'elle offre. Notons également l'implication du successeur de Laval, Mgr. De Saint-Vallier, alors que son rigorisme religieux a, en quelque sorte, structuré ou du moins influencé grandement l'ensemble des pratiques religieuses des habitants de la Nouvelle-France. L'Église s'efforcera également de renforcer l'encadrement moral de la population par l'établissement d'un code auquel les membres de la communauté vont se rattacher malgré les tendances progressives à l'ivrognerie des habitants de la Nouvelle-France. C'est aussi avec l'aide de Saint-Vallier que l'Église fonde l'hôpital général de Québec, répondant ainsi aux besoins sociaux et médicaux de la population. D'autre part, l'apport de Saint-Vallier à l'éducation catholique semble conséquent avec, entre autres, l'écriture de son catéchisme uniformisant l'enseignement religieux pour tout le territoire de la Nouvelle-France. En ce qui concerne l'organisation paroissiale, bien que celle-ci soit dirigée par l'évêque, ce dernier nomme un curé chargé de remplir des fonctions administratives ainsi que des fonctions liées à la sphère

¹³⁴ LEMIEUX, Lucien, « *Une histoire religieuse du Québec* », Les Éditions Novalis, p. 41. Cette centralisation lui semble nécessaire du fait des nombreux abus dont il avait été témoin en France, alors que des curés et des évêques encaissaient de l'argent pour leurs services ou que certains engageaient d'autres prêtres mal rémunérés pour accomplir leurs tâches propres.

¹³⁵ *Ibid.*, p.43

civile (contrat de mariage, archive des registres, etc.). Que ce soit au niveau civil ou militaire, c'est la paroisse et non la demeure du seigneur qui sert les fonctions d'administrateur de la colonie.

L'influence de l'Église peut donc se voir autant sur le plan politique, avec ces rapports étroits avec la monarchie, que sur le plan économique et social avec les différentes actions ou fondations d'institutions qui sont et qui resteront essentielles aux habitants de la Nouvelle-France tout au long du régime Français. Bien que ce soit sans doute finalement le désintérêt de la monarchie française pour la Nouvelle-France qui a permis à l'Église catholique de s'imposer en tant qu'institution phare, il n'en demeure pas moins que son influence au sein de la population et de la société en générale apparaît incontournable pour le développement de la colonie. C'est cette interférence dans les affaires de l'État qui redeviendra d'actualité alors que l'institution ecclésiastique constituera le seul acteur institutionnel après la conquête. Les premières tentatives de séparation des pouvoirs de l'État et de l'Église se concrétiseront avec l'occupation anglaise. Les Anglais qui, en plus d'avoir à gérer un culte étranger au sein de leur colonie, tenteront alors de mettre en place des mesures afin d'organiser le pluralisme culturel et religieux. Mais ils n'aboutiront en fait qu'à renforcer la mainmise de l'Église sur la population du Canada français.

Malgré le fait que la Nouvelle-France a su prolonger les modèles des relations entre l'Église et l'État qui existaient dans la France de l'époque, ce modèle ne pourra pas survivre à la conquête britannique et à la situation sociopolitique qu'engendre la situation mixte sur le plan linguistique, religieux, ethnique et culturel. Si, après la conquête, la société canadienne-française est bel et bien assujettie en tant que colonie britannique, elle n'est pas dépouillée de sa nature religieuse. Certes des limitations sont imposées et les hiérarchies issues de l'ancien régime sont ébranlées, mais aucune répression du culte n'est exercée. On assiste essentiellement à un changement d'éthos qui prend forme dans cette nouvelle conjoncture¹³⁶. La conquête britannique amorce un tournant majeur dans les rapports entre l'État, la religion et la société civile. Loin de ressembler à la politique française de l'époque qui administrait

¹³⁶ MILOT, Micheline, « *Laïcité dans le nouveau monde : Le cas du Québec* », Bibliothèque de l'école des hautes études section sciences religieuses, volume 115, Brepols, p.39

ses colonies comme de simples comptoirs de services¹³⁷, l'Angleterre s'emploie à mettre en place une organisation sociale et des institutions visant à établir une structure économique stable en Amérique du Nord. On peut donc parler d'une première forme de modernisation de l'ancienne colonie française. Une série de changements seront responsables du nouveau visage que présentera la colonie. Le premier de ces changements s'opère avec l'adoption du Code de Napoléon¹³⁸ et l'implantation du Common Law¹³⁹. Il implique, entre autres choses, que les lois ou édits de l'Église ne peuvent plus devenir des lois de l'État. On assiste alors à une réorganisation complète des relations entre le catholicisme, la société canadienne-française et le pouvoir politique. Bien que la nouvelle administration ne souhaite pas détruire les solidarités de base établies durant l'ancien régime, elle effectue une transformation institutionnelle de manière à ce que l'Église n'englobe plus l'organisation sociale et qu'elle ne soit plus liée au pouvoir politique en place. Le contexte de la conquête établit ainsi une première séparation entre l'administration et l'organisation religieuse.

5.2 L'occupation anglaise l'Église (1840-1896)

Le régime militaire anglais, établi en 1759, prend fin avec l'établissement du traité de Paris en 1763¹⁴⁰. À ce moment, s'instaure un accord entre le pouvoir colonial et le clergé catholique. Malgré sa domination politique, l'administration anglaise veut s'assurer de la loyauté des Canadiens français. C'est ainsi qu'une clause précise du traité de Paris permet non seulement aux catholiques de pratiquer leur religion, mais donne à l'Église catholique et ses principaux représentants le pouvoir d'aider au développement de la communauté. L'Église catholique devient alors l'une des références principales structurant du point de vue identitaire, avec la langue et l'ethnie, l'ensemble des Canadiens français. De plus, le clergé jouera un rôle important en tant que porte-parole des Canadiens français auprès des Britanniques. Bien que la monarchie anglaise souhaite instaurer la religion anglicane au sein de la colonie, cette clause ne fut pas respectée. La monarchie britannique établit également

¹³⁷ Malgré le fait que l'Angleterre utilisait elle aussi ces colonies comme des bassins de ressources naturelles pour alimenter la métropole,

¹³⁸ Principale loi régissant le droit civil en Nouvelle-France

¹³⁹ Système juridique dont les règles sont principalement édictées par les tribunaux au fur et à mesure des décisions individuelles des tribunaux.

¹⁴⁰ LEMIEUX, Lucien, « *Une histoire religieuse du Québec* », Les Éditions Novalis, p.56

des mesures afin que chaque fonctionnaire prête le serment du Test¹⁴¹, les obligeant à ne plus reconnaître le pape comme chef spirituel ainsi qu'à se déclarer contre la transsubstantiation¹⁴² et le culte des saints(es)¹⁴³.

Bien qu'une séparation stricte entre l'Église et l'administration anglaise ait été assez rapidement implantée, on l'a dit, l'absence de lien formel ou juridique entre les deux entités ne signifie pas l'absence de lien pragmatique. En effet, l'administration anglaise forme avec les années un « trio oligarchique », ayant pour mandat d'accroître l'influence du pouvoir exécutif au sein de la communauté. Ce trio composé de Jonathan Sewell (procureur général de 1809-1814), Herman Witsius Ryland (secrétaire civil) et Jacob Mountain (évêque anglican) eurent une influence importante auprès de la population du Bas-Canada compte tenu de leurs rangs et de leurs rapports étroits avec le gouvernement anglais. Dans le but de rattacher l'Église au gouvernement à l'image de l'état colonisateur, l'oligarchie tente de politiser ce qui deviendrait le futur évêque de Québec, Mgr Plessis, qui se prêta finalement au jeu en servant les intérêts du gouvernement anglais. Cette association persista tout au long du mandat de l'homme d'église modelant petit à petit le visage du Canada français.

En 1814, bien que déjà impliqué dans le système d'éducation¹⁴⁴, Plessis appuie les tentatives du parti canadien afin d'adopter une nouvelle loi scolaire permettant de financer les institutions scolaires à même les fonds des administrations paroissiales. Les propos de Mountain en disent long sur son opinion sur les Canadiens français et sur l'importance qu'il donne à l'éducation : « Ils sont très ignorants, leurs vénération pour leurs prêtres sont proportionnelles à cette ignorance »¹⁴⁵. Ce dernier écrivit d'ailleurs que l'influence sociale que Plessis apportait au parti était tel que l'on pouvait appeler ce dernier « le pape du Canada »¹⁴⁶. La loyauté de Mgr Plessis envers le parti canadien lui valut même une nomination au Conseil législatif accordant à l'Église une influence d'autant plus grande sur les sphères sociale, juridique et politique. Par ses actions et son influence, Mgr Plessis eut

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² La transsubstantiation est pour les chrétiens la consécration par l'eucharistie du pain et du vin prenant comme valeur symbolique le corps et le sang du Christ. Il s'agit d'une croyance chrétienne évoquant la dernière scène.

¹⁴³ Cependant, l'application de ces mesures demeura timide en ce qui concerne le premier gouverneur puisque certaines de ces recommandations ne seront pas respectées.

¹⁴⁴ Plessis agissait déjà à titre de professeur.

¹⁴⁵ DUMONT, Fernand, « *Genèse de la société québécoise* », Les Presses de l'Université Laval, p.124

¹⁴⁶ *Ibid.*

une grande importance au sein de l'Église catholique avec l'amélioration de son organisation par l'établissement de plusieurs diocèses favorisant l'administration de l'Église catholique et de la vie sociale pour le Bas-Canada. Comme ce fut le cas lors de l'affectation de Mgr. Plessis, l'État et l'Église se partagent les reines de la gouvernance jusqu'à la fin des années 1830 avec l'arrivée de Mgr. Latrigue, nouvel évêque de Montréal, qui stoppera cette invasion tout en demeurant très près des gouverneurs. À cette époque, la puissance de l'Église est incontestable, elle joue le rôle d'institution productrice d'influence, de croyances et des actions. Cette dernière sera de plus en plus animée par le désir du clergé de représenter la collectivité suivant l'influence de Lamennais¹⁴⁷ sur Mgr. Latrigue. Ce dernier s'évertuera ainsi à s'engager auprès de la population afin de subvenir à l'ensemble de leurs besoins sociaux et spirituels.

À l'instar de Mgr Plessis, l'institution ecclésiastique met en marche une tentative de rassemblement des diocèses par la création de nouvelles circonscriptions ecclésiastiques, évitant ainsi l'éparpillement de ces dernières et favorisant l'administration et l'organisation de l'Église pour le Bas-Canada. Ce rassemblement ne fût cependant établi qu'avec le successeur de Mgr. Latrigue, Mgr. Ignace Bourget. L'établissement de la province ecclésiastique¹⁴⁸ aura pour conséquences la tenue du premier concile provinciale en 1851, la fondation de l'Université Laval en 1852 ainsi que l'organisation de l'église catholique romaine sur le territoire du Bas-Canada. De plus, l'Église est très impliquée auprès des œuvres caritatives qu'elle organise principalement en venant en aide aux orphelins et en offrant des services de soin et de bien-être social à la population. Cette période marque également un renouveau religieux alors que des sociétés de tempérance¹⁴⁹ sont établies un peu partout sur le territoire québécois. Ces différentes interventions permettent au clergé d'être plus présent pour les familles et la population en général et ainsi de servir de force moralisatrice pour l'ensemble de la colonie. L'ancien archevêque de Québec Joseph-Flavien Turgeon le décrit ainsi : « ... nous avons été grandement consolés. Nous nous réjouissons en apprenant que les désordres avaient cessé, que la paix régnait dans les familles, que

¹⁴⁷ Prêtre français, homme politique et philosophe, il est le précurseur du catholicisme libéral, du catholicisme social ainsi que de la démocratie chrétienne.

¹⁴⁸ Une province ecclésiastique est un regroupement d'églises particulières administré par un archevêque métropolitain.

¹⁴⁹ Les sociétés de tempérance sont des regroupements d'individus souhaitant vivre dans la modération puisqu'il considère que les excès (surtout au niveau de la consommation d'alcool) sont les principaux maux des sociétés.

l'intempérance avait disparu, que le règne de dieu semblait s'affermir dans toutes les parties de notre immense diocèse »¹⁵⁰. On peut d'ailleurs voir cette recrudescence de la religion à travers l'attribution de saints patrons à différentes associations ou par la multiplication des noms de ville et de villages liés à des saints. Ajoutons à cela la participation accrue des gens de la communauté aux différents fêtes et offices ainsi que les gestes de dévotion du quotidien tels que les exercices de piétés et l'abstinence du vendredi. C'est tout le quotidien des individus qui se voit sacralisé. Ainsi, de nouvelles formes d'encadrement sont également mises en place afin de poursuivre ce mouvement de foi. Des « croisades » sont lancées afin de contrer des « vices déplorables », tel que l'ivrognerie ou la migration des jeunes vers les États-Unis. Avec ce rigorisme religieux et l'encadrement des familles, vient rapidement l'intolérance vis-à-vis des individus n'adoptant pas le même code moral.

Les protestants sont marginalisés. Considérés comme des loups dans la bergerie, ils représentent une menace directe pour l'Église et pour l'ordre social établi. Thomas Chapais¹⁵¹ ira même jusqu'à dire qu'un Canadien français, qui n'est plus catholique après l'avoir été, constitue une monstruosité, puisqu'il ne trahit pas seulement son Église, mais sa nationalité. Une autre menace dérangeante pour l'Église canadienne-française est la présence des laïcs qui font craindre au clergé de perdre la position de force que l'Église a acquise. Cette lutte scindera l'épiscopat en deux factions distinctes. D'un côté le groupe des libéraux doctrinaires et, de l'autre, le groupe des ultramontains mené par l'héritier de Mgr Bourget, Mgr Louis-François Laflèche. Pour ce dernier, comme pour ses disciples, il ne peut y avoir d'intervention de l'État ou de liberté moderne venant nuire au contrôle de l'Église sur la société. L'Église a le monopole du pouvoir. Il n'y a ainsi aucun compromis possible entre le libéralisme et l'Église. Par opposition, le groupe des libéraux doctrinaires préfère une conciliation entre l'Église et l'État plutôt qu'un affrontement. Ce conflit interne prend tout son sens à l'annonce du projet de confédération. Son exécution force l'ensemble des évêques à « prêcher pour leur paroisse » en sollicitant la population à voter pour les députés favorables à leurs codes moraux (influence induite/ingérence cléricale)¹⁵².

¹⁵⁰ VOISINE, Nive, « *Histoire de l'église catholique au Québec (1608-1970) Commission d'études sur les laïcs et l'Église* », Éditions Fides, p.47.

¹⁵¹ Historien et homme politique québécois (1858-1946).

¹⁵² LINTEAU, Paul-André et R. Durocher et Jean-Claude Robert, « *Histoire du Québec contemporain : de la confédération à la crise (1867-1929)* », Boréal express p.234.

On peut donc voir que la période de 1840-1896 a été mouvementée pour l'Église canadienne-française alors qu'elle tente de consolider son pouvoir au sein de la société par sa collaboration avec certains acteurs politiques. L'implication de l'Église catholique auprès de la population semble cependant nuire au projet du gouvernement anglais alors qu'elle tend à s'établir comme l'institution principale du Bas-Canada. Son engagement a non seulement permis une recrudescence des pratiques religieuses et du code moral lui étant rattaché, mais lui a aussi permis de s'inscrire comme institution productrice de sens. Le travail de l'Église au sein de la communauté a en quelque sorte permis le développement de cette dernière en consolidant l'identité canadienne-française. Cette place accordée à l'Église semble cependant contestée à différent degré par l'État souhaitant légitimer sa propre position en sein de la population. De plus, l'arrivée de la modernité paraît remettre en question ce rapport, alors que de nouvelles manières d'appréhender le monde cherchent à s'établir. Ces transformations engendreront différentes tensions entre les pouvoirs ecclésiastiques et les pouvoirs étatiques menant ainsi au premier conflit lié aux principes laïques.

5.3 Une Église triomphante (1896-1940)

Avec les nouvelles conjonctures sociales, politiques et religieuses qui s'installent au milieu du XIXe siècle, on assiste progressivement à de nouvelles relations entre les sphères religieuses et politiques. Tout d'abord, la création d'un État « démocratique » en 1848, puis l'établissement du régime fédéral canadien en 1867 mettent en place de nouvelles formes de régulation politique. Ces mesures amènent l'Église à jouer un rôle dans ce que l'État appelle la sphère privée. Depuis 1830, on observe aussi une revitalisation du religieux au Québec qui se présente sous les traits de l'ultramontanisme et de son désir de régir la vie politique et sociale¹⁵³. Ainsi, les représentations historiques du Québec de 1840 à 1960 laissent voir une société québécoise extrêmement cléricale, entièrement sous la tutelle de l'Église, et ce autant dans la sphère politique, culturelle et sociale. Toutefois, la constitution de la société moderne passe inévitablement par l'affirmation de l'État et par sa capacité à réguler l'ensemble des sphères sociales qu'elle constitue. Les tensions entre l'Église et l'État permettront, entre autres, aux Canadiens français de s'affirmer en tant que groupe social particulier¹⁵⁴.

¹⁵³ MILOT, Micheline, « *Laïcité dans le nouveau monde : Le cas du Québec* », Bibliothèque de l'école des hautes études section sciences religieuses, volume 115, Brepols, p. 71

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.72

Structurées autour des questions sur la liberté de pensée et de l'éducation, ces frictions entre l'Église et l'État aboutiront, après la Seconde Guerre mondiale, à l'instauration de l'État moderne.

Jusqu'à la fin du XIX siècle, le Canada français a vécu quelque peu en marge du monde moderne en repoussant les assauts de nouvelles idéologies portés d'avantage sur les intérêts sociaux des individus. Malgré les efforts de l'Église pour protéger les doctrines de son institution contre ces nouvelles croyances, la situation économique du Québec vient brusquement modifier les perspectives d'avenir qu'avait l'Église. Soumis aux transformations mécaniques de la révolution industrielle américaine, le marché canadien-français cherche à se nationaliser afin de combler les différents besoins du futur marché nord-américain. Face à ces changements et autres menaces que connaît le Canada français, on observe une montée des doctrines ultramontaine offrant de forts appuis au catholicisme canadien-français comme principale institution « nationale ». Cette radicalisation s'opère en contre-attaque des différentes tensions que connaît l'Église catholique à cette époque. Que ce soit par la présence des laïcs ou des nouvelles idéologies socialistes qui font de l'Église une institution aliénante pour les individus, cette dernière semble avoir de plus en plus d'ennemis et tend ainsi à durcir sa ligne doctrinale. De cette prépondérance du mouvement ultramontain découlera une tendance à l'expression de la dévotion catholique sous les regards attentifs des évêques. La population est alors invitée à adopter différentes pratiques promulguant la gloire de Dieu, du pape, et de l'Église. Ces manifestations peuvent prendre différentes formes que ce soit par des actes de dévotions individuelles tels que les adorations nocturnes, les jeûnes, le chapelet ou par des changements structurels tels que l'établissement d'un système scolaire public.

Résistant aux tentatives d'invasions d'idéologies gauchistes issues des luttes de classes de l'Europe occidentale, l'Église adoptera une tangente plus humaniste avec la publication du *Rerum Novarum*^{155/156}, ébauchant une conception plus sociale de l'Église. L'édition de cette

¹⁵⁶ RICHARD, Jean et Louis O'Neill, « *La question sociale d'hier et aujourd'hui : colloque du centenaire de Rerum Novarum* », *Les presses de l'Université Laval*. Doctrine sociale de l'église promouvant l'action sociale des chrétiens.

doctrine va engendrer un nouveau climat au sein de l'Église alors qu'elle rallie une élite de clercs désireux de peaufiner celle-ci, de former des élites sociales et d'améliorer le sort des travailleurs. De ce fait, on passe d'une Église chrétienne de type « traditionnel »¹⁵⁷ à une Église plus moderne à vocation sociale. L'Église va pour ainsi dire délaisser quelque peu la dévotion inébranlable à son leader pour se préoccuper davantage de sa fonction sociale auprès de la communauté. On peut voir ces tentatives d'assistance sociale à travers l'établissement de l'association des travailleurs pour la colonisation des townships ou des cantons, venant réduire l'émigration massive de la population vers les États-Unis qui offre des possibilités d'emploi et des salaires plus alléchants¹⁵⁸. Malgré son importance de plus en plus grande, la position centrale de l'Église dans la structure du pouvoir donne des armes à son autorité morale confinant ainsi son rival de toujours, l'État, à une place dans son ombre. L'Église est ainsi considérée comme un fait global dont l'influence outrepassé l'opposition du privé et du public¹⁵⁹.

À cette époque, l'Église mène ses combats les plus ardents sur la question de l'éducation. Le principal conflit découle, entre autres, de l'industrialisation puisque l'État cherche à adapter le système scolaire au marché du travail. Les réformateurs souhaitent diminuer le nombre d'heures de cours lié au latin et au catéchisme pour le remplacer par l'anglais et les mathématiques afin d'accommoder les futurs travailleurs. Ce conflit va provoquer plusieurs affrontements entre les cléricaux et le Parti libéral qu'ils considèrent comme la marionnette des francs-maçons, un groupe marginal lui ayant causé plusieurs maux par le passé. L'élection du député libéral Félix-Gabriel Marchand en 1897 va d'ailleurs remettre sur le feu ces tensions entre les libéraux et l'Église¹⁶⁰. Dès son élection, Marchand suggère la création du ministère de l'Éducation entraînant l'uniformisation des livres scolaires, l'amélioration de la condition des enseignants ainsi qu'une répartition plus équitable des subsides de l'État. Toutes ces décisions vont dans le sens d'une plus grande intervention étatique. Comme il

¹⁵⁷ Le type d'église médiéval ou traditionnel correspond à une institution organisée en communauté et soumise de façon radicale à l'autorité du pape. Bien ce type d'église propose différents services de soutien à la communauté, le volet social de l'église se généralisera davantage lors de la modernisation de l'église.

¹⁵⁸ LINTEAU, Paul-André et R. Durocher et Jean-Claude Robert, « *Histoire du Québec contemporain : de la confédération à la crise (1867-1929)* », Boréal express, p.41

¹⁵⁹ JACQUES, Daniel, « *Histoire politique du désenchantement de la société québécoise, Les cahiers d'histoire du Québec au XIXe siècle*, », Les cahiers d'histoire du Québec au XIXe siècle, vol.3, hiver, p.53.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.527

fallait s’y attendre, ce projet ne plurent pas aux cléricaux ni à leur nouveau leader Mgr. Paul Bruchési, archevêque de Montréal. Malgré les tentatives de l’Église et de l’archevêque pour freiner ce projet, celui-ci sera finalement adopté à l’Assemblée législative, mais est rejeté à 13 voix contre 9 par le Conseil législatif où les conservateurs, alliés du clergé, sont majoritaire¹⁶¹. De ce fait, l’Église gardera un contrôle étroit et sévère sur les hommes politiques et les journaux¹⁶². Cette influence se prolonge également au sein de la population générale. Conformément à son plan sociétal pour le Québec, l’Église dénoncera et condamnera différentes pratiques telles que le travail le dimanche, les journaux à sensation et les théâtres considérés comme des écoles de péchés. Le clergé est également très actif sur le plan économique. Ces derniers contribuent à l’implantation d’industries et de coopératives telle que la Caisse populaire servant à l’établissement de nouvelles communautés sur le territoire. Notons également l’apport important de différentes congrégations de religieuses s’évertuant à s’occuper des hôpitaux, des orphelinats et des services de bien-être social auprès des sans-abris¹⁶³. Malgré le rôle prépondérant de l’Église, nombreux sont les groupes à critiquer son rêve utopique de société rurale catholique. Plusieurs cherchent à diminuer la place que prend l’église dans la structure sociale en contestant contre les actions « totalitarisme » de celle-ci. Cependant, ces groupes contestataires sont généralement isolés et inorganisés ce qui compromet l’établissement de cette pensée critique.

Jusqu’à la Seconde Guerre mondiale, l’Église oriente son action sociale, politique et économique en fonction de l’utopie d’une société rurale catholique. Cependant entre cette utopie et les réalités canadiennes-françaises se dresse la modernité qui semble passer sous le nez des cléricaux¹⁶⁴. Fière de son travail durement accompli, l’Église ne semble pas voir que la modernité la rattrape et qu’une pensée unidimensionnelle fait moins l’unanimité face à l’effervescence et au pluralisme culturel des villes. Les critiques dirigées à l’endroit de l’institution ecclésiastique se font de plus en plus probantes. Ces nouvelles réalités sociales

¹⁶¹ MILOT, Micheline, « *Laïcité dans le nouveau monde : Le cas du Québec* », Bibliothèque de l’école des hautes études section sciences religieuses, volume 115, Brepols, p.106

¹⁶² C’est ainsi que pour accéder au poste de premier ministre du Canada, Lomer Gouin dut promettre à Mgr. Bruchési de renoncer à velléités la réforme scolaire.

¹⁶³ LINTEAU, Paul-André, René. Durocher et Jean-Claude Robert, « *Histoire du Québec contemporain: de la confédération à la crise (1867-1929)* », Boréal express, p.203

¹⁶⁴ *Ibid.* p.520.

vont permettre à l'État d'imposer ces idées en structurant son programme par rapport au Québec moderne afin de subvenir aux besoins particuliers de la population.

5.4 Une Église sous tension (1940-1967) :

Pendant que l'Église catholique tente de contrer l'avancer de la « menace rouge » qui déferle sur le monde, la révolution industrielle intensifie son travail, faisant ainsi croître les industries et donnant l'envie et la possibilité au ruraux de tenter l'expérience de la vie urbaine. Les villes deviennent ainsi les centres des activités sociales et économiques du Québec aux dépens des campagnes¹⁶⁵. Ces transformations s'observent également sur la conscience des individus alors que les valeurs de la société traditionnelle sont mises de côté, compte tenu de la proximité de certains groupes sociaux habituellement hostiles entre eux. Cette proximité forcée oblige les individus à partager des valeurs et à reconsidérer leurs visons du monde. Dans les universités, l'avènement de certaines matières telles que la sociologie et la psychologie amènent une nouvelle génération à délaisser la pensée normative pour la pensée scientifique. Avec l'avancée de ces nouvelles formes de pensées, l'Église catholique tente tant bien que mal d'encadrer les fidèles Québécois qu'elle a su répartir autour de 2000 paroisses où s'emploie près de 10 000 prêtres et 50 000 religieux et religieuses à œuvrer dans le champ de l'éducation et du bien-être social. Malgré ce nombre d'individus collaborant à remplir le rôle de l'Église, celle-ci s'essouffle.

Bien que les postes importants demeurent sous le contrôle du clergé, les postes vacants sont de plus en plus absorbés par des laïcs. Leur participation dans les agences de bien-être et dans les universités est de plus en plus visibles laissant souvent place à des débats concernant l'avenir de l'enseignement dans les universités (sujet traité dans le journal *Le Devoir*¹⁶⁶). L'Église catholique est ainsi épuisée et les structures traditionnelles auxquelles elles se rattachaient ne semblent plus faire sens relativement aux nouvelles réalités du Québec. De

¹⁶⁵ LINTEAU, Paul-André, René. Durocher et Jean-Claude Robert, « *Histoire du Québec contemporain: de la confédération à la crise (1867-1929)* », Boréal express, p.41

¹⁶⁶ VOISINE, Nive, « *Histoire de l'église catholique au Québec (1608-1970)* », Commission d'études sur les laïcs et l'église, Éditions Fides, p.75

plus, avec la migration des ruraux vers les villes¹⁶⁷, les paroisses se voient elles aussi déstabilisées puisque la répartition des effectifs est de plus en plus compliquée dû à l'étalement de la population sur le territoire. La paroisse qui faisait office de communauté et où se jouait l'ensemble de la vie sociale québécoise est peu à peu abandonnée. L'ancienne institution internationale perd la capacité de s'imposer et se présente sous la forme d'une modeste P.M.E¹⁶⁸. Pour compenser la faiblesse de leurs structures, les évêques s'unissent autour du contrôle qu'ils exercent sur l'éducation et sur les différentes formes d'actions sociales. Les « croisades » reprennent de plus belle afin de dénoncer l'immodestie du monde, l'immoralité du cinéma, l'ivrognerie, etc. Cependant, ces mouvements sont vite limités que ce soit dans leurs actions et dans leurs effectifs qui s'estompent au fur et à mesure qu'un clivage s'installe entre la pratique religieuse traditionnelle et la réalité moderne. Ce changement de climat ne passe pas inaperçu auprès des hommes d'Église et des militants qui y décèlent une profonde mutation intellectuelle et morale. Certains intellectuels de l'époque décrivent les nouvelles aspirations de la moralité religieuse comme l'extension du rôle des laïcs à l'intérieur des structures de l'Église et d'un meilleur accueil des valeurs positives du monde moderne tels que la tolérance. C'est sous l'inspiration de ces nouvelles valeurs que les militants de différents groupes amorceront les premières contestations¹⁶⁹. Ces derniers profitent du vide idéologique laissé par l'Église afin d'inviter les étudiants de sciences sociales à combler celui-ci en proposant un nouveau discours correspondant davantage aux réalités du Québec¹⁷⁰.

À l'inverse, certains groupes d'ecclésiastiques vont tenter une relecture de *Rerum Novarum* afin d'y trouver la réponse au climat tendu régnant sur le territoire¹⁷¹. Bien que le mouvement progressiste de l'Église s'essouffle quelque peu avec la démission de Mgr. Charbonneau, la Commission sacerdotale d'études sociales publiée en 1950 une lettre reconnaissant le nouveau

¹⁶⁷ LINTEAU, Paul-André, René. Durocher et Jean-Claude Robert, « *Histoire du Québec contemporain: de la confédération à la crise (1867-1929)* », Boréal express, p.149

¹⁶⁸ HAMELIN, Jean, « *Histoire du catholicisme québécois, tome 2 : Le XXe siècle, de 1940 à nos jours* », Boréal, p.53-57.

¹⁶⁹ Il est question ici des groupes tels que l'Action catholique, Jeunesse étudiante catholique et jeunesse ouvrière catholique.

¹⁷⁰ DUMONT, Fernand, « *Œuvres complètes tome IV, Études religieuses* », Les Presses de l'Université Laval, p. 438-450.

¹⁷¹ COUSINEAU, Jacques, « *L'Église d'ici et le social 1940-1960 : La commission sacerdotale d'étude sociale, Travailleurs et mouvement sociaux* », Revue d'histoire de l'Amérique française, vol. 37, n. 2, septembre 1983, p.15. Ce groupe d'individu sera connu sous le nom de Commission sacerdotale d'étude sociale.

code moral tel que l'on souhaite l'appliquer. Cette nouvelle idéologie marque une rupture avec l'idéologie ruraliste traditionnelle puisqu'elle montre une nouvelle sensibilité à l'égard de la ville, des ouvriers ainsi qu'aux désirs de la perfection morale et de bien-être corporel. La lettre n'eut cependant pas l'effet escompté compte tenu de l'influence de l'aile conservatrice de l'Église attachée au corporatisme. Cette juxtaposition d'idées est révélatrice des dynamiques qui s'opèrent au Québec. En effet, des forces semblent être en place et cherchent à faire céder les structures de la société traditionnelle qui tend à se maintenir compte tenu de la puissance du parti politique en place. Georges-Émile Lapalme, le leader politique, tentera de les unifier afin de renverser le pouvoir en place. Il fonde en 1955 la Fédération libérale du Québec. Leur première élection est un échec cuisant, mais avec le décès du chef de l'Union nationale, Maurice Duplessis, l'échiquier politique se voit radicalement modifié. Sa mort provoquera un déblocage idéologique sans précédent. En 1960, les libéraux dirigés par Jean Lesage remportent la victoire électorale venant secouer les courants de pensée établis au Québec. L'équipe libérale a un mandat déjà bien établi : moderniser le Québec. Elle amorce ainsi une série de réformes donnant naissance à la Révolution tranquille. Mettant l'accent sur la valorisation de l'État perçu comme le fer de lance de la société, la Révolution tranquille viendra transformer les rapports de force établis entre l'État et l'Église. En effet, le nouveau partage de pouvoir semble affaiblir l'autorité de l'Église qui, jusque-là, jouissait d'une union quasi organique avec l'État. La création de différents ministères (ministère du Bien-Être et de la Jeunesse, ministère des Affaires culturelles, ministère de l'Éducation) vient gruger les rôles de suppléance que l'Église comblait. Ainsi en quelques années, on assiste à la désacralisation de la société québécoise. Les cléricaux perdent peu à peu leurs influences au profit des nouveaux intellectuels tels que les psychologues, les économistes, les administrateurs et les sociologues. De plus, les effectifs sont de plus en plus réduits, compte tenu du manque d'intérêt pour cette branche. La décléricalisation de la société québécoise est en marche, mais elle n'est que la pointe d'un phénomène plus global : la sécularisation de la cité. Traditionnellement basée sur des regroupements d'associations, de mouvements et d'institutions confessionnels, la société québécoise se voit transformée compte tenu du pluralisme religieux et idéologique qu'a connu le Québec suivant la Seconde Guerre mondiale. L'association catholique la C.T.C.C se transforme pour devenir la Confédération des syndicats nationaux, une association

syndicale nationale, démocratique et libre. Les associations conçues sur des valeurs communautaires sont rapidement rattrapées par les nouvelles réalités du Québec tourné vers un esprit plus individualiste. Mais ce ne sont pas seulement les individus qui sont touchés par la crise, celle-ci frappe également les structures. La paroisse est de plus en plus délaissée compte tenu du caractère dépassé de sa fonction. L'école primaire se régionalise échappant ainsi à l'emprise du curé. La famille est également transformée alors qu'elle tire ses valeurs de la société globale plutôt que de l'Église. Malgré la supposée invulnérabilité de l'Église catholique au Québec, celle-ci s'est retrouvée impuissante, comme étourdis par toutes les mutations qu'a subies la population et les structures traditionnelles québécoises. C'est dans cette configuration sociale particulière que prend racine un nouveau rapport à la religion fondé sur des valeurs pluralistes délaissant peu à peu le régime de religiosité culturelle caractérisé par le lien étroit entre catholicisme et identité culturelle.

5.5 De la Révolution tranquille au Québec contemporain (1968 à nos jours)

Loin d'échapper à la crise touchant l'Église et les institutions québécoises de l'après-guerre, celle-ci se poursuit et tend même à s'accroître au tournant des années 70, s'enracinant dans une mutation des genres de vie. Les derniers vestiges du ruralisme traditionnel sont balayés par la planification bureaucratique qui se concrétise, comme nous l'avons vu plus haut, dans la régionalisation scolaire, l'établissement de centres commerciaux en périphérie des villes et dans la fédération des coopératives et des syndicats locaux. L'État met en place une nouvelle organisation sociale fondée sur le principe de neutralité. Le paysage et la vie urbaine aspirent, elles aussi, à se transformer alors qu'elles sont peu à peu délaissées au profit des banlieues. La société de consommation cautionne une idéologie hédoniste basée sur l'argent, le confort et le loisir. Les valeurs d'autorité qui prévalaient pendant la Deuxième Guerre mondiale sont peu à peu délaissées au profit des nouveaux courants d'idées véhiculées par les médias de masse. La révolution sexuelle et la libération de la femme proposent de nouvelles valeurs et de nouveaux comportements qui sont, à des niveaux différents selon les générations, généralisés à l'ensemble de la population¹⁷². La ségrégation des rôles en société est de plus en plus contestée par les femmes. Elles accèdent au marché

¹⁷² HAMELIN, Jean, « *Histoire du catholicisme québécois : le XXe siècle, de 1940 à nos jours* », tome 2, Boréal, p.272.

du travail, remplissent les salles de cours et prennent le contrôle de leurs corps avec l'utilisation de la pilule contraceptive. Ces mutations culturelles affectent l'une des principales institutions du Québec, la famille, considérée comme lieu clef de la transmission des normes sociales. L'entrée des femmes sur le marché du travail, la baisse de natalité, les unions irrégulières, les relations sexuelles hors mariage, la hausse de la criminalité juvénile et le manque d'intégration familiale en sont les symptômes les plus frappants. Cette nouvelle vision du monde centré sur la rationalité, la liberté de choix et l'abondance des biens matériels met fin à la monopolisation des systèmes symboliques implantées par l'Église. Dépouillé du système de croyances traditionnel dans lequel les Canadiens-français trouvaient leur cohérence et leur sens, le Québec entre dans une crise d'identité collective. Malgré les tentatives des intellectuels à combler le vide laissé par l'Église, les premiers bilans sont des constats d'échec. Face à ces incertitudes, les mouvements collectifs se tournent vers des communautés de sentiments tels que les sectes religieuses ou d'autres groupes issus de la contre-culture. Incapables de s'organiser autour d'un projet commun, les individus montrent un profond désir de libération et de redéfinition de l'identité personnelle et collective. Bien que les manifestations extérieures de la foi et les dévotions populaires demeurent résilientes chez les générations plus âgées (50 ans et plus), la participation aux exercices du culte régresse sur l'ensemble du territoire Québécois.

Dans la région montréalaise, le taux de participation religieuse passe de 67 % à 30 % en dix ans (de 1961 à 1971). Parallèlement à cette baisse de participation, on remarque un accroissement du taux de divorce marquant une fois de plus la désaffectation du catholicisme traditionnel¹⁷³. Ce décrochage touche surtout les générations d'après-guerre qui ont le moins bien intériorisé le catholicisme traditionnel. Ce même phénomène est notable dans le désengagement du clergé séculier et des congrégations. Disposant de nouvelles voies pour exprimer leurs états d'âme, certains individus se tournent vers le renouveau charismatique¹⁷⁴ afin d'assouvir leurs besoins spirituels. En rupture avec l'Église-institution, le renouveau charismatique est attaché aux nouvelles valeurs telles que la spontanéité, la créativité, la découverte du corps, l'expérience subjective et le présent. Ce mouvement se concentre

¹⁷³ HAMELIN, Jean, « *Histoire du catholicisme québécois : le XXe siècle, de 1940 à nos jours* », tome 2, Boréal, p.277-278

¹⁷⁴ Le renouveau charismatique est issu du pentecôtisme américain. Il est importé au Québec avant de connaître et connaît rapidement une expansion fulgurante.

davantage sur l'expérience personnelle de la prière et de la rencontre avec Dieu menant à un engagement permanent avec l'Église. Malgré les tentatives de ces nouveaux mouvements, l'institution ecclésiale est sur le déclin. La progression des activités étatique et la décléricalisation amorcée depuis les années 60 forcent l'Église à signer certaines ententes avec l'État qui feront glisser plusieurs institutions du secteur social sous contrôle gouvernemental. L'Église-pouvoir tend ainsi à devenir l'Église-service. S'inspirant des doctrines personalistes¹⁷⁵ de Jacques Maritain¹⁷⁶, l'Église circonscrit son rapport à l'État et à la cité autour de quatre principes : l'État, de soi non confessionnel, doit être religieux; les nations ont le droit de décider librement de leur choix sociétal; le respect et l'acceptation des autres; les projets politiques sont contingents et n'interprètent donc jamais adéquatement l'Évangile. Les différents événements politiques (la crise d'octobre de 1970, l'avènement du parti québécois en 1976, la Charte de la langue française de 1977 et le référendum de 1980) amènent l'Église à interpréter ces principes à travers l'identification et la clarification des enjeux auprès de la population. Elle invite également les chrétiens à être actifs dans le processus décisionnel sociétal. Les transformations majeures que connaît le Québec depuis l'époque d'après-guerre amènent l'Église-institution à entamer ce qui lui paraît constituer « un dépouillement » total tant sur le plan matériel, culturel et spirituel. Le processus de sécularisation conduit ainsi l'Église à reconsidérer sa position au sein du nouvel État québécois.

À l'inverse de son premier mandat, l'Église catholique semble relayée au rang de spectatrice dans le processus décisionnel. Supplantée en tant qu'institution productrice de sens par la légitimation de l'État, celle-ci semble perdre toute influence auprès de la communauté dont les membres tendent à délaisser leurs pratiques culturelles. Bien que cette régression soit engendrée par des processus historiques particuliers aux régions impliquées, l'avènement de la modernité paraît jouer un rôle majeur au niveau du déclin de l'influence social de l'Église. Les transformations engendrées par ce processus sur le plan social et individuel vont dénaturer les rapports traditionnels qu'entretenait l'individu et l'Église afin d'accorder

¹⁷⁵ DESAULTELS, Éric, « *Le processus de sécularisation de la société québécoise : l'implication des élites catholique laïques* », Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences en vue de l'obtention du grade de Maître ès Science (M. Sc.) en Sociologie, p. 40.

¹⁷⁶ Philosophe français et père de l'humanisme intégral prônant l'engagement des catholiques dans la communauté.

d'avantage d'importance aux individus et leurs particularités. Les réalités sociales du Québec ayant changé, les anciennes formes d'organisation communautaire ne font plus sens face à la grandeur et au pluralisme des villes. L'État doit ainsi mettre en place de nouveaux processus d'encadrement de la religion afin d'y établir les principes de la laïcité correspondant aux réalités québécoises.

6 Chapitre VI. La religiosité dans le Québec contemporain

À la lumière des données statistiques recueillies, de l'histoire de l'Église et de la religion dont on vient de rendre compte et des particularités du Québec qu'elle révèle, il nous est possible maintenant de dresser un premier bilan de l'impact de la modernisation de la société québécoise sur la religiosité. On l'a dit, la modernisation, au Québec comme ailleurs, est passée par quatre grandes transformations de la vie collective à savoir l'urbanisation et l'augmentation du niveau de vie, la différenciation fonctionnelle des systèmes de régulation de l'action et la séparation du système juridique, l'individualisation et l'élargissement des horizons culturels, et finalement la pluralisation des croyances et des modes de vie. L'achèvement de cette modernisation a eu lieu avec la Révolution tranquille et les années 1970. Or cette modernisation, on l'a constaté, a bien eu des incidences négatives sur la vie religieuse, sur la place de la religion dans la vie collective et sur le rôle de l'Église comme institution régulatrice.

Or même si toute notre étude aboutit à affirmer la pertinence de la théorie sociologique classique de la sécularisation pour le cas du Québec, la religion paraît d'une certaine manière encore omniprésente dans la vie collective. Pour nous, il s'agit d'une fausse évidence qui est basée sur l'intensité des expressions religieuses d'une part et sur la multiplication des débats autour de la religion dans les médias. Que ce soit pour son caractère divin, pour sa valeur culturelle ou pour les enjeux moraux qu'elle met de l'avant, la religion continue de faire parler d'elle et de plus en plus. Bien qu'elles impliquent une certaine affirmation de la pérennité de la religion catholique à travers l'identité culturelle québécoise et acadienne, ces expressions du religieux n'impliquent pas une réactivation de la vie religieuse. On ne peut pas parler d'un retour du religieux ou d'une quelconque revitalisation du catholicisme. Par contre il est impératif de comprendre que depuis les années 1980' et surtout depuis 2001, on assiste, ici comme partout ailleurs dans le monde, à une augmentation assez spectaculaire de l'expression de la religiosité. Dans le présent chapitre nous traitons de l'intensification de la manifestation publique et médiatique de la religion au Québec.

Avant de nous intéresser à ce phénomène de médiatisation des discours sur la religion, il nous paraît utile d'ouvrir ici une parenthèse sur un aspect que nous n'avons fait qu'effleurer au

quatrième chapitre, à savoir la capacité de la religion à régler les mœurs. Suscité par le désinvestissement dans les valeurs traditionnelles et par la stimulation des besoins individuels, l'individualisation moderne marque la psyché et les comportements. Elle favorise l'établissement de nouvelles logiques, plus hédonistes, valorisant la réalisation individuelle. Cette affirmation individuelle est par exemple observable à travers le mouvement d'émancipation des femmes, que ce soit au Québec ou ailleurs en Occident. C'est notamment l'avènement de la pilule contraceptive qui marquera un tournant pour la transformation de la condition féminine. En plus de permettre aux femmes de se libérer de leurs rôles traditionnels, elle permet à ces dernières de faire des plans par rapport à leur avenir, d'étudier, de travailler, en d'autres mots, de « se » choisir¹⁷⁷.

Avec les transformations que ce mouvement d'émancipation provoque sur les consciences et les comportements individuels, la famille, fief de la transmission culturelle québécoise, se voit elle aussi altérée dans cette fonction centrale. Ces différents changements peuvent s'observer à travers le taux mesurant la proportion de mariages catholiques célébrés dans la province de Québec. Les données enregistrées montrent non seulement une régression au niveau de la célébration des mariages catholiques, mais bien au niveau des mariages en général. Le Québec présente une variation de taux de 65,2 % entre 1968 et 2007¹⁷⁸ ! Cette chute radicale du nombre de mariages, célébrés religieusement ou non, place le Québec au premier rang mondial quant à la proportion de couples en union libre. Le recensement de 2006 indique que 19,4 % de la population de plus de 15 ans déclare vivre en union libre¹⁷⁹. Dans le même ordre d'idée, la proportion de baptêmes par rapport au nombre de naissances semble, elle aussi, être en déclin. Bien que cette diminution soit perceptible depuis les années 70, elle s'intensifie au tournant des années 2000¹⁸⁰. Or on ne peut rapporter cette diminution à l'immigration et au pluralisme religieux. Elle s'explique d'abord et avant tout par l'abandon des codes culturels traditionnels de la part des générations X et Y. Ce délaissement s'observe également à travers la proportion de baptêmes par rapport aux naissances puisque ces données affichent une décroissance semblable avec une baisse

¹⁷⁷ SULLEROT, Evelyn, « *Pilule, sexe, ADN : 3 révolutions qui ont bouleversé la famille* », Éditions Fayard, p.123.

¹⁷⁸ WILKINS-LAFLAMME, Sara et Éric Meunier, « *Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)* », p. 707.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 704.

enregistrée de 28,3 %¹⁸¹. L'hypothèse voulant que l'individualisation interfère sur les pratiques individuelles privées semble également se confirmer puisque le Québec affiche la plus basse fréquence de pratique religieuse pour l'ensemble du territoire canadien. Les données de 2002 indiquent que près de 24 % de la population québécoise n'ont pratiqué aucune dévotion privée particulière au cours de l'année¹⁸². Ainsi, que ce soit au niveau individuel ou par rapport à des institutions sociales telles que la famille, l'individualisation semble avoir un effet délétère sur plusieurs indicateurs de vitalité religieuse.

D'autre part, engendrée par l'urbanisation, l'élargissement des horizons culturels et la montée de l'immigration, la pluralisation de confessions semble de plus en plus affecter la vitalité religieuse. Ce pluralisme idéologique et confessionnel implique, non seulement, une constante remise en question des confessions traditionnelles, mais également des cadres mentaux dans lesquels elles se déploient. Si, en théorie du moins, on peut assister à une dynamisation du marché religieux compte tenu de la « concurrence » possible entre les différentes confessions et si la pluralisation peut inciter à une revitalisation de la religiosité individuelle par la multiplication des choix offerts aux acteurs, les données concernant les indicateurs de vitalité religieuse indiquent bien l'effet contraire au Québec. En effet, si l'on observe le taux d'innovation religieuse au Québec, on constate non seulement qu'il est le moins élevé au Canada, mais qu'il présente également les variations les moins marquées¹⁸³. De fait, le Québec enregistre des taux d'innovation religieuse (adhésion à de nouvelles croyances) variant entre 7,1 % et 14, %, entre 1981 et 2001. Il est également intéressant de noter que bien que l'immigration soit intimement liée au multiculturalisme, et donc au pluralisme religieux, la population immigrante semble majoritairement constituée d'individus de confession catholique¹⁸⁴, avec une surreprésentation des « sans-religions », des athées et des agnostiques chez les nouveaux arrivants¹⁸⁵. Aussi, l'association fréquemment opérée entre l'immigration et l'importation de convictions religieuses étrangères au christianisme est fautive. On peut donc voir que si en théorie l'immigration peut

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 705.

¹⁸² CLARK, Warren et Grant Schellenberg, « *Les Canadiens et la religion* », p.4.

¹⁸³ WILKINS-LAFLAME, Sara et Éric-Martin Meunier, « *Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec : Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)* », *Recherche sociographiques*, vol. 53, n.3p. 711.

¹⁸⁴ *Portrait religieux du Québec*, CDPDJ, p.8.

¹⁸⁵ *Ibid.*

transformer le paysage religieux d'une région particulière, et par le fait même revitaliser la dimension religieuse, le pluralisme religieux relatif au Québec n'ont pas eu d'impact positif sur la vitalité religieuse. Cependant, le pluralisme religieux a bien suscité plusieurs débats concernant les principaux piliers de l'identité québécoise. On va y revenir plus loin.

L'élargissement des horizons culturels des individus modernes découle de l'ensemble des traits relatifs à la modernité conduisant à l'élaboration d'une pensée critique par rapport au cadre traditionnel. C'est entre autres à travers l'adoption d'un esprit critique que le pluralisme culturel et l'individualisation élargissent de fait les horizons de savoir et de connaissance. Toutefois, ce trait constitutif de la modernité ou de la modernisation ne paraît pas avoir eu d'impact sur la déclaration d'appartenance à une confession religieuse au Québec, du moins jusqu'en 2001. Au contraire, la donnée relative à la déclaration d'appartenance à la confession catholique constitue la donnée plus stable au Canada depuis 1971¹⁸⁶. L'indicateur lié à l'appartenance religieuse catholique ne varie qu'entre 83,9 % et 83,3 % entre 1971 et 2001¹⁸⁷. Encore en 2001, par conséquent, 83,3 % des Québécois se définissent comme étant catholiques, alors même qu'une part significative d'entre eux ne sont plus croyants. Lorsqu'on tient compte des seuls Québécois francophones, on constate sans doute une diminution un peu plus nette, la déclaration d'appartenance à la confession catholique passant de 96,6 % à 91,9 % entre 1971 et 2001. Des trois indicateurs de religiosité, seule la déclaration d'appartenance confessionnelle demeure relativement stable. Mais elle est de toute évidence davantage liée à l'identité culturelle québécoise qu'à la religion en tant que croyance. La modernisation de la société québécoise explique bien l'important déclin des autres indicateurs de religiosité québécoise, marquant ainsi l'élaboration d'un nouveau rapport à la religion.

Les débats sur la religion dans les médias

Depuis la révolution iranienne de 1979, mais bien davantage encore depuis 2001, on n'a jamais autant parlé et entendu parler de religion dans le monde occidental moderne. Bien

¹⁸⁶ WILKINS-LAFLAME, Sara et Éric-Martin Meunier, « *Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec : Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)* », Recherche sociographiques, vol. 53, n.3, p.700.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 700.

que les événements qui ont suscité ces discours comme les discours eux-mêmes puissent laisser croire à un retour manifeste de la religiosité et de l'intérêt religieux, toute notre étude nous indique que le phénomène est plus apparent que réel. Nous posons ainsi qu'on assiste à cette inflation du discours sur la religion au moment même où le procès de la sécularisation, au sens de la théorie sociologique classique, était suffisamment avancé pour que la question de la laïcité se pose naturellement dans la société québécoise provoquant ainsi un télescopage historique qui est venu brouiller la discussion sur la laïcité au Québec. L'intérêt médiatique pour la religion musulmane a laissé croire qu'on assistait à une augmentation massive de l'immigration des musulmans au Québec, en réalité fort modeste, et à une intensification du fondamentalisme religieux, alors même que nombre de ces immigrants fuyaient le fondamentalisme religieux. L'angoisse collective d'une partie de la population s'est ainsi cristallisée autour d'un phénomène en réalité peu significatif du point de vue statistique.

S'il est nécessaire de parler d'un déclin important et continu de deux des trois des indices de religiosité au Québec, l'appartenance religieuse, quant à elle, on l'a dit à plusieurs reprises dans ce mémoire, demeure encore jusqu'à tout récemment, un marqueur de l'identité culturelle québécoise. Il est dès lors normal que l'engagement public des québécois tende à se porter à la défense de ces traits caractéristiques qui ont été et qui apparaissent encore à nombre d'entre eux être à la base même de leurs identités. Cet engagement est d'autant plus hypertrophié que l'expression de la religiosité des croyants d'une autre religion leur apparaît constituer une menace à l'égalité des hommes et des femmes ou à la liberté d'expression. On assiste ainsi non seulement à une hypermédiatisation des nouvelles attitudes religieuses, mais aussi à une augmentation de l'engagement social à leurs égards. Un exemple frappant de cette hypertrophie et des craintes qu'elle exprime est sans doute la petite ville d'Hérouxville qui, par crainte de l'arrivée massive d'immigrant musulmans, s'est dotée d'un code de vie prévenant de « futures inconduites » liées à la dénaturation des valeurs québécoises. Compte tenu du fait que ces débats prennent de plus en plus d'ampleur, il paraît justifié de revenir sur la relation entre les médias et la sphère religieuse.

Bien que le journalisme de la presse écrite et même télévisuelle traverse aujourd'hui une période difficile, compte tenu de la popularité des nouveaux médias sur internet, les journaux restent des supports d'une importance capitale dans la diffusion de l'information. Considéré

comme le premier grand média, la presse écrite a toujours entretenu une relation privilégiée avec la religion. D'abord parce qu'elle a longtemps servi à la propagation de la religiosité, puis parce qu'elle s'est mise au contraire au service des critiques des doctrines religieuses. Cependant, ces relations semblent s'être transformées, notamment avec la Révolution tranquille, et le processus de sécularisation qui en découle. De plus, avec les tentatives de séduction de l'audimat, c'est non seulement la relation entre le journalisme et la religion qui se voit transformée, mais également les manières de diffuser les enjeux abordés. On assiste ainsi à une mise en spectacle du religieux permettant de garder ou du moins de créer un intérêt chez le lectorat.

Comme nous l'avons vu, la décennie des années 1960 est la première décennie dans l'histoire de la Nouvelle France et du Canada Français qui voit s'opérer une diminution sensible du nombre de pratiquants. Toutefois, l'intérêt pour les questions d'éthique et de religion paraît encore être élevé à l'époque, puisque l'Église est encore très présente dans les médias. Il faut savoir que des enjeux importants sont au centre des débats notamment avec le concile Vatican II¹⁸⁸ et le début de la commission Dumont¹⁸⁹. Tous deux ont provoqué des changements de rapport entre l'État québécois et la religion. On peut comprendre l'intérêt marqué pour ces événements puisqu'ils viennent modifier le rapport traditionnel entre les individus et l'Église. Autrefois, une effervescence manifeste se faisait sentir au sein de la communauté journalistique concernant les questions religieuses alors que chaque quotidien possédait son chroniqueur religieux se concentrant uniquement sur ces questions. Un dialogue était alors possible entre ces journalistes et la communauté religieuse qui se critiquaient mutuellement l'un et l'autre dans un cadre respectueux. Cette relation commence à s'effriter vers les années 80 malgré les différents débats de nature religieuse de l'époque¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Le Concile Vatican II est un conseil œcuménique ouvert le 11 octobre 1965 duquel on tente de moderniser l'Église catholique suivant les progrès technologiques et la sécularisation croissante.

¹⁸⁹ Commission d'étude sur les laïcs et l'église présidée par Fernand Dumont.

¹⁹⁰ Plusieurs enjeux concernant la religion semblent troubler le paysage médiatique des années 80. On parle entre autres de la place des femmes dans l'église, du rôle des prêtres dans le fonctionnement des paroisses, de l'enseignement religieux et de la confessionnalité scolaire au Québec.

En effet, dans le prolongement du désintérêt de la population face à la question religieuse, on assiste à la disparition des chroniqueurs religieux de profession¹⁹¹. La relève est assurée par de nouveaux journalistes et chercheurs n'ayant aucune culture religieuse. Les articles perdent ainsi en qualité. Le clivage entre l'Église et les médias va grandir, rendant la communication difficile. D'un côté, l'Église tente d'enseigner ou de rendre compte des enseignements de l'Évangile, de l'autre, les journaux sont des médias cherchant à faire connaître la vérité selon des faits avérés, mais également selon l'évolution de l'enjeu abordé. Le nouveau style d'information pose un problème à l'Église. L'information instantanée est diamétralement à l'opposé de sa conception d'une vérité éternelle, transmise sur des siècles. Servant principalement à recueillir des informations à « chaud », la presse cherche à alimenter le débat par l'hétérogénéité des informations amassées. L'Église quant à elle tend à peser chacun de ces mots de manière à rendre le message de l'Église le plus authentique possible. C'est donc par souci de justice et d'authenticité que l'Église tend à s'éloigner des milieux médiatiques, les forçant non seulement à débattre furieusement de son point de vue, mais aussi à condenser et à dénaturer de plus en plus leur discours.

L'Église devait donc être assez discrète dans les médias, compte tenu de leur nature opposée. Elle le devait aussi du fait du manque d'intérêts croissant que suscitent les nouvelles dites religieuses. Toutefois, si on analyse les discours médiatiques sur la religion on découvre qu'on assiste bien à une inflation de discours sur des faits religieux¹⁹². Les exemples les plus parlants sont sans aucun doute les différentes guerres au Moyen-Orient et le terrorisme à l'échelle internationale. Les comptes rendus des différents attentats terroristes viennent régulièrement nourrir l'audimat des compagnies médiatiques par leurs caractères spectaculaires, scandaleux et tragiques. Ils viennent non seulement déstabiliser notre rapport à la moralité, mais créer et entretenir une peur constante. Cependant, ces incidents ne sont pas les seuls à susciter l'intérêt du public. En effet, d'autres événements davantage liés à la culture et plus précisément à l'identité culturelle peuvent alimenter certains débats au sein de la population. C'est entre autres ce qui se passe au Québec depuis quelques années avec

¹⁹¹ De plus en plus, le poste de chroniqueur religieux est délaissé par le manque d'intérêts de l'audimat et des nouveaux journalistes à l'égard du fait religieux. On se concentre sur les nouvelles spectaculaires permettant découler les derniers numéros.

¹⁹² Pour ce faire, nous utiliserons les données recueillies par l'entreprise « Influence Communication » qui compile et analyse les médias du Québec, du Canada et de 160 autres pays à travers le monde.

l'arrivée de migrants qui va relancer les débats sur l'identité culturelle québécoise ainsi que sur les valeurs qui y sont associées à travers la fameuse charte des valeurs québécoises.

Les différents scandales liés aux cas de viols et de pédophilie qui ont concerné cette fois les prêtres peuvent également être mentionner. Ces crimes viennent toucher des cordes sensibles des gens, permettant aux médias de s'appropriier les différents cas et de projeter en boucle des commentaires à n'en plus finir sur leurs réseaux. Les différentes manifestations de la liberté (homo)sexuelle peuvent également servir l'expression de conflits potentiels avec les valeurs religieuses. C'est du moins dans ce sens qu'elles ont été médiatisées en 2016 avec les attentats d'Orlando.¹⁹³ La religion peut se trouver également en plein cœur du débat politique comme ce fut le cas avec la charte des valeurs et des critiques qu'elle a suscitées¹⁹⁴. Il faut dire que le débat, on l'a dit plus haut, s'alimente d'une peur de l'immigrant et plus précisément des musulmans par le lien maladroit qui est fait entre islam et terrorisme. Ces débats de société qui ont en fait essentiellement lieu dans les médias font craindre le pluralisme culturel. On peut ainsi parler d'appréhensions entretenues artificiellement par les médias aussi bien vis-à-vis du communautarisme que de l'expression du religieux sur la place publique. En fait, l'ensemble de ces craintes exprime une seule et même chose à savoir la criante pour la pérennité de la culture québécoise.

À l'instar de sa relation avec la presse écrite, l'avènement d'Internet et des médias sociaux a donné à l'Église une nouvelle plateforme publique lui permettant de diffuser la parole de ses leaders au-delà des structures ecclésiastiques traditionnelles. Bien qu'il reste quelques détracteurs prônant une approche plus traditionnelle de la religiosité, la religion catholique paraît s'être bien adaptée à la révolution Internet et aux changements de perception qu'elle suscite. Le Vatican semble avoir compris qu'une telle plateforme de diffusion pouvait être un médium important pour l'Église, non seulement en matière de communication, mais également en ce qui touche l'éducation et l'enrichissement culturel général. Cependant, comme le journalisme, ces plateformes sont soumises à une forte concurrence pour l'audimat, les forçant ainsi à diffuser rapidement l'information et à jouer sur la valeur émotionnelle de

¹⁹³ L'Attentat terroriste d'Orlando ciblait une boîte de nuit fréquentée par une communauté LGBT faisant 50 morts et 53 blessés.

¹⁹⁴De nombreux autres exemples peuvent être cités tels que le sondage sur le racisme et les accommodements raisonnables ou la commission sur la laïcité.

certaines nouvelles¹⁹⁵. Cette façon de faire est d'ailleurs préoccupante pour l'Église qui y voit se développer une tendance à la dénaturation du fait religieux ainsi qu'à la mise en spectacle de son expression par l'entremise de ces médias de masse.

Que ce soit la mise en scène du terrorisme ou des discussions autour de la charte des valeurs québécoise, les discours véhiculés par les médias de masse ébranlent quotidiennement notre impression de sécurité et viennent ainsi remettre en question l'ensemble des codes moraux et sociaux établis. C'est entre autres ce qui est arrivé pendant la crise des migrants de l'été 2017¹⁹⁶, alors que l'arrivée massive de migrants haïtiens au Québec a provoqué l'augmentation de l'expression de mouvements d'extrême droite clamant vouloir défendre et préserver les droits et valeurs des Canadiens¹⁹⁷. Ces groupes anti-musulmans et anti-immigration se présentent comme les derniers remparts de notre civilisation contre l'invasion islamique au Québec et cherche, par leurs actions, à protéger les fondements de la culture québécoise. C'est donc par crainte de perdre leurs référents judéo-chrétiens, ou du moins de les voir s'éroder par l'intériorisation des valeurs pluralistes que ces groupes tentent de conserver ce qu'ils considèrent comme les valeurs québécoises traditionnelles. L'exemple de l'assimilation franco-ontarienne des années 60 est probante à cet égard puisqu'il témoigne de la fragilité de la francophonie dans un milieu majoritairement anglophone. À la suite de la sécularisation rapide des institutions franco-ontariennes, les diasporas francophones se sont rapidement dispersées après avoir perdu leur principal château fort qu'était l'Église catholique. En ce sens, pour une organisation comme *La meute*, l'arrivée massive de migrants haïtiens est assimilée à l'arrivée massive de nouveaux anglophones venant potentiellement marginaliser les Québécois francophones. Les différentes tensions entretenues par la crainte du communautarisme des nouveaux arrivants, de leur refus éventuel d'adhérer aux valeurs communes dans l'espace citoyen et de leur exigence d'exprimer leur foi dans la sphère

¹⁹⁵ Influence médias, bilan 2016, p.51

¹⁹⁶ La crise des migrants est due à la révocation des visas haïtiens par le président Trump obtenus lors de l'important séisme de 2010.

¹⁹⁷ Lors de la crise des migrants de 2017, des groupes d'extrême droite telle que La meute et Storm alliance ont manifesté à plusieurs reprises pour exprimer leurs craintes à l'égard de politique migratoire jugées trop souple.<http://www.tvanouvelles.ca/2017/08/13/le-groupe-storm-alliance-se-fait-voir-au-camp-des-migrants>

publique sont désormais plus ou moins assimilées à des tensions relatives au maintien de l'identité québécoise¹⁹⁸.

Il n'est pas étonnant que, dans un contexte d'information instantanée, les médias s'empressent de diffuser des nouvelles relayant le discours de la peur. Cette dernière fait vendre, n'a besoin d'aucune explication puisqu'elle puise à une émotion profonde et universelle et qu'enfin, elle peut être utilisée à tous les égards¹⁹⁹. À cet effet, *Influence Communication* estime que la peur est présente sous une forme ou une autre dans près de 40% des nouvelles au Québec. Depuis 2000, les médias de masse québécois ont, en grande partie, misé sur cette émotion contagieuse afin de remporter la course à l'audimat. En effet, on observe que 40% des sujets traités au Québec sont liés au terrorisme et aux guerres; près de 20% d'entre eux sont liés à la criminalité; les problèmes économiques s'approprient environ 20% de l'espace médiatique, tandis que les problèmes de santé publique, sociale et les catastrophes naturelles occupent un espace médiatique variable d'une année à l'autre. Seulement pour l'année 2016²⁰⁰, les attentats de Nice, de Bruxelles et d'Orlando ont atteint le top 15 des nouvelles les plus médiatisées de l'année, et ce malgré le fait qu'une étude destinée au département d'État américain affirmait que le nombre d'attaques terroristes avait en fait commencé à diminuer dans le monde²⁰¹.

Bref, depuis la révolution iranienne de 1979, mais surtout depuis les attentats de 2001, on a ainsi assisté à une augmentation spectaculaire des discours sur la religion et la religiosité dans les médias en les rattachant à différents enjeux qui se rapportent tous finalement à l'identité culturelle québécoise. C'est entre autres en jouant sur des émotions telles que la peur que les médias mettent en scène des événements tragiques comme le terrorisme ou la crise des migrants que connaît actuellement le Québec.

¹⁹⁸ Il est à noter que bien que *La meute* se présente devant les médias comme une organisation non raciste elle cherche surtout à souligner le caractère signaler illégal de migration des haïtiens et leur site Internet met en garde contre les valeurs musulmanes. La rhétorique de l'organisation tourne autour de l'idée de « redonner le Québec à ses propriétaires légitimes ».

¹⁹⁹ Influence communication, bilan 2016.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Steven Pinker, professeur de psychologie à l'université Harvard (2016) et Max Roser, chercheur à l'*Institute of New Economic Thinking* de l'université d'Oxford (2014), ont mené des études qui tendent à démontrer que le monde actuel est en fait plus sécuritaire que jamais.

Conclusion

L'objectif central de notre recherche était de dresser un état des lieux sur la place de la religion dans le Québec d'aujourd'hui. Il s'agissait encore de confronter la théorie classique de la sécularisation à l'histoire récente de la vie religieuse au Québec. On a vu que la contribution de l'Église catholique à l'histoire du Canada français a été telle qu'elle a pu à la fois retarder et accuser les effets dissolvants de la modernité sur la religiosité. La présentation des résultats des enquêtes de *Statistique Canada*, nous a permis de corroborer l'hypothèse théorique que nous faisons au commencement de ce travail. Le déclin de la religion a commencé relativement tardivement au Québec. Mais il a été aussi plus rapide qu'ailleurs. Les indices de religiosité n'ont pas tous décliné au même rythme, celui qui est lié à l'identité nationale résistant beaucoup plus longtemps. Autrement dit, la même influence massive de l'Église et de la religion dont nous parlions a fait pénétrer un certain nombre de traits identitaires liés à la religion dans la culture canadienne-française, puis québécoise, comme la définition de soi à titre de « catholique » alors même qu'on cesse d'être croyants. La religiosité devient ainsi quasiment culturelle et ce n'est que tout récemment, pour la dernière génération, que la catholicité cesse d'être un trait culturel.

Bien que les résultats des enquêtes et des projections aillent dans le même sens que la thèse classique de la sécularisation, certains aspects de celle-ci doivent être nuancés. On vient de souligner que la déclaration d'appartenance à la religion catholique n'a enregistré pendant longtemps qu'une faible diminution dans la population. Le déclin véritable ne commence qu'au tournant des années 2000. Avec d'autres chercheurs, nous croyons qu'on doit attribuer cette résilience à la dimension identitaire du catholicisme au Canada français et sur sa perpétuation du fait même de la pérennité de l'identité nationale des Québécois²⁰². Compte tenu de l'importance historique de l'Église catholique au Québec, le catholicisme est devenu une sorte de « culture primordiale »²⁰³, tenant de l'héritage historique et familial. Le

²⁰² WILKINS-LAFLAME, Sara et Éric-Martin Meunier, « *Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec : Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007)* », *Recherche sociographiques*, vol. 53, n.3, p. 720.

²⁰³ CAULIER, Brigitte, « *Religion, sécularisation, modernité : l'expérience française en Amérique du Nord* », Les presses de l'Université Laval, p. 168.

catholicisme est devenu en quelque sorte un patrimoine collectif. Selon une étude de Millot (1991) portant sur les motifs qu'ont les parents de choisir l'enseignement religieux pour les enfants en bas âge, ils se reconnaissent un devoir de transmission de l'héritage catholique qu'ils ont eux-mêmes reçu étant jeunes²⁰⁴. En ce sens, il ne s'agit plus d'un catholicisme organique, mais bien d'une forme de catholicisme référentiel ou culturel²⁰⁵, servant de repère à l'origine commune d'un groupe d'individus et à l'affirmation de leur identité. Comme le dit André Charron : «Il n'y a pas de culture sans conscience historique propre, sans repère fondateur, sans confrontation critique aux prédécesseurs²⁰⁶ ».

Exacerbées par les médias, les différentes tensions contemporaines liées à la pluralité des appartenances religieuses se fondent, en partie, sur l'existence de ce « catholicisme culturel ». En outre ces différentes tensions apparaissent au moment même où le projet, parfaitement normal du point de vue de la théorie de la sécularisation, de mettre en œuvre une véritable laïcité au Québec, est parvenu à maturité²⁰⁷. La confrontation entre les revendications laïques et l'Église n'est cependant pas frontale au Québec. Par exemple, certains acteurs du haut clergé catholique semblent vouloir favoriser la transition à un régime de religiosité pluraliste²⁰⁸. La remise en question de l'intrication entre religion et culture amène cependant certains auteurs à parler d'« ex-culturation » de la religion²⁰⁹. Celle-ci survient lorsqu'une religion entre en retrait de la culture dont elle était l'une des principales institutions. C'est le cas du Québec contemporain. Ceci dit il faut pour finir distinguer l'état de fait actuel et les tendances à long terme. La remise en question des valeurs traditionnelles

²⁰⁴ MILOT, Micheline, « *Une religion à transmettre : le choix des parents, essai d'analyse culturelle* », Presses de l'Université Laval p.74-75.

²⁰⁵ CAULIER, Brigitte, « *Religion, sécularisation, modernité : l'expérience française en Amérique du Nord* », Les presses de l'Université Laval, p.186. Le catholicisme culturel renvoie à une position et une affiliation à la communauté catholique de la part des individus.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.174.

²⁰⁷ En s'appuyant sur la charte des droits et libertés québécoise, un certain nombre de militants laïcs ont mis en cause la pratique des prières dans les réunions d'assemblées publiques, contesté la présence d'un crucifix à l'Assemblée nationale ou encore la présence d'un crucifix à l'hôpital Saint-Sacrement à Québec. Ces disputes impliquent d'un côté les ressortissants d'un ordre traditionnel qui réinscrit l'Église dans le patrimoine culturel et de l'autre, les militants pour un durcissement des principes laïques. Voir J. Casonova, *Public Religions in the Modern World*, p.219.

²⁰⁸ C'est entre autres le cas concernant le crucifix de l'hôpital Saint-Sacrement de Québec qui fut décroché suite à la recommandation du diocèse de Québec, malgré le fait que celui-ci ne fut la source que d'une seule plainte depuis 1927. Servant plus de fonction culturelle que religieuse, le crucifix faisait référence à la communauté religieuse ayant fondé l'hôpital. Les pressions de la population ont finalement eu le dessus dans cette affaire contribuant ainsi à la remise en place du crucifix.

²⁰⁹ ROY, Olivier, « *La sainte ignorance, le temps de la religion sans culture* », Édition Essais, p.157.

est effective et selon nous définitive. Les tendances qui l'ont fait advenir sont toujours à l'œuvre. Mais dans le même temps, un nouveau régime de religiosité se rattachant davantage aux réalités pluralistes du Québec contemporain, est apparu et s'est quelque peu stabilisé sous nos yeux. On continue de se déclarer catholique pour des raisons identitaires au Québec. Le fort taux d'appartenance déclaré ainsi que les pressions ressenties pour la perpétuation des différentes célébrations religieuses (baptêmes, première communion, mariage, rite funéraire) témoignent d'une certaine résilience du catholicisme culturel. Mais comme on l'a souligné à plusieurs endroits dans le mémoire, cette résilience est elle-même sans doute provisoire.

Dans un autre ordre d'idée, le pluralisme religieux des villes et les échanges culturels qui lui sont liés ont pu à leur tour influencer l'imaginaire individuel et collectif par la juxtaposition de certains éléments culturels plus adaptés aux nouvelles réalités démographiques et socioculturelles. Ce pluralisme peut ainsi poser les principes d'une remise en question des structures sociétales pouvant toucher non seulement le régime de religiosité, mais également les représentations sociales dominantes. Nous avons indiqué que ce pluralisme religieux n'a que peu d'influence sur le processus de sécularisation québécois compte tenu du faible taux de novation religieuse et de l'importance, encore marquée, de la religion catholique en tant que trait culturel québécois. Cependant, les remises en question qu'il incite peuvent susciter diverses craintes concernant la pérennité de l'identité collective québécoise et ainsi augmenter l'expression de la religion par la mise en scène médiatique de groupes prônant la préservation des valeurs et traits culturels des québécois. La conservation des traits culturels québécois nécessite cependant des principes particuliers de la laïcité afin de concilier religion et affaire d'État. Si on suit Milot et Baubérot, une « laïcité mixte » permettrait de tenir compte des spécificités des réalités culturelles québécoises. Le chevauchement des idéaltypes de la laïcité de collaboration, de foi civique et de reconnaissance semble ainsi rendre compte des nouvelles configurations sociales et institutionnelles particulières au Québec. Celles-ci s'articulent à travers le désir de conservation du patrimoine culturel et religieux québécois, mais également à travers la protection de la liberté de conscience et d'expression. Cette collaboration n'implique pas nécessairement une intervention directe de l'Église, mais lui accorde une place de choix dans l'histoire et l'imaginaire des québécois. On peut donc voir que bien que la sécularisation soit bel et bien effective pour le Québec, la théorie classique

doit être nuancée afin de rendre compte de ses particularités sociohistoriques. Pour le Québec, cette variation se traduit par l'importance culturelle de l'Église sur le développement institutionnel et identitaire du Québec. Celle-ci s'établit, entre autres, entre le 18^e et 19^e siècle alors que l'Église catholique est la seule institution pouvant rivaliser avec la monarchie anglaise. Elle est en quelque sorte la seule option qui s'offre aux Canadiens-français.

Les progrès de la modernisation vont toutefois ouvrir de nouvelles perspectives compte tenu du pluralisme culturel et de l'élargissement des horizons qui en découle. Ces nouvelles formes de pensée auront pour conséquences l'abandon progressif des différentes coutumes et habitudes liés à l'encadrement de l'Église catholique et l'établissement de nouvelles valeurs laïques caractérisant les réalités modernes ou postmodernes. On ne peut ainsi pas parler d'un retour du religieux mais bien de l'augmentation de son expression par l'entremise des débats médiatisés concernant la pérennité des valeurs et des traits constitutifs de l'identité québécoise. Dans ce processus de transformation des différents modes de régulation sociale²¹⁰, la religion, les mythes et l'idéologie ont tendance à se rejoindre. De ce fait, un certain consensus est mis en place concernant l'importance de ce dynamisme religieux alimentant ainsi le mythe d'une société passée dont la singularité aurait été d'avoir été longtemps sous l'emprise d'une Église totalitaire. Cependant, la modernité et le pluralisme qu'elle engendre vont transformer les rapports religieux traditionnels. Suite au processus de sécularisation, la « religion culturelle » semble laisser sa place à la « religion séculière » reprenant les valeurs et croyances considérées comme essentielles à la coexistence sociale²¹¹. Les institutions politiques viennent assurer la transition entre religion culturelle et religion séculière en prétendant fournir aux individus un sens commun, non plus basé sur le communautarisme, mais sur le particularisme des itinéraires individuels²¹². Bien que la sécularisation puisse laisser croire que la religion est une réalité dépassée, cette dernière conserve, encore aujourd'hui, une vitalité certaine. Cela est vrai sur le plan culturel en lien avec l'appartenance religieuse francophone, mais aussi par rapport à la pérennité de ses institutions. L'encadrement moderne du religieux l'a, de toute évidence, amputé de son rôle d'institution régulatrice de sens. Mais la religion contribue encore pour une large part à la

²¹⁰ CAULIER, Brigitte, « *Religion, sécularisation, modernité : l'expérience française en Amérique du Nord* », Les presses de l'Université Laval, p.3.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*, p.26.

capacité de nombreux individus à donner sens à leurs expériences et à légitimer les valeurs auxquelles ils se rattachent. Ainsi, le processus de sécularisation au Québec n'a pas fait complètement disparaître l'Église catholique, loin de là, ni effacé toute trace de sa position dominante dans le passé. Mais il a érodé et il érode encore de façon continue un ensemble d'éléments de mémoire religieuse qui étaient fonctionnels et pouvaient faire sens dans l'expérience individuelle.

Bibliographie :

- BARIL Daniel (2007), « Déclin de la religion et persistance du religieux », *Altérités*, vol. 4, n.2, p.79-90.
- BAUBÉROT, Jean (2009), « La laïcité dans le monde », Presses Universitaire de France, 127p.
- BAUBÉROT Jean et Micheline Milot (2011), « Laïcité sans frontière », Éditions du Seuil, 338p.
- BERGER, L. Peter & all (2001), « Le réenchantement du monde » Bayard Éditions, pp.184.
- BERGERON, Patrice (2009), « La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet », Athéna éditions, 172p.
- BIBBY W., Reginald (1990), « La religion à la carte : une analyse de tendances », *Sociologie et sociétés*, vol.22, n.2, pp.133-144
- BOURDIEU Pierre (1992), « Les règles de l'art : Genèse et structure du champ littéraire », Paris, Édition du Seuil, 480pp.
- CASANOVA José (1994), «Public Religions in the Modern World», Chicago and London, University Press of Chicago, 320 p.
- CAULIER Brigitte (1996), « Religion, sécularisation, modernité : l'expérience française en Amérique du Nord », Les presses de l'Université Laval, p.201
- CLARK Warren (2000), « L'évolution de la pratique religieuse », *Tendance sociales canadienne*, Statistique Canada, Hiver 2000, p.26-31.
- CLARK Warren (2003), « Évolution de la pratique religieuse au Canada », *Tendance sociales canadienne*, Statistique Canada, printemps 2003, p. 2-6
- CLARK Warren & Grant Shellenberg (2006), « Les canadiens et la religion », *Tendance sociales canadienne*, Statistique Canada, été 2006, p. 2-9
- CAULIER Brigitte (1996), « Religion, sécularisation, modernité, Presse de l'Université Laval, 217p.
- CONRWALL Marie & coll. (1986), «The dimension of religiosity: A conceptual model and a empiric test», *Rewiew of Religious Research*, Religious Research association, vol.27, n.3, p.226-244.
- COUSINEAU Jacques (1983), « L'Église d'ici et le social 1940-1960: La commission sacerdotale d'études sociales », *Travailleurs et mouvement sociaux*, *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 37, n. 2, septembre 1983.
- CUSHMAN Phillip (1984), *The politics of vulnerability: youth in religious cult*, *psychohistory Review* 12, p.6

DAWSON, L. Lorne ET Joel Thiessen (2012), « The sociology of religion»: A Canadian perspective, Oxford University press, 262pp.

DESAUTELS Éric (2010), « Le processus de sécularisation de la société québécoise: l'implication des élites catholiques laïques », Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences en vue de l'obtention du grade de Maître ès Science (M.Sc.) en Sociologie. 173p.

DESROSIERS Yvon et Chagnon, R. (1986), « Religion, sécularisation et déplacement du sacré », Religion et culture au Québec, Éditions Fides, 422p.

DICKINSON A. John & Brian Young (1995), « Brève histoire socio-économique du Québec », Les éditions Septentrion, 383p.

DUBOIS, Stéphanie (2005), « Le fait religieux dans le monde d'aujourd'hui : essai géographique », Éditons ellipses, 400p.

DUMONT, Fernand (2008), « Œuvres complète de Fernand Dumont », Tome IV études religieuse, Les Presses de l'Université Laval, 603p.

DUMONT, Fernand (2008), « Œuvres complète de Fernand Dumont », Tome III Études québécoise, Les Presses de l'Université Laval, 603p.

DUMONT, Fernand (1996), « Genèse de la société québécoise », Les Éditions du Boréale, 353p.

DURAND, Daniel (1979), « La systémique », Presses Universitaires de France, 126p.

EID, F. Nadia (1978), « Clergé et pouvoir politique au Québec », Éditions Hurtubise HMH Ltée. 318p.

ESMER Yilmaz & Thorleif Petterson (2007), «Measuring and mapping Cultures: 25 years of comparative value surveys», International studies in sociology and anthropology, Edited by Yilmaz Esmer and Thoreleif Pettersson, 192 pp.

FERRETTI, Lucia (1999), « Brève histoire de l'église catholique au Québec », Boréal, 203 p.

FICHTER H. Joseph (1983), Concept for a theory of religious movement: Alternative to American mainline churches, New-York: Rose of Sharon press, p.12-21

FREITAG, Michel (2009), « L'Abîme de la liberté », Montréal, Liber, 506p.

GAUCHET, Marcel (2014), « Sécularisation ou sortie de la religion?», Revue Droits, p.3-10.

GAUVREAU M. and Hubert, O. (2006), « The churches and social orders in the Nineteenth- and Twentieth-century Canada», McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston – London – Ithaca, 316 p.

HAMELIN, Jean (1984), « Histoire du catholicisme québécois : Le XXe siècle, de 1940 à nos jours », Boréal, 424p.

HAMELIN, Jean et Provencher, J. (1997), « Brève histoire du Québec », Boréal, 130p.

HARDY, René (1999), « Contrôle sociale et mutation de la culture religieuse au Québec », Les éditions du Boréale, 284p.

HUNT J. Stephen (2003), *Alternative religions: A sociological introduction*, Ashgate Publishing Limited, 268p.

JACQUES, Daniel (1995), « Histoire politique du désenchantement de la société québécoise », *Les cahiers d'histoire du Québec au XIXe siècle*, vol.3, hiver, p.40-60.

JACQUEMAIN, Marc (2013), « Jean Baubérot, la laïcité au pluriel », *Politique*, N. 80, avril 2013, p.77-81

JOHNSTONE, L. Ronald, « *Religion in society: A sociology of religion* », Prentice Hall, 374p.

LASCH, Christopher (2008), « La culture du narcissisme », Paris, Flammarion, coll. Champs Essais, 332 p.

LANDRON Olivier (2004), « Les nouvelles communautés : Nouveaux visages du catholicisme français », Les éditions du cerf, 478p.

LARMARQUE, Gwénael et Maurice-Alfred Auger (2008), « L'Église catholique, acteur de la francophonie en Amérique du Nord : L'exemple de la culture acadienne du Traité de Paris (1763) à nos jours », *Études d'histoire religieuse*, volume 74, p.113-126.

LANIEL, Jean-François (2010), « Dynamique d'une filiation sous tension. Catholicisme, nation et nationalisme dans le Québec contemporain », Thèse de maîtrise en sociologie, Département de sociologie et d'anthropologie, Université d'Ottawa.

LAPIERRE- ADAMCYK, Evelyn, Céline Le Bourdais et Nicole Marciel-Gratton (1999), « Vivre en couple pour la première fois. La signification du choix de l'union libre au Québec et en Ontario », *Cahier spéciale québécois de démographie*, 28, 1-2 : p. 199-227.

LEMIEUX, Lucien (2010), « Une histoire religieuse du Québec », Les Éditions Novalis, 191p.

LEMIEUX Raymond & Micheline Milot (2005) « Les croyances des Québécois : Esquisses pour une approche sociologique », pp. 9-19. Québec : Université Laval, Groupe de recherches en sciences de la religion, 1992, 383 pp. Collection : Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11.

LINDSAY Colin (2008), « Baisse de la participation à des services religieux », *Tendance sociales canadienne*, n.3, été 2008, n. de catalogue : 89-630-X200800110650.

LINTEAU, Paul-André, DUROCHER, René & Jean-Claude Robert (1979), « Histoire du Québec contemporain : De la confédération à la crise (1867-1929) », *Boréal express*, pp.660

LIPOVETSKY, Gilles (1983), « L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain », Les Éditions Gallimard, 327p.

LUCAS C. Phillip & Thomas Robbins (2004), *New Religious movement in the 21st century: Legal, political, and social challenges in global perspective*, Routledge New-York and London, 364p.

- LUHMANN Niklas (1995), « La théorie des système », Stanford University Press, 627pp.
- MAYER Jean-François & Reender Kranenborg (2004), La naissance des nouvelles religions, Goerg éditeur, 212p.
- MEUNIER Éric-Martin & Sarah Wilkins Laflamme (2011), « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) ». Recherches sociographiques, vol. 52, n° 3, 2011, p. 683-729.
- MEINTEL, Deirdre et Marie Nathalie LeBlanc (2003), « Présentation : la mobilité du religieux à l'ère de la globalisation », Anthropologie et Sociétés, vol. 27, n° 1, 2003, p. 5-10.
- MILOT, Micheline (2008), « La laïcité », Les Éditions Novalis, 128p.
- MILOT Micheline (1991), « Une religion à transmettre ? Le choix des parents : Essai d'analyse culturelle », Presses de l'Université Laval, 165pp.
- MILOT, Micheline (2002), « Laïcité dans le nouveau monde : le cas du Québec », Bibliothèque de l'école des hautes études section sciences religieuses, volume 115, Brepols, 181p.
- MONOD, Jean-Claude (2007), « Sécularisation et laïcité », Presses Universitaires de France, 152p.
- MONOD, Jean-Claude (2002), « La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumberger », Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 295p.
- PALARD, Jacques (2010), « Dieu a changé au Québec » Les presses de l'université Laval, 256p.
- PETTERSSON, Thorleif (2006), « Religion in Contemporary Society: Eroded by Human Well-being, Supported by Cultural Diversity », Comparative Sociology, Volume 5, issue 2-3, p.127-153.
- POLLACK, Detlef (2014), « La sécularisation au banc d'essai », Archives des sciences des sciences sociales des religions, n.167, juillet-septembre 2014, pp. 148-169.
- RICHARD Jean & Louis O'neil (1993), « La question social d'hier à aujourd'hui : colloque du centenaire de *Rerum Novarum* », Les presses de l'Université Laval, 614 pp.
- ROY Olivier (2012), « La sainte ignorance : Le temps de la religion sans culture », Édition Essais, 384pp.
- SALIBA A. John (1995), Understanding new religious movements, William B. Eerdmans publishing company, 240p.
- SENGE, Peter (1990), «The Fifth discipline», Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 462p.
- SULLEROT, Evelyn (2006), « Pilule, sexe, AND : 3 révolutions qui ont bouleversé la famille », Éditions Fayard, 330p.

TALCOTT, Parsons (1968), «Christianity», Article paru dans l'International Encyclopedia of the social Sciences, 1968, repris dans *Action Theory and Human Condition*, 1978, p.167-212.

TALCOTT, Parsons (1971), «Belief, Unbelief and Disbelief», *The culture of Unbelief*, University of California Press, p.207-245.

TESSIER Roger et Y. TELLIER (1991), « Théorie de l'organisation » : Personnes, groupes, systèmes et environnement, chapitre 2, Québec : Les Presses de l'Université du Québec, pp.23-32.

THIESSEN, Joel & Lorne L. Dawson (2013), « The Sociology of Religion: A Canadian Perspective », Oxford University Press, 262p.

The ENVIRONICS Institute (2011), *Focus Canada 2001*, 43p.

VANDERSTRAETEN Raf (2012), «Talcott Parsons and the enigma of secularization», *European journal of social theory*, SAGE, p.64-89.

VOISINE, Nive (1971), « Histoire de l'église catholique au Québec », Commission d'études sur les laïcs et l'église, Éditions Fides, 112 p.

WALLIS Roy (1975), «Sectarianism: analyses of religious and non-religious sects», Peter Owen limited, 212p.

WALLIS Roy (1984), «The elementary forms of new religious life», Edition Routledge, 182pp.

WEBER, Max (1915), « L'éthique économique des religions mondiales », *sociologie des religieux*, (1ère édition, 1915), Paris, Gallimard, p.560.

WEBER, Max (1904-1905) « L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme », Gallimard 2004, 341p.

WILAIME, Jean-Paul (2012), « Sociologie des religions », Presses Universitaires de France, 127p.

WILAIME, Jean-Paul (2006), « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie* 2006/4 (Vol. 47), p. 755-783

WILKINS-LAFLAME, Sara et Éric-Martin Meunier (2011), « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec : Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Recherche sociographiques*, vol. 53, n.3, p. 683-729.

WILKINS-LAFLAME, Sara (2014), « Les religions au Canada : un bref portrait statistique », Centre d'étude ethnique des universités montréalaises (CEETUM), décembre 2014, 5p.

WILSON, Bryan (1966), «Secularization: the inherited model», in *The sacred in a secular age*, Berkeley, University of California Press, pp.9-20.

WILSON, Bryan (1969) « Religion in secular society», Pinguin, 286p.

WILSON, Bryan (1979) « Contemporary transformation of religion», Oxford University Press, 116p.

Annexe:

1. Tableau 1:

Appartenance religieuse catholique, région de l'Atlantique, du Québec, de l'Ontario, et de l'Ouest, 1971-2001, avec variations proportionnelles (années de référence 1971)

	1971	1981	1991	2001
Atlantique	41,4% 100%	42,4% +2,4%	43,1% +4,1%	42,8% +3,4%
Québec	83,9% 100%	88% +4,9%	86% -2,5%	83,5% -0,5%
Ontario	32,9% 100%	34,9% +6,1%	35% +6,4%	34,7% +5,5%
Ouest	22,6% 100%	23,9% +5,8%	23,2% +3,1%	23,4% +3,5%

Source : Recensements de la population 1971, 1981, 1991 et 2001. [Canada] fichier de micro données à grande diffusion (FMGD), fichier de particulier, Statistique Canada.

2. Tableau 2 :

Pourcentage de québécois parlant français à la maison qui se déclarent catholiques, 1971-2001

	1971	1981	1991	2001
14 ans et moins	96,8%	95,6%	91,9%	89,3%
15-24 ans	96,3%	96,9%	94,0%	88,5%
25-44 ans	95,9%	95,3%	93,9%	91,3%
45-64 ans	97,2%	97,6%	96,3%	93,7%
65 ans et plus	97,9%	98,4%	97,7%	97,1%
Total	96,6%	96,4%	94,4%	91,9%

Source : Source : Recensements de la population 1971, 1981, 1991 et 2001. [Canada] fichier de micro données à grande diffusion (FMGD), fichier de particulier, Statistique Canada.

3. *Tableau 3 :*

Importance des convictions religieuses et spirituelles, population anglophone catholique et francophone catholique (langue maternelle), selon l'assistance à la messe dominicale par région

			Important/très important	Pas très important/pas du tout important
Atlantique	Anglophone catholique	Pratique mensuelle	97,2%	2,8%
		Ne pratique jamais	53,5%	46,5
		Total	74,9%	25,1%
	Francophone catholique	Pratique mensuelle	96,3%	3,75%
		Ne pratique jamais	58,9%	41,1%
		Total	81,9%	18,4%
Québec	Anglophone catholique	Pratique mensuelle	97%	3%
		Ne pratique jamais	44,6%	55,4%
		Total	70,7%	29,3%
	Francophone catholique	Pratique mensuelle	95,9%	4,1%
		Ne pratique jamais	44,2%	55,8%
		Total	59,8%	40,2%
Ontario	Anglophone catholique	Pratique mensuelle	97,3%	2,7%

		Ne pratique jamais	50,3%	49,7%
		Total	70,4%	29,6%
	Francophone catholique	Pratique mensuelle	94,7%	5,3%
		Ne pratique jamais	49,3%	50,7%
		Total	72,1%	27,9%
	Ouest	Anglophone catholique	Pratique mensuelle	96,7%
Ne pratique jamais			47,8%	52,2%
Total			67,1%	32,9%
Francophone catholique		Pratique mensuelle	100%	0%
		Ne pratique jamais	60,2%	39,8%
		Total	81,8%	18,2%

Source : Enquête sociale générale, cycle 20, 2006 [Canada] : enquêtes sur les transitions familiales, Statistique Canada.

4. Tableau 4 :

Fréquence de l'assistance aux services religieux selon les régions canadiennes, parmi la population générale

	Atlantique	Québec	Ontario	Prairies	Ouest
Au moins une fois par semaine	20,8%	11,1%	21,1%	20,4%	15,8%
Au moins une fois par mois	10,7%	6,1%	10,8%	11,1%	8,1%
Quelque fois par année	22,0%	19,8%	20,5%	17,4%	12,4%

Au moins une fois par année	10,8%	15,8%	9,3%	9,3%	8,2%
Jamais	35,7%	47,2%	38,3%	41,7%	55,5%
Total	100%	100%	100%	100%	100%

Source : Enquête sociale générale 2011, Statistique Canada.

5. Tableau 5 :

Taux de « sans religion » par région du Canada

	1971	1981	1991	2001	2006
Atlantique	1,7%	2,9%	5,3%	8,3%	13%
Québec	1,5%	2,1%	3,9%	5,7%	10,2%
Ontario	5%	7,3%	12,2%	16,2%	19,9%
Ouest	8,4%	14,2%	22%	27,6%	31,8%

Source : Recensement de la population 1971, 1981, 1991, 2001, [Canada] fichier de micro données à grande diffusion (FMGD), fichier des particuliers; enquête sociale générale, fichier principale; cycle 20, 2006 [Canada] : enquête sur les transitions familiales.

6. Tableau 6 :

Participation à un service religieux, selon le groupe d'âge, au Québec, 1986 et 1998

	1986				1998			
	15-24 ans	25-44 ans	45-64 ans	65 ans et plus	15-24 ans	25-44 ans	45-64 ans	65 ans et plus
Au moins une fois par semaine	19,4%	20,8%	47,2%	66,5%	7,3%	9,2%	21,1%	56,1%
Au moins une fois par mois	18,1%	20,2%	15,3%	8,5%	7,7%	9,5%	15,1%	9,4%

Au moins une fois par années	32,9%	31,2%	19,6%	8,7%	48,1%	51,7%	36,8%	21,2%
-------------------------------------	-------	-------	-------	------	-------	-------	-------	-------

Source : Enquête sociale, cycle 2, 1986 [Canada] : emplois du temps, fichier des épisodes; enquête sociale générale, cycle 12, 1998 [Canada] : emplois du temps, fichier des épisodes, Statistique Canada.